



İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERÎ KARDEŞLER

Cizreli Üç Kardeşin Tarihe Tanıklığı
The Historical Witness of the Three Brothers from Cizre



İBNÜ'L-ESİR
EL-CEZERÎ KARDEŞLER

Editörler
Dr. Yakup AKYÜREK
Dr. Ahmet ÖZALP
Dr. Ahmad ALHUSSEIN



Kitap Adı

İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERİ KARDEŞLER

ISBN•

Genel Yayın Yönetmeni

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Editör

Dr. Yakup AKYÜREK

Dr. Ahmet ÜZALP

Dr. Ahmad ALHUSSEIN



Published by

Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.

Certificate Number: 45503

📍 15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şehitkamil/Gaziantep

☎ +90.850 260 09 97

🕒 +90.532 289 82 15

🖱 www.ozgurayinlari.com

✉ info@ozgurayinlari.com

ISBN (PDF): 978-625-8562-89-7

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub1283>

27 Mart 2026



İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ KARDEŞLER

Editörler

Dr. Yakup AKYÜREK

Dr. Ahmet ÖZALP

Dr. Ahmad ALHUSSEIN



İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ KARDEŞLER

İZZÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR

TAKDİM YAZILARI



Birol EKİCİ
Şırnak Valisi

Kadim medeniyetlerin birikimini, ilmin ve hikmetin derin izleri yüzyıllardır muhafaza eden Şırnak'ta *Uluslararası İbnü'l-Esîr el-Cezerî Kardeşler Sempozyumunun* gerçekleştirilmesini büyük bir memnuniyetle karşılıyorum. Bu nitelikli ilmi buluşmanın hazırlanmasında emeği bulunan tüm paydaşlara teşekkür ediyor; sempozyuma katkı sunan bilim insanlarını Şırnak adına saygıyla selamlıyorum.

Bölgemizin bu kültürel derinliğin en güzel örneklerinden olan İbnü'l-Esîr kardeşler, Şırnak ve Cizre'nin ilim tarihindeki müstesna yerini bütün açıklığıyla göstermektedir. Mecdüddîn, İzzüddîn ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, kaleme aldıkları eserlerle çağlarının ötesine geçmiş, İslam düşünce tarihinin de temel kaynaklarını ortaya koymuştur. Bu güzide üç kardeş ilmin evrensel birikimine kalıcı katkılar sunmuşlardır. Bu sempozyum, onların bıraktığı mirası yeniden anlamaya, değerlendirmeye ve çağdaş ilmî üretimle buluşturmaya yönelik önemli bir adımdır.

Devlet geleneğimizde ilmin ve kültürün korunması, toplumların geleceğe güvenle yürüebilmesinin vazgeçilmez bir unsurudur. Bu bakımdan, sempozyumun Şırnak'ta gerçekleştirilmesi, şehrimizin tarihî rolünü hatırlatan ve yeni bir akademik vizyonun kapılarını aralayan stratejik bir kazanım niteliğindedir. Şırnak'ın sahip olduğu potansiyelin bilimsel faaliyetlerle görünür hâle gelmesi, bölgenin kültürel ve sosyal gelişimine de önemli katkılar sunmaktadır.

Bu vesileyle; sempozyumun düzenlenmesinde desteklerini esirgemeyen Kültür ve Turizm Bakanlığımıza, katkılarıyla sürece güç katan Şırnak Belediyesi, Şırnak Ticaret ve Sanayi Odasına, ve ev sahipliği dolaısıyla Şırnak Üniversitesi'ne teşekkür ediyorum. Ulusal ve uluslararası düzeyde ilmî katılım sağlayan tüm araştırmacılara şükranlarımı sunuyor; bu kıymetli çalışmanın ilim dünyasında yeni iş birliklerine, yeni araştırmalara ve güçlü bir akademik etkileşime vesile olmasını temenni ediyorum.

Biol EKİCİ
Şırnak Valisi



Mehmet YARKA
Şırnak Belediye Başkanı

Kadim medeniyetlerin izlerini taşıyan bu müstesna coğrafyada düzenlenen *Uluslararası İbnü'l-Esîr el-Cezerî Kardeşler Sempozyumu* vesilesiyle, değerli bilim insanlarını ve misafirlerimizi Şırnak'ta ağırlamaktan büyük bir memnuniyet duyuyorum. Bu önemli ilmi toplantının gerçekleşmesine katkı sunan tüm kurum, akademisyen ve gönüllülere teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

Şırnak dağlarının vakarı, insanının samimiyeti ve yetiştirdiği büyük âlimleriyle bir yerleşim yeri olmasının yanında ilim, kültür ve medeniyetin köklü bir merkezidir. Cudi Dağı'nın gölgesinde yoğrulan bu topraklar, tarih boyunca farklı kültürlerin ve ilmi geleneklerin bulunduğu bir hafıza mekânı olmuştur. Bu bağlamda şu hakikati vurgulamak gerekir: "Bir şehrin sahip olduğu kültürel miras ve ilmi birikim, o şehrin kimliğini inşa eden ve tarihî hafızasını yaşatan en güçlü unsurlardır."

İşte bu sempozyuma ilham veren İbnü'l-Esîr kardeşler, bu hafızanın en parlak temsilcilerindendir. 13. yüzyılda Cizre'den doğan Mecdüddîn, İzzüddîn ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr; hadis, tarih, tefsir, fıkıh ve edebiyat alanlarında kaleme aldıkları eserlerle yalnızca yaşadıkları döneme değil, kendilerinden sonraki yüzyıllara da yön veren üç büyük ilim şahsiyetidir. Bu sempozyum, onların mirasını yeniden hatırlatmak, tartışmak ve çağdaş ilim dünyasına kazandırmak adına son derece kıymetli bir buluşmadır.

Şırnak, tarihî ve kültürel derinliğinin yanı sıra misafirperverliğiyle de öne çıkan bir şehirdir. Bu program vesilesiyle misafirlerimizin şehrimizin zengin dokusunu yakından tanıma fırsatı bulacaklarına inanıyorum. Belediye olarak vizyonumuz, Şırnak'ı geçmişin birikimi ile geleceğin imkânlarını buluşturan bir kültür ve bilim şehrine dönüştürmek yönündedir. Bu sempozyumun da bu vizyonun önemli bir parçasını teşkil ettiğini ifade etmek isterim.

Bu vesileyle, sempozyumun hazırlanmasında emeği geçen başta Kültür ve Turizm Bakanlığımız olmak üzere, Şırnak Valiliği, sempozyuma ev sahipliği yapan Şırnak Üniversitesine şükranlarımı sunuyorum. Ulusal ve uluslararası düzeyde katkı sunan bilim insanlarına ve şehrimize teşrif eden misafirlere teşekkür ediyor; çalışmanın ilim dünyasına yeni ufuklar açmasını temenni ediyorum.

Mehmet YARKA
Şırnak Belediye Başkanı



Abdurrahim ALKIŞ
Şırnak Üniversitesi Rektörü

**Sayın Valim,
Sayın Belediye Başkanım,
Protokolümüzün Kıymetli Üyeleri,
Değerli Akademisyen Hocalarımız,
Kıymetli Mesai Arkadaşlarım,
Sevgili Öğrenciler,**

Uluslararası el-Cezerî Kardeşler Sempozyumuna katılımlarınızdan dolayı şükranlarımı, muhabbetlerimi bildiriyorum.

Şırnak Valiliği, Şırnak Belediyesi, Şırnak Üniversitesi, Şırnak Ticaret ve Sanayi Odası paydaşlığında düzenlemiş olduğumuz sempozyumumuzun şehrimizin değerlerini ortaya çıkarma bakımından iyi bir adım olacağı muhakkaktır. Cizre ilçemiz İslam Tarihi boyunca yüzlerce büyük alim yetiştirmiş ve bu alimlerin önemli bir kısmı tüm dünyadaki ilim çevrelerince tanınmış alimler olarak kayıtlara geçmiştir. Şimdiye kadar tespit edebildiğimiz kadarıyla “el-Cezerî” nisbesini kullanmış 115 âlim bulunmaktadır. Tabiatıyla Cizre’de yetişmiş olan âlimlerin sayısı bu rakamdan daha fazladır. Biz bu rakamla eser telif edip ve bu nisbeyi kullananların sayısını zikrettik.

Cizre şehrimizin yetiştirdiği en ünlü ilim adamları arasında, Zengiler Döneminde Cizre’de Nâiblik ve Dîvânü’l-Harâç Reîsliği yapan Ebü’l-Kerem Esîrüddîn Muhammed’in üç oğlu Mecdüddîn, İzzeddîn ve Diyâüddîn lakablarını alan üç büyük âlim yer alır. Aynı zamanda bir devlet adamı olan Baba Esîrüddîn Muhammed çocuklarını oldukça iyi bir şekilde eğitir ve onları dönemin en önemli ilim adamları olmalarını sağlar. Üç âlim kardeşin her birisinin binlerce sayfalık mücelled te’lîfi, farklı dillere çevirisi yapılmış çalışması, günümüz ilim adamlarının tâbîriyle, milyonlarca atıfı bulunmaktadır. Üç kardeşin tarihçe-i hayatlarından ve eserlerinde kısaca bahsedelim:

Üç kardeşin en büyüğü Mecdüddîn lakabını alan Mübârek İbnü’l-Esîr’dir.

Tam adı Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî şeklindedir. Mecdüddîn Mübârek, hicrî Rebûlevvel 544’te mîlâdî, Temmuz 1149’da Cizre’de doğdu. Zengin ve faziletli bir kimse olduğu belirtilen, idarecilerle yakın ilişkiler kurarak önemli görevler üstlenen babası, Esîrüddîn lakabı ile anıldığından İbnü’l-Esîr künyesiyle meşhur oldu. Mecdüddîn ilköğrenimini kardeşleriyle birlikte Cizre’de gördü. 565’te ailesiyle beraber Musul’a göç etti. Mecdüddîn, istekli olmamasına rağmen Selçuklu Atabegleri döneminde idarî görevler aldı. Musul’a ilk gidişinde bir müddet Seyfeddin Gâzî b. Mevdûd b.

Zengî'nin hazinedarlığını ve Cezîre-i İbn Ömer civarının divan kâtipliğini yaptı. Musul Veziri Celâleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Mansûr el-İsfahânî tarafından divan başkâtipliğine getirildi. Emîr Mücâhidüddin Kaymaz'ın ve onun hapse atılmasının ardından Musul Emîri İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd el-Atabegî'nin yakın çevresinde yer aldı. Daha sonra İzzeddin Mes'ûd'un oğlu Nûreddin Zengî Arslanşah'ın yanında bulunan İbnü'l-Esîr onlara inşâ kâtipliği ve müşavirlik yaptı, resmî yazışmalarda sır kâtipliğine kadar yükseldi. İbnü'l-Esîr felç yüzünden elleri ve ayakları tutmayınca eser yazamaz hale geldi. Musul'un köylerinden Derbudderrâc'daki geniş arazisinde bir ribât yaptırarak bütün mal varlığını buraya vakfetti. Kasru Harb diye anılan bu ribâtta hastalığı boyunca talebelerinin yardımıyla çalışmalarını sürdürdü ve önemli eserlerinden bir kısmını bu dönemde yazdı. Hicrî 29 Zilhicce 606'da mîlâdî 24 Haziran 1210'da vefat edince ribâta defnedildi. Daha sonraları bu ribât tasavvuf ehlinin uğrak yeri olmuştur.

Mecdüddîn Mübârek gördüğü tahsil sâyesinde önemli bir Hadis ve Tefsir âlimi, büyük bir edebiyatçı ve biyografi yazarı oldu. Mejdüddîn Mübârek'in günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

1. *Câmi'u'l-uşûl li-eḥâdîs'i-Resûl*. Eser Muhammed Hâmid el-Fıkî tarafından 8 cilt, Abdülkâdir el-Arnaût ve diğerleri tarafından 15 cilt olarak neşredilmiştir.
2. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ḥadîs ve'l-eşer*. Eser, Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından Kahire'de 5 cilt olarak yayımlanmıştır.
3. *El-Muhtar fi menakıb el ahyar*, BAE'de 5 cilt olarak basılmıştır.
4. *Menâlü't-tâlib fî şerḥi tıvâli'l-ġarâ'ib*. Eser Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından neşredilmiştir.
5. *el-Muraşşa' fi'l-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât*. Eser 1886 yılında İstanbul'da, 1896 Almanya'da yılında neşredilmiştir.
6. *eş-Şâfi Şerḥu Müsnedi's-Şâfi'î*. Eser Hindistan ve Mısır'da neşredilmiştir.
7. *el-İnşâf fi'l-cem' beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf (fî tefsîri'l-Kur'ân)*.
8. *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Dımaşk 1971).
9. *el-Bedî' fî 'ilmi'l-Arabiyye*.
10. *Resâ'il fi'l-hisâb* (Resâ'il fi'l-hisâb mücedvelât)

Ortanca kardeş İzzüddîn İbnü'l-Esîr:

Ortanca kardeşin tam adı Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî şeklindedir. Hicrî 4 Cemâziyelevvel 555'te mîlâdî 12 Mayıs 1160'ta Cizre'de doğdu. İzzüddin yirmi bir yaşında iken hacca gitti ve Haremeyn'de bazı âlimlerle görüşüp onlardan hadis

öğrendi. Kudüs'ün fethinden sonra 584'te Dımaşk'ta Selâhaddîn-i Eyyûbî ile görüşen ve Hittîn Savaşı'nın cereyan ettiği alanı gezen İbnü'l-Esîr, aynı yıl hükümdarın Antakya Prinkepsliği'ne karşı düzenlediği sefere Musul askerlerinin yanında tarihçi olarak katıldı. Ardından Musul'a döndü ve ölümüne kadar hayatını Atabeg Bedreddin Lü'lü'nün himayesinde geçirdi. 603'te tekrar hacca, 626'da da Halep'e gitti.

Ömrünün son yıllarında kendini hadis ilmine vakfederek ilerlemiş yaşına rağmen bu alanda öğrenci yetiştirip özellikle sahâbe biyografilerine ve hadis râvilerinin nisbelerine dair eserler verdi. İzzeddîn İbnü'l-Esîr hicrî 25 Şâban 630'da milâdî 6 Haziran 1233'te Musul'da vefat etti. Musul'daki kabrinin üzerinde bugün 1939'da yaptırılan büyük bir türbe bulunmaktadır. 2014 tarihinde bu türbe uluslararası bir terör örgütü tarafından yıkıldı.

el-Kâmil fi't-târîh adlı eseriyle haklı bir şöhrete kavuşan İbnü'l-Esîr aynı zamanda hadiste hâfızlık derecesine ulaşmış, usûl-i hadis, siyer, edebiyat, ensâb ve eyyâmü'l-Arab'da da üstat sayılmıştır; evi her zaman âlim ve ediplerle dolup taşardı. Hâfızası çok kuvvetli, zeki ve mütevazî bir insandı. Makam ve mevki sahibi olmayı istememiş, kendisine itibar gösteren Zengîler'in ve Eyyûbîler'in yaptıkları bütün teklifleri geri çevirmiştir. *el-Kâmil*'de, önemli mevkilere çıkmış nice devlet adamının hiç beklemediği anda nasıl perişan bir hale düştüğünü anlattıktan sonra geçimini sağlayacak geliri olan bir insanın resmî görev almamasını tavsiye eder.

el-Kâmil ve *Üsdü'l-gâbe* adlı meşhûr eserleriyle tanınan Alî b. Esîrüd-dîn'in, Târih, Edebîyât ve Hadîs ile ilgili yazdığı eserleri günümüze ulaşmıştır. Başlıca Eserleri şunlardır:

1. *el-Kâmil fi't-târîh*. İbnü'l-Esîr'e Ortaçağ'ın en büyük ve en güvenilir tarihçilerinden biri olma vasfını kazandıran umumi tarih kitabı olup ilk defa Carl Johan Tornberg tarafından yayımlanmış (Leiden 1851-1876), daha sonra çeşitli baskıları yapılmış ve Türkçe'ye çevrilmiştir. İbnü'l-Esîr önsözde eseri niçin yazdığını anlatırken Doğu İslâm dünyasından tarihçilerin Batı İslâm dünyasında vuku bulan hadiseleri ihmal ettiklerini, Batılı tarihçilerin de Doğu'daki olaylara önem vermeyip kitaplarına almadıklarını, bu yüzden tarihe meraklı kişilerin bazan bir olay hakkında bilgi edinebilmek için ciltlerce kitaba bakmak zorunda kaldığını belirtir ve okuyucuları böyle bir ihtiyaçtan kurtaracak bir tarih kitabı yazma ihtiyacı duyduğunu, okuyucuların kitapta anlattığı olayları bu şekliyle başka bir eserde bulamayacaklarını söyler. Daha sonra İslâm'da tarih konusuna dair kısa bilgiler verip arkasından kâinatın yaratılışıyla asıl metne girer. Peygamberler tarihini anlatıp Sâsânî, Roma ve Bizans imparatorlukları, Selevkoslar, Câhiliye Arapları ve özellikle

eyyâmü'l-Arab (kabileler arası savaşlar) hakkında ayrıntılı bilgi verir. Hz. Muhammed'in atalarından, doğumu ve peygamber oluşundan başlayarak hicretten itibaren 628 yılı sonuna kadar meydana gelen olayları kronoloji sırasıyla anlatır. İbnü'l-Esîr 302'den sonraki olaylar için eline geçen güvenilir bütün kaynakları, belgeleri, tüccar ve ulemânın sözlü rivayetlerini titizlikle incelemiş, bunları birbiriyle karşılaştırmış ve kendi değerlendirmelerini de katarak İslâm tarihi kaynaklarının mükemmel bir sentezini yapmıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî için onun dostlarından ve askerlerinden, Horasan olaylarına dair oranın ileri gelenlerinden ve Moğol istilâsı için fukaha, tüccar, elçi ve mültecilerden şifahî bilgiler almıştır.

İbnü'l-Esîr nakillerinin sağlamlığıyla tanınmış bir tarihçidir. Barthold, el-Kâmil'in neşrinden sonra müslüman Doğu'nun tarihiyle meşgul olanların sağlam bir kaynağa dayanmaya başladığını, İbnü'l-Esîr'in o zamanlar pek az görülen bir hassasiyetle malzeme topladığını ve eserinin olayların basit bir vekâyi'nâmesinden ibaret olmadığını söyler. Hadiseleri sebep-sonuç ilişkileri açısından ele alan ve bir bakıma tarih felsefesi yapan İbnü'l-Esîr, sadece bir bölgenin veya bir hânedanın değil bütün İslâm dünyasının tarihini orantılı bir şekilde yazmıştır. Bu kadar zengin doküman ve malzemeye sahip başka bir tarih kitabı yoktur. Kitap esas itibarıyla siyasî-askerî bir tarih olmakla beraber içtimaî, iktisadî, ilmî ve edebî açılardan da zengin bilgiler içerir; biyografi konusunda ise diğerlerine oranla zayıftır. İbnü'l-Esîr'in on büyük cilt halinde yazdığı *el-Kâmil*, Carl Johan Tornberg tarafından *Ibn el-Athiri, Chronicon, quod perfectissimum inscribitur* adıyla on üç cilt olarak yayımlanmıştır. *el-Kâmil*'in tamamı IX. (XV.) yüzyılda Necmeddin Târimî tarafından Farsça'ya, İran tarihiyle ilgili kısımları *Aẖbâr-ı Îrân ez el-Kâmil* adıyla yine Farsça'ya Moğol istilâsına dair kısmı Baron W. de Tiesenhausen tarafından Rusça'ya Kuzey Afrika ve Endülüs tarihiyle ilgili bölümleri Edmond Fagnan tarafından Fransızca'ya ve I. cildi komisyon, diğer ciltleri M. Beşir Eryarsoy Yunus Apaydın, Abdullah Köşe, Ahmet Ağırakça ve Abdülkerim Özaydın tarafından olmak üzere tamamı Türkçe'ye çevrilmiştir.

2. *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye*. Telif sırasında daha çok babasının verdiği haberleri esas almıştır. Eserin ilk defa, Haçlı seferleriyle ilgili bölümünün Arapça metni Baron Mac-Guckin de Slane tarafından neşre hazırlanmış, Casimir Adrien Barbier de Meynard tarafından da *Histoire des Atabegs* adıyla Fransızca'ya çevrilerek Arapça metinle birlikte yayımlanmıştır. Daha sonra Abdülkâdir Ahmed Tuleymât kitabın tamamını neşretmiştir

3. *Üsdü'l-gābe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Sahâbîlerin hayatı hakkında olup bu tür eserler arasında çok seçkin bir yere sahiptir. Eser ilk defa Mısır'da yayımlanmış daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır.
4. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. Bu eser Sem'ân'nin nisbeleri esas alarak yazdığı Kitâbü'l-Ensâb'ın, eksikleri tamamlanarak yapılmış bir ihtisarıdır. Kitabın bir bölümü ilk defa Ferdinand Wüstenfeld tarafından *Specimen el-Lobabi sive genealogiarum arabum* ismiyle 1835'te Almanya'da basılmıştır. Tamamı ise Hüsâmeddin el-Kudsî ve Mustafa Abdülvâhid tarafından yayımlanmıştır.

En küçük kardeşin ismi Nasrullah, lakabı Ziyâüddîn'dir.

Ziyâüddîn daha çok Arap Dili, Belağat vb. konularda eserler kaleme almıştır. Küçük kardeş Ziyâüddîn'in tam adı, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî şeklindedir. Hicrî 25 Şâban 558'de mîlâdî 29 Temmuz 1163'te Cizre'de doğdu. İlköğrenimini Cizre'de gören Ziyâeddin, yirmi bir yaşında iken babası ve iki kardeşiyle birlikte zamanın ilim ve kültür merkezi olan Musul'a göç etti. Tahsilini tamamladıktan sonra 587 yılında dostu Kādî el-Fâzıl'ın aracılığı ile Selâhaddîn-i Eyyûbî ile tanışıp onun hizmetine girdi. Birkaç ay yanında kaldıktan sonra Selâhaddin'in oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali onun kendi hizmetine verilmesini isteyince Selâhaddin tercihi İbnü'l-Esîr'e bıraktı. İbnü'l-Esîr de el-Melikü'l-Efdal'i tercih ederek özel kâtibi oldu. 589'da Selâhaddin'in ölümü üzerine Efdal Şam (Suriye) hükümdarı, İbnü'l-Esîr de onun veziri oldu. Şam, Kahire, Haleb, Adıyaman, Musul, Sincar şehirlerinde devlet adına önemli vazifeler deruhde etti. Musul Hükümdarı Nâsırüddin Mahmud Arslanşah tarafından divan kâtibi olarak tayin edilen İbnü'l-Esîr hayatının geri kalan kısmını burada geçirdi. Hükümdarın elçisi sıfatıyla Bağdat'ta bulunurken 29 Rebîülâhir 637'de vefat etti.

Ziyâüddîn'in günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

1. *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Bulak, Beyrut, Kahire ve Riyad'da basımları mevcuttur.
2. *el-İstidrâk fi'r-red 'alâ Risâleti İbni'd-Dehhân el-müsemmâ bi'l-Me'âhizi'l-Kindiyye mine'l-me'âni't-Tâ'iyye*
3. *el-Câmi'u'l-kebîr fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-menşûr*. Mustafa Cevâd – Cemîl Saîd tarafından 1956'a Bağdad'a basılmıştır.
4. *Resâ'il İbni'l-Esîr*. Müellifin birkaç cilt tutan edebî ve siyasî mektuplarından seçilmiş 169 risâleden oluşmaktadır. Eser Enîs el-Makdisî tarafından 1959'a Beyrutta basılmıştır. Claude Cahen ile David Samuel Margoliouth, İbnü'l-Esîr'in siyasî mektuplarına dair çalışmalar yapmıştır.
5. *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-manzûm*. Eser İbrâhim b. Ali el-Ahdeb et-Trablusî, tarafından 1880'de Beyrutta basılmıştır.

6. *el-Bedî'* (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye)
7. *Risâletü'l-ezhâr (Riyâzü'l-ezhâr)*. Çiçeklerin birbirlerine karşı övünmesini konu alan bu edebî risâle Hilâl Nâcî tarafından neşredilmiştir (Musul 1403/1983).
8. *Kifâyetü't-ţâlib fî nağdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*. Eser Nûrî Hammûdî el-Kaysî v.dğr. tarafından 1982 yılında Musul'da neşredilmiştir.
9. *el-Miftâhu'l-münşâ li-ḥadîkati'l-inşâ*. Eser Hilâl Nâcî, tarafından 1983 yılında Musul'da neşredilmiştir.
10. *el-Burhân fî 'ilmi'l-beyân* (Brockelmann, GAL, I, 358).
11. *Teressülü'l-vezîr eş-Şadr el-kebîr* (TSMK, nr. 2630).
12. *Mü'nisü'l-vaḥde*. (Köprülü Ktp., nr. 1400; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 5070).

Son söz olarak sempozyumumuza akademik çalışmalarıyla destek sunan tüm Hocalarımıza, sempozyumun düzenlenmesinde büyük katkıları olan Sayın Valimiz Birol Ekici Bey'e, Sayın Milletvekilimiz Arslan Tatar Bey'e, Sayın Belediye Başkanımız Mehmet Yarka Bey'e, TSO Başkanı Sayın Osman Geliş Bey'e, İslam Tarihi alanında mütebbahir olan ve el-Cezerî Kardeşler Sempozyumunun düzenlenmesini teklif eden Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma Hocamıza, bölümün duayenlerinden Prof. Dr. Adnan Demircan Hocamıza, Siirt Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Cemallettin Erdemci Hocamıza, Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı ve Üyelerine, Sempozyumun aksaksız bir şekilde gerçekleşmesinde katkı sunan üniversitemizin akademik ve idari personeline teşekkürlerimi sunuyorum.

Bilimle, sanatla, tarihle kalın.

Abdurrahim ALKIŞ
Şırnak Üniversitesi Rektörü

ONUR KURULU

BİROL EKİCİ (Şırnak Valisi)

Mehmet YARKA (Şırnak Belediye Başkanı)

Osman GELİŞ (Şırnak TSO Başkanı)

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ (Şırnak Üniversitesi Rektörü)

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Düzenleme Kurulu Başkanı)

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Doç. Dr. Ahmet GÜL

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Doç. Dr. Bilal ALTAN

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Doç. Dr. İsmet TUNÇ

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. AhmadALHUSSEIN

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Ahmet ÖZALP

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Fatih KARATAŞ

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Veli TATAR

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Yakup AKYÜREK

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

SEKRETARYA

Dr. Öğr. Üyesi Gülizar ARTUÇ

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Öğr. Üyesi Zeynelabidin SOYSAL

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Arş. Gör. Nesrullah BALAT

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Arş. Gör. Ayşe AYDAR

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Arş. Gör. Cihat ULU

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Arş. Gör. Delila ELÇE

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

BİLİM DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Abdülkadir MACİT

Kocaeli Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Bahattin KELEŞ

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Berat AÇIL

Boğaziçi Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Davut IŞIKDOĞAN

Dicle Üniversitesi/ Türkiye

Prof. Dr. Fevzi RENÇBER

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. George GRIGORE

Bükreş Üniversitesi/Romanya

Prof. Dr. Gülgün UYAR

Marmara Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. İbrahim BAZ

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA

Emekli Öğretim Üyesi/Türkiye

Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN

Marmara Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Jawad ALI

Koya University/Irak

Prof. Dr. Ahmet ÖZEL

Emekli Öğretim Üyesi/Türkiye

Prof. Dr. Kasım ERTAŞ

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK

Sakarya Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

İstanbul Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Mahmud KAMALOĞLU

Gürcistan Üniversitesi/Gürcistan

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Gaziantep Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Metin YIĞIT

Dicle Üniversitesi/ Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Salih BAJU

Ğardaya Üniversitesi/Cezayir

Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA

İstanbul Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Necmi DERİN

Yalova Üniversitesi/ Türkiye

Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU

Marmara Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR

Marmara Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Ali BULUT

İstanbul Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Fersad AL-OLMİRİ

Zaho Üniversitesi/Irak

Prof. Dr. Nurullah AGITOĞLU

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Pakhshan SABİR

Hamad University of Soran/Irak

Prof. Dr. Serik SEYDUMANOV

Kazakistan Ulusal Bilimler Akademisi/Kazakistan

Prof. Dr. İrşad Sami YUCA

Muş Alparslan Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Yaşar ACAT

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Ramazan ÖZMEN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Dicle Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. M. Şükrü ÖZKAN

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Atatürk Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Aydın TAŞ

Dicle Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. Abdurrahman ENSARI

Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR

Bingöl Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN

Dicle Üniversitesi/ Türkiye

Doç. Dr. Fikret ÖZÇELİK

Mardin Artuklu Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. Ayhanum ABDULATİPOVA

Dağıstan Devlet Üniversitesi/Dağıstan

Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY

Bingöl Üniversitesi/ Türkiye

Doç. Dr. Çağdaş ERTAŞ

Dicle Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. David PESTROIU

Bükreş Üniversitesi/Romanya

Doç. Dr. Halil İbrahim HANÇABAY

İstanbul Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. Ioan DURA

Constanta Üniversitesi/Romanya

Doç. Dr. İbrahim HÜSEYİNİ

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. Kalamkas ANASSOVA

Satbayev Milli Teknik Üniversitesi/Kazakistan

Doç. Dr. M. Muhdi GÜNDÜZ

Siirt Üniversitesi/ Türkiye

Doç. Dr. Ömer NAYCI

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Doç. Dr. Talip DEMİR

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Dr. Anas Mohammed Sharif TAHİR

Duhok Üniversitesi/Irak

Dr. Abdulaziz KIRANŞAL

Mardin Artuklu Üniversitesi/ Türkiye

Dr. Adam VER

Eötvös Lorand Üniversitesi/Macaristan

Dr. Ahmed ZAREER

Luminus Teknik Üniversitesi/Ürdün

Dr. M. Cabir ALTINTAŞ

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Dr. Mehmet AKTAŞ

Mardin Artuklu Üniversitesi/ Türkiye

Dr. Mehmet ALKIŞ

Dicle Üniversitesi/ Türkiye

Dr. Meiramkul ISSAYEVA

Satbayev Milli Teknik Üniversitesi/Kazakistan

Dr. Merve ARSLAN

Şırnak Üniversitesi/ Türkiye

Dr. Mesut ERZI

Muş Alpaslan Üniversitesi/ Türkiye

Dr. Mustafa YILDIZ

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Dr. Namig MAMMADOV

Ulusal Bilimler Akademisi/Azərbaycan

Dr. Nurgül ÇELEBİ

Eötvös Lorand Üniversitesi/Macaristan

Dr. Oles KULCHYNSKYI

İstanbul Üniversitesi/Türkiye

Dr. Şehmus ÜLKER

Şırnak Üniversitesi/Türkiye

Dr. Vahid GHASEMI

Lizbon Avrupa Üniversitesi/Portekiz

Dr. Valentin ILIE

Bükreş Üniversitesi/Romanya

Dr. Yusuf EMRE

Şırnak Üniversitesi/ Türkiye

Dr. Zoltan EGERESI

Kamu Hizmetleri Üniversitesi/Macaristan

KATILIMCI LİSTESİ

Prof. Dr. Adnan Demircan

İstanbul Üniversitesi, Türkiye/İstanbul

Prof. Dr. Ali Kuzudişli

Gümüşhane Üniversitesi, Türkiye/Gümüşhane

Prof. Dr. Darweesh Yousif

University of Duhok, Irak/Duhok

Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye/İstanbul

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci

Siirt Üniversitesi, Türkiye/İstanbul

Prof. Dr. Nihat Şındak

Siirt Üniversitesi, Türkiye/İstanbul

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım

Ankara Üniversitesi, Türkiye/Ankara

Prof. Dr. Fadıl Aygan

Siirt Üniversitesi, Türkiye/Siirt

Prof. Dr. Farsat Marie

University Zakho, Irak/Duhok

Prof. Dr. Farsat Yahya al-Warmaley

Zakho University, Irak

Prof. Dr. Hakeem Ahmed Mambaker

Soran University & Salahaddin University, Irak/Erbil

Prof. Dr. Hüseyin Güneş

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma

Türkiye/İstanbul

Prof. Dr. Karavan Mohammad Ahmed

University of Duhok, Irak/Duhok

Prof. Dr. Mehmet Azimli

Hitit Üniversitesi, Türkiye/Çorum

Prof. Dr. Mehmet Halil Çiçek

AYBÜ, Türkiye/Ankara

Prof. Dr. Mousa Mustafa Ibrahim

Duhok Üniversitesi, Irak/Duhok

Prof. Dr. Mustafa Özkan

AYBÜ, Türkiye/Ankara

Prof. Dr. Qader Mohammed Hasanshen

University of Salahaddin, Irak/Erbil

Prof. Dr. Shawkat A. Mohammed

Zakho Üniversitesi, Irak/Zakho

Prof. Dr. Yaşar Acat

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Prof. Dr. Ziya Polat

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye/Mardin

Doç. Dr. Mehmet Mekin Meçin

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye/Mardin

Doç. Dr. & Yüksek Lisans Öğr. Cuma Karan & Nurzen Karan

Hacı Bayram Üniversitesi & GİBTÜ, Türkiye/Gaziantep, Ankara

Doç. Dr. Abdulhalim Oflaz

Iğdır Üniversitesi, Türkiye/Iğdır

Doç. Dr. Abdulselam Yusuf

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye/Mardin

Doç. Dr. Ahmet Gül

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Doç. Dr. Ali Sevdî

Iğdır Üniversitesi, Türkiye/Iğdır

Doç. Dr. Ayşe Çekiç

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye/Mardin

Doç. Dr. Bedreddin Basuğuy

Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Bingöl

Doç. Dr. Bekir Karadağ

GİBTÜ, Türkiye/Gaziantep

Doç. Dr. Emin Cengiz

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Doç. Dr. Emine Demil

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye/Nevşehir

Doç. Dr. Fatih Karataş

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Doç. Dr. Fuat İstemi

Batman Üniversitesi, Türkiye/Batman

Doç. Dr. Mahsum Taş

Siirt Üniversitesi, Türkiye/Siirt

Doç. Dr. Mehmet Cengiz

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Doç. Dr. Mehmet Seyid Gecit

Iğdır Üniversitesi, Türkiye/Iğdır

Doç. Dr. Muhammed Muhdi Gündüz

Siirt Üniversitesi, Türkiye/Siirt

Doç. Dr. Muhammed Reşit Varol

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Doç. Dr. Recep Bilgin

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Türkiye/Hatay

Doç. Dr. Tahsin Kazan

İnönü Üniversitesi, Türkiye/Malatya

Doç. Dr. Uğur Erman

Siirt Üniversitesi, Türkiye/Siirt

Dr. Ahmad Muhammad Amin Hassan

University of Damascus, Suriye/Şam

Dr. Ahmed Shoayb

University of South Africa, South Africa/Pretoria

Dr. Anas Mohammad Sharif Tahir

Cihan University, Irak/Duhok

Dr. Hussam Anis

Siirt Üniversitesi, Türkiye/Siirt

Dr. Ilie Valentin

Bükreş Üniversitesi, Romanya/Bükreş

Dr. Mehmet Nezir Esin

GİBTÜ, Türkiye/Gaziantep

Dr. Mehmet Nuri Ayyıldız

Iğdır Üniversitesi, Türkiye/Iğdır

Dr. Mesut Kulan

Hakkari Üniversitesi, Türkiye/Hakkari

Dr. Mohsen Ibrahim Ahmed Doski

Duhok Üniversitesi, Irak/Duhok

Dr. Rahmet Koluman

MEB, Türkiye/Şırnak

Dr. Sadee Samian

Zakho Üniversitesi, Irak/Zakho

Dr. Stephen Compton

University of South Africa, ABD/Chicago

Dr. Öğr. Üyesi Abdulbaki Deniz

Şırnak Üniversitesi, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi & Y. L. Öğrencisi Yunus İbrahimoglu & Esra Güler Ayhan

Şırnak Üniversitesi & AYBÜ, Türkiye / Şırnak, Ankara

Dr. Öğr. Üyesi Abdulaziz Kıransal

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye/Mardin

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Turan

Haliç Üniversitesi, Türkiye/İstanbul

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Yapar

Şırnak İl Müftülüğü, Türkiye/Şırnak

Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Alhussein

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Gülenç

Trabzon Üniversitesi, Türkiye/Trabzon

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Özalp

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin Arvasi

Iğdır Üniversitesi, Türkiye/Iğdır

Dr. Öğr. Üyesi Emine Peköz

Iğdır Üniversitesi, Türkiye/Iğdır

Dr. Öğr. Üyesi Furkan Çelebi

Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye/Muş

Dr. Öğr. Üyesi Furkan Erbaş

Iğdır Üniversitesi, Türkiye/Iğdır

Dr. Öğr. Üyesi Gülizar Artuç

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Mehmet Altuntaş

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye/Aydın

Dr. Öğr. Üyesi Hakan Can

Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Bingöl

Dr. Öğr. Üyesi İslam Batur

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aktaş

Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye/Mardin

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Salih Gündüz

Siirt Üniversitesi, Türkiye/Siirt

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Çiçek

Bitlis Eren Üniversitesi, Türkiye/Bitlis

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sait Mecidoğlu

GİBTÜ, Türkiye/Gaziantep

Dr. Öğr. Üyesi Murat Ataman

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye/Tokat

Dr. Öğr. Üyesi Musa Demir

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Türkiye/Hatay

Dr. Öğr. Üyesi Remziye Çelik

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye/Kilis

Dr. Öğr. Üyesi Samet Şenel

Trabzon Üniversitesi, Türkiye/Trabzon

Dr. Öğr. Üyesi Şuheda Bozyel

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Öğr. Üyesi Veli Tatar

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr. Öğr. Üyesi Veysi Turun

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye/Van

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Akyürek

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Dr.-Prof. Dr. Şehmus Cankurt - Fevzi Rençber

Şırnak Üniversitesi, Türkiye/Şırnak

Öğr. Gör. Zafer Onur

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Türkiye/Gaziantep

Ar. Gör. & Dr. Yusuf Tekin & Falah Khairi Mirzo

Hakkari Üniversitesi & Ministry of Education, Türkiye/Hakkari & Irak

Ar. Gör. Mehmet Emin Demir

Selçuk Üniversitesi, Türkiye/Konya

Ar. Gör. Muhammed Ali Söylemez

Selçuk Üniversitesi, Türkiye/Konya

Ar. Gör. Recep Özpınar

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Türkiye/Bilecik

Araştırmacı Timo Roller

Almanya/Wildberg

Asist. Prof. Hamza Kaka Yaseen

Soran University & Salahaddin University, Irak/Erbil

Doktor Adayı Medine Kahraman

Batman Üniversitesi, Türkiye/Batman

Öğretmen **Adem Kaden**

MEB, Türkiye/Şırnak

Öğretmen (Emekli) Abdullah Yaşın

MEB, Türkiye/Şırnak

İÇİNDEKİLER

İBNÜ'L-EŞİR'İN <i>EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRİH</i> ADLI ESERİNDE ŞEYBÂNOĞULLARI	1
Adnan DEMİRCAN	
İZZEDDİN İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERİ'NİN EĞİTİM HAYATI	31
Ahmet ÖZALP	
KELAM VE TARİH İLŞİKİSİ: İBN ESİR ÖRNEĞİ.....	47
Cemalettin ERDEMCİ	
İZZEDDİN İBNÜ'L- ESİRİN “ <i>EL-KÂMİL Fİ'T-TARİH</i> ” ADLI ESERİNDE KURÂNÎ REFERANSLARIN İNCELENMESİ.....	60
Abdurrahman YAPAR	
EBÜ'L-HASEN İZZÜDDİN ALÎ B. MUHAMMED B. MUHAMMED EŞ-ŞEYBÂNÎ EL-CEZERÎ (öl. 630/1233) ve <i>EL-KÂMİL KİTABI</i>	74
Abdullah YAŞIN	
İZZÜDDİN İBNÜ'L-ESİR'İN HAÇLI ANLATIMI	82
Abdulkadir TURAN	
İBNÜ'L-ESİR'İN <i>EL-KÂMİL Fİ'T-TARİH</i> KİTABI İŞİĞİNDA SİYER İLMİNE BAKIŞI VE METODU.....	101
Âdem KADEN	
İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ AÇISINDAN İZZEDDİN İBNÜ'L-ESİR'İN NÜREDDİN ZENGİ ANLATIMI: ADALET, KAMU HİZMETİ VE HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ	112
Bekir KARADAĞ	
İBNÜ'L ESİR'E (öl. 630/1233) GÖRE SELÂHÂDDİN-İ EYYÜBÎ'NİN HAÇLILARLA MÜCADELESİ VE KUDÜS'ÜN FETHİ	123
Cuma KARAN	
Nurzen KARAN	
SEM'ÂNÎ'NİN <i>EL-ENSÂB</i> 'I İLE İBNÜ'L-ESİR'İN <i>EL-LUBÂB</i> 'I ARASINDA METODOLOJİK BİR MUKAYESE: İHTİSAR, TASHİH VE ZEYL MANTIĞI.....	146
Emine DEMİL	

EL-KÂMİL'DE PEYGAMBER SONRASI İHTİLAFLARIN TASVİRİ	168

*Fevzi RENÇBER
Şehmus CANKURT*

İZZÜDDİN İBNÜ'L-ESİR'İN (öl. 630/1233) EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRİH ADLI ESERİNİN, FÂTİMİLER'İN MAĞRİB DÖNEMİ (KURULUŞ VE YÜKSELME) SİYASÎ VE ASKERÎ FAALİYETLERİ HAKKINDAKİ KAYNAK DEĞERİ	189

Furkan ERBAŞ

İBNÜ'L-ESİR VE EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRİH ADLI ESERİNİN HAÇLI SEFERLERİ TARİH YAZIMINDAKİ ÖNEMİ	200

Hacı Mehmet ALTUNTAŞ

İBNÜ'L-ESİR'İN EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRİH ADLI ESERİNDE TÛRANŞÂH PORTRESİ: YEMENLİ KAYNAKLARLA MUKAYESELİ BİR ANALİZ	223

Hakan CAN

İBNÜ'L-ESİR'DE MOĞOL ALGISI: BİR TRAVMANIN ANATOMİSİ	242

Hanifi ŞAHİN

İBNÜ'L-ESİR'İN EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRİH ADLI ESERİNDE YÛSUF B. TÂŞFÎN VE DÖNEMİNE DAİR AKTARDIKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ	269

Mehmet Emin DEMİR

TARİH KAYNAKLARINDA NÜBÜVVET SİLSİLESİYLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ZAMAN TASAVVURU VE TARİHİN BAŞLANGICI: İBNÜ'L-ESİR'İN EL-KÂMİL ESERİ ÖRNEĞİ	282

Fadıl AYGAN

İBNÜ'L-ESİR'İN EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRİH'İNDE HİCRET ÖNCESİ OLAYLARIN KUR'ÂN ÂYETLERİYLE YORUMU: TEFSİR VE SİYER İLİŞKİSİ	294

Mehmet Seyid GECİT

İBNÜ'L-ESİR'İN EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRİH ADLI ESERİNDE SURIYE BÂTİNİLERİ (HAŞHAŞİLER) VE FAALİYETLERİ	323

Musa DEMİR

İBNÜ'L-ESİR'İN TARİHÇİ OLUŞUNDA ETKİLİ OLAN FAKTÖRLER ÜZERİNE	331

Mustafa ÖZKAN

ÛSDÜ'L-ĞÂBE FÎ MA'RİFETİ'S-SAHÂBE'DE KADIN SAHÂBİLER VE SOSYAL STATÜLER	336

Remziye ÇELİK

ÜSDÜ'L-GÂBE FÎ MA'RÎFETİ'S-SAHÂBE'DE KADIN SAHABİLERİN PORTRERİ	354

Veysi TURUN

UNIQUENESS AND CONTEMPORARY

RELEVANCE IN IBN AL-ATHİR 'S CHRONICLES	377

Valentin ILLIE

IBN AL-ATHİR'S USD AL-GHĀBAH: A SCHOLARLY CONTRIBUTION TO THE LEGACY OF THE PROPHET'S COMPANIONS AND ISLAMIC HISTORIOGRAPHY

408

Shoayb AHMED

THREE BROTHERS AND A TWIN AT CUDİ DAĞI

ALI IBN AL-ATHIR AND KING SENNACHERIB:

THEIR LIVES, PERSPECTIVES, AND PRESENCE IN CİZRE.....	428

Timo ROLLER

مقتطفات من الجوانب الاقتصادية في كتاب الكامل في التاريخ

لعز الدين ابن الأثير الجزري المتوفى سنة 630هـ.....	438

أحمد محمد أمين حسن

ابن الاثير الجزري مصدراً لحملات عماد الدين زكي على

قلاع منطقة الجزيرة وبلاد هكاري (521 - 541هـ / 1127 - 1146م).....	485

درويش يوسف حسن

ابن الأثير مؤرخاً للامارة الحسنية الكردية دراسة تحليلية.....	517

فرست مرعي إسماعيل

ابن الاثير الجزري (ت630هـ/1232م) مؤرخاً للدولة المروانية الكردية

دراسة تحليلية من تأسيس الدولة الى نهاية عصر نصرالدولة المرواني.....	531

كرفان محمد احمد

الذاتية والموضوعية عند علي بن محمد ابن الاثير كمؤرخ عن قيام

الدولة الايوبية (دراسة تحليلية مقارنة).....	645

موسى مصطفى ابراهيم

قلاع جزيرة ابن عمرو ماردين في كتاب (الكامل في التاريخ)

لابن الاثير الجزري دراسة تاريخية تحليلية.....	570

قادر محمد حسن

مساهمة ابن الأثير الجزري في توثيق الجوانب السياسية والعسكرية للدولة الأيوبية.....	589

شوكت عارف محمد الاتروشي

سنن الله في الكون من خلال كتاب: الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري 611
عبد السلام يوسف

د.سميان عبدالخالق سعدي 623
ابن الاثير سيرته وحياته

İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERÎ KARDEŞLER
MECDÜDDÎN EL-MÜBÂREK İBNÜ'L-ESİR
ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESİR

MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESİR'İN ŞÂFÎ'NİN *MÜSNED*'İNE YAPTIĞI
EŞ-ŞÂFÎ İSİMLİ ŞERHTE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEM (ABDEST BAHSİ ÖRNEĞİ) 637
Abdülbaki DENİZ

ARAP DİLİNDE İDĞAM OLGUSU (MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESİR ÖRNEĞİ)
THE PHENOMENON OF IDGHAM IN THE ARABIC LANGUAGE
(THE CASE OF MAJDDUDDIN IBN AL-ATHIR) 647
Bünyamin ARVASI

MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESİR'İN *EL-MURASSA'* ADLI ESERİNDE
KLASİK ARAP KÜLTÜRÜNÜN BİR YANSIMASI OLARAK HAYVAN KÜNYELERİ 661
Emin CENGİZ

EN-NİHÂYE'DE MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESİR'İN FİKHÎ YAKLAŞIMLARI 679
Fatih KARATAŞ

İBNÜ'L-ESİR'DEN (öl. 606/1210) İMÂM ŞÂFÎ'YE BİR FİKİH GÜZELLEMEŚİ:
"EŞ-ŞÂFÎ FÎ ŞERHİ *MÜSNEDİ*'Ş-ŞÂFÎ" ÖZELİNDE 697
Mehmet CENGİZ

İBNU'L- ESİR'İN *CÂMÎ'U'L-UŞÛL Lİ-EHÂDİŞİ'R-RESÛL* ESERİNİN
*KİTÂBU'T-Tefsîr*İNDE TEFSİR USULÜ VE KUR'AN İLİMLERİ 714
Ahmet GÜL

MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESİR'İN TAZİYE YEMEKLERİ
HUSUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ VE BU BAĞLAMDA
ŞIRNAK YÖRESİNDEKİ UYGULAMALARIN FİKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 723
Mesut KULAN

İBNÜ'L-ESİR'İN EN-NİHÂYE ADLI ESERİNDE
ŞEMÂİL RİVAYETLERİNDEKİ GARİB LAFIZLARIN ANLAM ANALİZİ 732
Rahmet KOLUMAN

CÂMÎ'U'L-UŞÛL'ÜN "MEBÂDÎ" BÖLÜMÜ BAĞLAMINDA İBNÜ'L-ESÎR'İN CERH VE TA'DÎL GELENEĞİNE KATKISI.....	751
	<i>Recep BİLGİN</i>
MECDÜDDİN İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ'NİN HAYATI VE EL-MUHTÂR MİN MENÂKİBİ'L-AHYÂR ADLI ESERİ.....	765
	<i>Mehmet Salih GÜNDÜZ</i>
İBNÜ'L-ESÎR'İN CÂMÎ'U'L-USÛL Lİ-EHÂDİSSİ'R-RESÛL ADLI ESERİNDE TIPLA İLGİLİ ZİKRETTİĞİ HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	783
	<i>Tahsin KAZAN</i>
MECDÜDDİN İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ'NİN CERH VE TA'DÎL ANLAYIŞI (CÂMÎ'U'L-USÛL ADLI ESERİ ÖZELİNDE)	797
	<i>Uğur ERMAN</i>
KÂSİM B. SELLÂM'IN GARÎBU'L-HADÎS ESERİ İLE İBNÜ'L-ESÎR'İN EN-NİHÂYE FÎ GARÎBİ'L-HADÎS İSİMLİ ESERİ ARASINDA BİR MUKAYESE.....	822
	<i>Veli TATAR</i>
مجد الدین ابن الأثیر وكتابه البديع في علم العربيّة (544. 606) أحمد الحسين . جامعة شرناق	836
	<i>أحمد الحسين . جامعة شرناق</i>
القيمة العلمية لكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لابن الأثير الجزري ت 606هـ / 1150م -) وأثره في شروح الحديث النبوي	849
	<i>فرست عبد الله يحيى الورميلي</i>
مجد الدين ابن الأثير وصنعتة الحديثية بين الرواية والدراية MECDÜDDİN İBNÜ'L-ESÎR'İN HADİSÇİLİK SANATI: RİVAYET VE DİRAYET ARASINDA.....	871
	<i>حسام أنيس</i>
..... 886 منهج المبارك بن الأثير الجزري في إيراد المسائل الفقهية في كتابه: النهاية في غريب الحديث والأثر Muhammed Reşit VAROL	886
	<i>Muhammed Reşit VAROL</i>
منهجُ ابنِ الأثيرِ في تصنيفِ وترتيبِ علومِ الحديثِ من خلالِ مُقدِّمةِ جامعِ الأصول İBNÜ'L-ESÎR'İN CÂMÎ'U'L-UŞÛL MUKADDİMESİNDE HADİS TÜRLERİNİ TASNİF VE TERTİP METODU	900
	<i>Muhammed Sait MECİDOĞLU</i>

İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERÎ KARDEŞLER
ZİYÂÜDDİN İBNÜ'L-ESİR

CİZRE'NİN TARİHİ COĞRAFYASI VEYA

İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERÎ ZAMANINDA CİZRE ŞEHİRİ 913

Hüseyin GÜNEŞ

BATI KAYNAKLARINDA İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERÎ KARDEŞLER VE ESERLERİ..... 936

Sabri ÇAP

İBNÜ'L-ESİR'İN DİL EĞİTİM YÖNTEMİ

-EL-MESELÜ'S-SÂİR FÎ EDEBÎ'L-KÂTİB VE'Ş-ŞÂİR ESERİ ÇERÇEVESİNDE- 957

Abdulmutalip ARPA

ZİYÂÜDDİN İBNÜ'L-ESİR'İN EL-MESELÜ'S-SÂİR'İ

BAĞLAMINDA ARAP BELÂGATİ ANLAYIŞI..... 969

Ali SEVDİ

ZİYÂÜDDİN İBNÜ'L-ESİR'İN EL-CÂMÎ'U'L-KEBİR'İNDE

LAFİZ-ANLAM İLİŞKİSİ: ANLAM MERKEZLİ BELÂGAT ANLAYIŞI..... 979

İslam BATUR

ZİYÂEDDİN İBNÜ'L-ESİR'İN EL-MESELÜ'S-SÂİR

ADLI ESERİNDE ARAP GRAMERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ 988

Mahsum TAŞ

EL-CEZERÎ KARDEŞLER VE ARAP DİLİYLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI..... 1009

Mehmet Nezir ESİN

EDEBÎ ELEŞTİRİ ÖLÇÜTÜ OLARAK ZEVK:

ZİYÂÜDDİN İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERÎ'DE ZEVK-İ SELİMİN

İŞLEVİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 1026

Muhammed Ali SÖYLEMEZ

HOW TO EXCEL AS A SCRIBE THIRTEENTH-CENTURY WRITING

ADVICE FROM DİYÂ' AL-DİN İBN AL-ATHİR..... 1044

Stephen COMPTON

منهج ابن الأثير في تناول الموضوعات البلاغية من خلال كتاب المثل السائر 1054

محمد خليل جيجك

İBNÜ'L-EŞÎR'İN *EL-KÂMİL FÎ'T-TÂRÎH* ADLI ESERİNDE ŞEYBÂNOĞULLARI

Adnan DEMİRCAN*

Giriş

İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali İbnü'l-Eşîr Ebü'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî'nin² mensup olduğu Şeybânoğulları, el-Cezîre bölgesinin tarihinde önemli bir yere sahip kabilelerin başında gelmektedir. Kabile, Adnânîlerin önemli kollarından Rebîa'nın alt kabilelerinden Bekr b. Vâil'in kollarından biridir. Rebîa, Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureys kabilesinin bağlı olduğu Mudar ile ataları Nizâr b. Me'ad'ta birleşir. Şeybânoğulları zamanla Zühl b. Şeybân, Sedûs b. Şeybân, Muhallim b. Zühl b. Şeybân, Mâzin b. Mâlik b. Şa'b b. Ali b. Bekr b. Vâil gibi bazı batınlara ayrılmıştır.³

Muhammedîlerin bir kısmı Ömerli-Midyat arasındaki bölgede bulunan yirmiden fazla köyde yaşamaktadırlar. Ayrıca bölgedeki diğer bazı yerleşim yerlerine de yerleşmişlerdir. Erken dönem kaynaklarda Muhammedî/ Muhallemî nispesine rastlıyoruz.

İbnü'l-Eşîr, Muhammedî nispesinin farklı kullanımlarına yer vermektedir. Kelimeyi Muhammedî şeklinde harekeledikten sonra şu açıklamalarda bulunmaktadır:

1. Muhammedî b. Temîm. Bu nispeyle tanınan Ca'fer b. Şalt el-Muhammedî, İkrime'den rivayet nakletmiş; ondan da Muhammed b. Rebîa rivayet nakletmiştir.⁴
2. Muhammedî b. Zühl b. Şeybân b. Şa'lebe b. Ukâbe b. Şa'b b. Ali b. Bekr b. Vâil, Şeybânoğullarının bir boyudur. Hemmâm b. Yahyâ b. Dînâr el-Muhammedî onlardandır.⁵

Bekr b. Vâil, geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Şeybânoğulları Cezîre bölgesine gelmeden önce Arabistan'ın bazı bölgelerine yayılmıştı. Özellikle Tihâme, Yemâme ve Bahreyn'de göçebe olarak yaşıyorlardı. Daha

1 Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-9290-0780, adnandemircan@gmail.com, Türkiye/İstanbul.

2 ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/129; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (Kahire: I-XVIII, Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 16/257.

3 İbn 'Abdîlber, *el-İnbâh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1985), 87.

4 İbnü'l-Eşîr, *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrut: Dâru Şâdir), 174.

5 İbnü'l-Eşîr, *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, 174-175. Krş. es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 5/216; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs* (Dâru'l-Fikr, 1424), 16/171.

sonra Irak bölgesine gittiler. Irak'ta Basra ve Kûfe, Bekrîlerin ikamet ettikleri dolayısıyla Şeybânîlerin de yerleştikleri yerlerdendi. Musul ve Cezîre, önemli durakları oldu. Burada özellikle Cezîre'nin dağlık bölgesinde göçebe olarak yayıldılar. Daha sonraları Horasan bölgesine kadar yayıldıkları müşahede edilmektedir. Yaşadıkları bölgelerde farklı kabilelerle inişli çıkışlı ilişkileri olmuştur.

Şeybânîlerin önemli bedevi kabilelerinden olduğunu, bedevilik hayatının gerektirdiği sosyal ve siyasî ilişkileriyle dikkat çektiklerini söylemek gerekir. Arap kabilesinin varlığını ve kimliğini devam ettirmesinin ön koşulu güçlü olmasıdır. Güçlü olmayan bir kabilenin hem varlığını sürdürmesi hem de diğer kabile ve boylarla rekabet etmesi mümkün değildir. Şeybânoğulları, Bekr b. Vâil içinde bu yönüyle temayüz etmiş olan boylardan biridir.

İzzüddîn Ebü'l-Hasan İbnü'l-Eşîr, Cizre'de doğmuş; babası tarafından kardeşleriyle birlikte Musul'a götürülerek eğitimlerine burada devam etmişlerdir. Bu dönemde Musul ve çevresi, bölge halkının yoğun ilişki içinde olduğu yerlerden biridir.

1. Şeybânîler ve Eyyâmü'l-Arab

İslâm öncesi Arap Tarihi açısından önemli olan kabile savaşları Arap hafızasında geniş bir yer işgal etmekte, aynı zamanda şiirin de önemli konularından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Arapların Eyyâm hafızası aynı zamanda İslâm'ın Araplar arasında yayılmasından sonraki gelişmelerde de yönlendirici olmuştur. Öte yandan bu hafıza, kabile kimliğinin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

İbnü'l-Eşîr, Şeybânoğullarının İslâm'dan önce taraf oldukları savaşlar hakkında özet, ancak önemli bilgiler vermektedir. Eyyâmü'l-Arab ile ilgili malumatın önemli bir kısmını Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) eserlerinden nakletmektedir. İbnü'l-Eşîr'in kitabının h. 302 yılına kadarki kısmını Taberî'den özetlediği şeklinde kabul gören bir görüş vardır.⁶ Burada ele aldığımız Şeybânîlerin İslâm öncesinde dâhil oldukları savaşlar açısından bakıldığında İbnü'l-Eşîr'de Eyyâmü'l-Arab'la ilgili daha teferruatlı malumat bulunduğu, Taberî'de yer verilmeyen olaylara ve malumata yer verildiği görülmektedir.

6 "Müellif, 302 (915) yılına kadarki olayları yazarken Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* ünü esas almış; kitabını bu eserdeki senetleri ve zayıf rivayetleri çıkarmak, gerekli gördüğü durumlarda açıklama yapmak ve onun yer vermediği olayları eklemek suretiyle tamamlamıştır." (Abdülkerim Özaydın, "el-Kâmil", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kamil--ibnul-esir> (09.09.2025)).

1.1. Zû Kâr Savaşı

Şeybânîlerle Sâsânî Kisrası Hüsrev Pervîz'i karşı karşıya getiren önemli gelişme Hîre Emiri Nu'mân b. Münzir arasında ortaya çıkan sorunlar oldu. Kisra, Nu'mân'dan kendisine Arap kızları göndermesini istedi. Ancak Nu'mân isteğini yerine getirmedi. Buna hiddetlenen Kisra, bir süre sonra Nu'mân'ı yanına çağırdı. Nu'mân, kendisine destek olmaları için Tay kabilesine gitti. Bu kabileden evli olduğu için onların destek verebileceklerini umuyordu. Ancak Kisra'dan korktukları için talebine müspet cevap vermediler.⁷ Nu'mân diğer kabilelerden de destek istedi, ancak çağrılarına olumlu yanıt alamadı. Nihayet Zû Kâr'da bulunan Şeybânîlere gitti. Burada kabilenin ileri gelenlerinden Hâni b. Mesûd b. Âmir b. Amr eş-Şeybânî ile görüştü. Bu sırada Rebîa kabilesinin liderliği Zû'l-Ceddeyn boyundan Qays b. Mesûd b. Qays b. Hâlid b. Zû'l-Ceddeyn'in elindeydi. Kisra, Übülle'nin gelirlerini Qays b. Mesûd'a tahsis etmişti. Bu sebeple Nu'mân ailesini ve mallarını Qays'a değil Hâni'ye emanet olarak bırakmayı uygun gördü. Bundan sonra Kisra'nın yanına gitti. Kisra, onu zincire vurdurdu. Nu'mân bir süre sonra vebaya yakalanarak öldü.⁸

Nu'mân'ın ölümünden sonra Kisra onun hâkimiyeti altındaki Hîre ve diğer yerlerin yönetimini İyâs b. Qabîsa et-Tâî'ye verdi. Kisra, İyâs'tan Nu'mân'ın terekisini bir araya getirip kendisine göndermesini istedi. İyâs da Hâni b. Mesûd eş-Şeybânî'ye haber göndererek Nu'mân'ın kendisine emanet olarak bıraktıkları malları göndermesini istedi. Ancak Hâni bu talebi yerine getirmedi. Haber Kisra'ya ulaştığında Kisra'nın yanında Nu'mân b. Zur'a et-Tağlibî vardı. Nu'mân b. Zur'a, Bekrîlerin ortadan kaldırılmasını istiyordu. Bunun için Kisra'ya havaların ısınacağı zamana kadar beklemelerini, Şeybânîlerin o zaman Zû Kâr suyuna gideceklerini o sırada onlara saldırmasını tavsiye etti. Zamanı gelip Şeybânîler göç edince Kisra Nu'mân b. Zur'a'yı onlara elçi olarak göndererek teslim olma, yurtlarını terk etme veya savaşma seçeneklerinden birisini seçmelerini istedi. Yaptıkları istişareler sonucunda savaşmaya karar verdiler. Bunun üzerine Kisra onlara karşı İyâs b. Qabîsa et-Tâî komutasında İyâd ve Tağlib gibi bazı Arap kabilelerinin ve Fârisîlerin yer aldığı bir ordu gönderdi. Qays b. Mesûd da bu orduya katılmıştı. Onun isteği üzerine Hâni b. Mesûd, Nu'mân'ın kendisine emanet olarak bıraktığı zırhları Qays'ın adamlarına dağıttı.⁹

7 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 1/441-442.

8 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/441.

9 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/442.

Sâsânîlerin ordusu yaklaşıncâ Hâni b. Mesûd, Bekroğullarına bu orduya karşı koyamayacaklarını söyleyerek çöle çekilmelerini tavsiye etti. Bunun üzerine yerlerinden ayrılarak çöle çekilmeye başladılar. Hanzale b. Şa'lebe el-İclî, ona muhalefet ederek kendilerini tehlikeye attığını söyledi ve çöle gidenleri geri çağırdı. Bekroğullarıyla İcloğulları, kendilerine on beş gün yetecek suyu stok ederek Sâsânî ordusuyla savaşp onları hezimete uğrattılar.¹⁰

Sâsânî ordusu, susuzluk tehlikesiyle karşı karşıya kalarak Zû Kâr kumluğuna çekildiler. Bu arada Şeybânoğullarıyla irtibata geçen İyâd kabilesi Sâsânîlerle birlikte kalıp savaş başladıktan sonra cepheyi terk etmek üzere onlarla anlaştılar.¹¹

İranlı komutan Hâmerz, er dileyerek meydana çıktı. Bürd b. Hâriş el-Yeşkürî mübariz olarak çıkıp onu öldürdü.¹² Bekroğulları, bu savaşta önemli bir başarı elde ettiler.

Şeybânoğullarının Sâsânîlerle sorun yaşamalarına sebep olan başka bazı gelişmelerden bahsedilir. Şeybânîler, Irak'ta yaşayan önemli kabilelerden biridir. Sâsânîler, Kısra Behrâm b. Sâbûr zamanında Arapların yaşadıkları bölgenin başına İmru'ül-Ğays b. Amr b. İmru'ül-Ğays'ı getirdi. Yirmi beş yıl görevde kalan İmru'ül-Ğays'ın ölümünden sonra onun yerine oğlu Nu'mân getirildi. Nu'mân'ın annesi Şakîka bt. Ebî Rebîa b. Zühl b. Şeybân idi.¹³ Şakîka'nın oğlu Nu'mân, Himyer Tubba'sının Hâriş b. Amr komutasında Hîre'ye gönderdiği ordu tarafından öldürüldü.¹⁴ Dolayısıyla Şeybânîlerin yeğeniydi. Nu'mân uzun süre görevde kalıp birçok savaşlar yapmış; ancak daha sonra dünyayı terk ederek inzivaya çekilmiş ve kendisinden haber alınamamıştı.¹⁵

1.2. Beredân Savaşı

Şam bölgesine hâkim olan Kudâa'nın Selîhoğulları boyundan Ziyâd b. Hebûle, Necid ve Irak civarına hâkim olan Âkilü'l-Mürâr lakabıyla bilinen Hucr b. Amr b. Muâviye b. Hâriş el-Kindî'ye baskın düzenledi. Hucr b. Amr, bu sırada Kinde ve Rebîa kabilelerinden oluşan ordusuyla Bahreyn bölgesine baskın düzenlediği için birçok aile esir alınarak götürüldü. Esirler arasında Zâlim b. Vehb b. Hâriş b. Muâviye'nin kızı Hind de vardı. Hucr b. Amr, gelişmelerden haberdar olur olmaz geri dönerek

10 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/442.

11 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/443.

12 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/443.

13 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/365. Krş. eṭ-Ṭaberî, *et-Târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407 H), 2/65.

14 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/374.

15 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/366.

Ziyâd b. Hebûle'nin peşine düştü. Hıcr b. Amr'ın yanında Avf b. Muḥallim b. Zühl b. Şeybân ile Amr b. Ebî Rebîa b. Zühl b. Şeybân gibi kişiler de vardı. Beredân'da Ziyâd b. Hebûle'ye yetiştiler. Avf b. Muḥallim ile Ziyâd b. Hebûle arasında eskiden yakınlık vardı. Avf b. Muḥallim, Ziyâd'tan karısı Ümâme'yi serbest bırakmasını istedi. Ziyâd, Ümâme'yi kocası Avf'a verdi. Ancak kadın hamileydi. Bir süre sonra bir kız çocuğu doğurdu.¹⁶ Avf bu kızı diri diri gömerek öldürmek istedi. Ancak Amr b. Ebî Rebîa onu kendisine bağışlamasını istedi. Hâriş b. Amr b. Hıcr Âkilü'l-Mürâr, Ümmü Ünâs denen bu kızla evlendi ve ondan Amr adlı oğlu dünyaya geldi. Amr b. Ebî Rebîa, el konulan develerinin kendisine iade edilmesini istedi. Ziyâd onları Amr'a iade etti.¹⁷ Ziyâd ve adamları hakkında istihbarî bilgi toplayan Hıcr harekete geçerek Ziyâd'a saldırdı. Ziyâd büyük bir yenilgiye uğradı ve savaşta öldürüldü.¹⁸

1.3. Hâzâz Vakası

Bir Yemen melikinin elinde Muḍar, Rebîa ve Qudâa kabilesinden esirler vardı. Esirlerin serbest bırakılması için Me'adoğullarının ileri gelenlerinden Sedûs b. Şeybân b. Zühl b. Şa'lebe, Avf b. Muḥallim b. Zühl b. Şeybân, Avf b. Amr b. Cüşem b. Rebîa b. Zeyd Menât b. Âmir ed-Dihyân ve Cüşem b. Zühl b. Hilâl b. Rebîa b. Zeyd Menât b. Âmir ed-Dihyân gibi kişilerin aralarında olduğu bir heyet Yemen melikiyle görüşmeye gittiler. Esirler arasında Behrâ kabilesinden Ubeyd b. Qurâd isimli bir şair de vardı. Kendisinin de serbest bırakılması için melikle konuşmalarını rica etti. Melik, hem esirlerini hem de Ubeyd b. Qurâd el-Behrâvî'yi serbest bıraktı. Ancak melik, heyettekilerin bir kısmını mensup oldukları kabilelerin liderlerinin yanına gelerek kendisine itaat etmelerini sağlamak amacıyla rehin tuttu. İtaat etmek üzere yanına gitmemeleri halinde rehineleri öldürecekti. Kabilelerine dönenler olanları anlatınca Küleyb b. Rebîa, kendisine destek olan kabilelerle birlikte harekete geçti. Öncü birliklerinin başına Seffâh et-Tağlibî adıyla maruf Seleme b. Hâlid b. Ka'b b. Züheyr b. Teym b. Üsâme b. Mâlik b. Bekr b. Hubeyb b. Tağlibî'i görevlendirdi. Rebîa'nın toplanıp harekete geçtiğini öğrenen Mezhic kabilesi de Yemenli kabilelere çağrıda bulunarak onları topladılar. Hâzâz Dağı'nda taraflar arasında meydana gelen savaşta Mezhicliler ağır bir yenilgiye uğradılar.¹⁹

16 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/458.

17 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/459. Krş. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müşennâ, *Kitâbü Eyyâmî'l-'Arab Qable'l-İslâm* (Bağdat: Dâru'l-Cahiz, 1976), 385-396.

18 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/459-460.

19 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/470-471. Krş. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müşennâ, *Kitâbü Eyyâmî'l-'Arab Qable'l-İslâm*, 379-383.

1.4. Bekr ve Tağlib Arasında Meydana Gelen Savaşlar

Vâil b. Hınb b. Efşâ b. Du'mî b. Cedîle b. Esed b. Rebîa b. Nizâr b. Me'ad b. Adnân'ın²⁰ çocukları olan Bekr ve Tağlib kabileleri Rebîa'nın kardeş iki kabilesi olmasına rağmen aralarında ihtilaflar ve savaşlar meydana gelmiştir. İbnü'l-Eşîr, kitabında bunlarla ilgili bilgiler vermektedir.

İki kardeş kabile arasında meydana gelen savaşların sebebi Küleyb b. Rebîa'nın öldürülmesi oldu. Küleyb'in adı ve şeceresi şöyle verilmektedir: Vâil (Küleyb) b. Rebîa b. Hâriş b. Züheyr b. Cüşem b. Bekr b. Hübeyb b. Amr b. Ganm b. Tağlib. Küleyb (Köpekçik), onun lakabıdır.²¹

Yukarıda anlattığımız Hâzâz Savaşı'nda Rebîa'nın komutanı olan Küleyb, bu savaşta başarıyla sebebiyle büyük bir nüfuz elde etmişti. Me'ad kabilesinin muhtelif boylarına mensup olan Araplar, Yemen melikinin tacını ona vererek kendisine vergi vermeye başladılar. Küleyb güçlenince bir süre sonra gücün verdiği kibre ve gurura kapılarak insanlara zulmetmeye başladı. Küleyb, Mürre b. Şeybân b. Şa'lebe'nin kızı ve Cessâs b. Mürre'nin kız kardeşi Celîle ile evliydi.²²

Küleyb, baharın başında Âliye'nin bir bölümünü himâ (koruması altında bölge) olarak ilan etmişti. Sa'd b. Şümeys b. Tavk el-Cermî, Temîmli Münkız'ın kızı ve Cessâs b. Mürre'nin teyzesi Besûs'a²³ mücavir olmuştu. Sa'd b. Şümeys'in Serâb adlı devesi Cessâs b. Mürre'nin develeriyle birlikte otliyordu. Bir gün Küleyb, develerinin otladığı bölgeye giderek onları kontrol etmek istedi. Kendi develeri Cessâs'ın develeriyle birlikte otliyordu. Küleyb'in gözü Sa'd b. Şümeys'in devesi Serâb'a takıldı. Deveyi sorunca Cessâs, mücavirleri Sa'd b. Şümeys'in devesi olduğunu söyledi. Bunun üzerine Küleyb, devenin himâsına bir daha girmemesini istedi. Cessâs da bu devenin kendi develerinin otladığı yerde otlayacağını söyledi. Kayınbiraderi Cessâs'ın bu hoşnut olmadığı çıkışı üzerine devenin bir daha himâsında otladığını görmesi halinde onu öldüreceğini ifade etti. Buna karşılık Cessâs da bu durumda kendisinin de onu öldüreceğini söyledi.²⁴

Bir süre sonra Küleyb himâsına gidip Serâb adlı devenin orada otladığını görünce memesinden nişan alarak ona ok attı. Deve böğürerek sahibinin yanına koşup yere yığıldı. Sa'd b. Şümeys ve onu himaye eden

²⁰ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/472.

²¹ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/472.

²² İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/473.

²³ Besûs'un adına nispetle "Besûs Savaşları" adı verilen bu savaş aralıklarıyla kırk yıl kadar devam etmiştir (Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyyamul-arab> (05.10.2025)).

²⁴ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/473-474.

Besûs'un bağırsı ve feryatlarını işiten Cessâs, Küleyb'i öldürmeye karar verdi. Nihayet onu takip ederek fırsat yakalayınca öldürdü. Cessâs yanında bulunan Amr b. Hâriş b. Zühl b. Şeybân'a, cesedinin yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmaması için üzerini taşlarla örtmesini söyledi.²⁵

Küleyb'in kardeşi Mühelhil, kabilesini toplayarak bazı kişileri elçi olarak Şeybânoğullarına gönderdi. Elçiler Mürre b. Zühl b. Şeybân'a giderek ondan aşağıdaki dört koşuldan birisini kabul etmesini istediler:

1. Küleyb'in dirilmesi,
2. (veya) öldürülmesi için Cessâs'ın kendilerine teslim edilmesi,
3. (veya) Cessâs'a denk olan kardeşi Hemmâm'ın kendilerine teslim edilmesi,
4. (veya) Mürre'nin teslim olması.

Mürre ise onlara Cessâs, Hemmâm ve kendisi dışında oğullarından birisini kısas edilmek üzere teslim etmeyi ya da diyet olarak kara gözlü kızıl tüylü bin deve vermeyi teklif etti. Ancak bu önerilerini kabul etmediler.²⁶

Şeybânoğulları Mürre'yi desteklerken Bekroğullarının diğer kolları bu gelişmede taraf olmak istemediler.

Şeybânoğulları ile Tağlib arasında meydana gelen ilk savaş Uneyze²⁷ Savaşı'dır. Kuvvetleri birbirlerine denk olan taraflar bu savaşta birbirlerine üstünlük sağlayamadılar.²⁸

İki taraf, bir süre sonra Nihi Suyu başında karşılaştılar. Şeybânoğulları burada konaklamışlardı. Nihi Savaşı'nın taraflar arasında meydana gelen ilk savaş olduğu da söylenir. Bu savaşta Tağliboğullarının başında Mühelhil, Şeybânoğullarının başında ise Hâriş b. Mürre vardı. Savaşta Şeybânoğulları gâlip geldiler. Bu savaşta Mürreoğullarından kimse öldürülmedi.²⁹

Taraflar tekrar Zenâib denilen yerde karşı karşıya geldiler. Aralarında meydana gelen en büyük savaş buydu. Zenâib Savaşı'nda Tağliboğulları galip gelerek Bekroğullarından birçok kişiyi öldürdüler. Savaşta Hevfezân ve Ma'n b. Zâide'nin dedesi Şerâhîl b. Mürre b. Hemmâm b. Zühl b. Şeybân, Hâriş b. Mürre b. Zühl b. Şeybân, Zühl b. Sa'lebeoğullarından Amr b. Sedûs b. Şeybân b. Zühl ve Bekr'in liderlerinden başkaları öldürüldü.³⁰

25 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/474.

26 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/478-479.

27 Fülce yakınlarında bir yerdir (İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/479).

28 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/479.

29 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/480.

30 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/480.

Bundan sonra taraflar Vâridât Savaşı'nda karşılaştılar. Çok şiddetli geçen bu savaşta Tağliboğulları galip gelerek Bekroğullarından birçok kişiyi öldürdüler. Savaşta Cessâs'ın anne-baba bir kardeşi olan Hem-mâm da öldürülenler arasındaydı. Onun daha sonra öldürüldüğü de söylenir.³¹

Taglib, Küleyb'in intikamını almak için Cessâs'ı ısrarla takip ediyordu. Mürre, onun Şam bölgesindeki dayılarının yanına gitmesini istedi. Cessâs karşı çıksa da Mürre'nin ısrarıyla beş kişiyle birlikte gizlice yola çıktı. Bundan haberdar olan Mühelhil, Ebû Nüveyre'nin komutasında otuz kişilik bir müfreze gönderdi. Bunlar Cessâs'a yetiştiler. Aralarında meydana gelen çatışmada iki adamı hariç Ebû Nüveyre ve yanındakiler öldürüldü. Bu arada ağır yaralanan Cessâs da öldü. Cessâs'ın yanındaki-lerden iki kişi kurtulmuştu.³²

İbnü'l-Eşîr yukarıdaki olayı anlattıktan sonra Cessâs'ın öldürülmesiyle ilgili başka bir hikâye de anlatır. Buna göre Cessâs'ın Küleyb'le evli olan kız kardeşi Celîle Küleyb'in öldürülmesinden sonra kabilesine dönmüştü. O sırada hamile olan Celîle Hicris adını verdiği bir erkek çocuk doğurdu. Cessâs, bu çocuğu büyüttü. Evlilik yaşına gelince de onu kızıyla evlendirdi. Ancak bir süre sonra Hicris dayısı Cessâs'ı öldürdü.³³ İbnü'l-Eşîr bazı ayrıntılara da yer verdiği bu rivayeti naklettikten sonra ilk rivayetin doğru olduğunu söyleyenlerin daha çok olduğunu belirtir.³⁴

Cessâs öldürüldükten sonra babası Mürre, Küleyb'in kardeşi Mühelhil'e bir elçi göndererek oğlunun öldürüldüğünü, artık intikam almak-
tan vazgeçmesini teklif etti. Ancak Mühelhil bu teklifi kabul etmedi.³⁵

Hâriş b. Abbâd, o güne kadar savaştan uzak durmuştu. Hâriş, kardeşi Âmir'in oğlu Büceyr'e bir mektup vererek onu Mühelhil'e gönderdi. Mektupta yeğeni Büceyr'i kardeşine karşılık kisas ederek ya da onu serbest bırakarak iki kabile arasındaki savaşı sonlandırmasını istiyordu. Hâriş'in mektubunun muhtevasını öğrenen Mühelhil, onu Küleyb'in ayakkabısının bağcığı karşılığında öldüreceğini söyleyerek Büceyr'i idam etti.³⁶ Böylece onun Küleyb'e değil ayakkabısının bağcığına denk olduğunu ifade ediyordu.

31 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/480.

32 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/481.

33 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/481-482.

34 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/481.

35 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/482.

36 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/482.

Hâriş, yeğeni Büceyr'in Küleyb'e karşılık kisasen öldürüldüğünü düşündü. Ancak Mühelhil'in sözleri kendisine nakledilince öfkeleni. Bundan sonra o da Bekroğullarıyla birlikte savaflara katıldı.³⁷

Hâriş b. Abbâd'ın katıldığı ilk savaş Kıda Savaşı'ydı. Bu savafla, Bekroğullarının savaş sırasında birbirlerini tanımları için saçlarını tıraş ettikleri için Tehlâku'l-Limem denir. Hâriş b. Abbâd, var gücüyle savaflarak Tağliboğullarından birçok kişiyi öldürdü.³⁸

Anlatıldığına göre Hâriş savafla Mühelhil'i esir aldı. Mühelhil'in asıl adı Adî idi. Hâriş, onu tanıımıyordu. Hâriş kendisine Adî'nin yerini söylemesi karşılığında onu serbest bırakacağını söyledi. Mühelhil kendisinden Allah adına söz aldıktan sonra Adî kendisi olduğunu söyledi. Hâriş onun perçemini keserek serbest bıraktı.³⁹

İbnu'l-Eşîr, yukarıdaki olayları anlattıktan sonra Bekr b. Vâil ile Tağlib b. Vâil arasında şiddetli çatışmaların olduğu savafların beş olduğunu söyler:

1. Uneyze Savaşı: Bu savafla taraflar birbirlerine üstünlük sağlayamadılar.
2. Vâridât Savaşı: Tağliboğullarının lehine sonuçlanmıştır.
3. Hinv Savaşı: Bekroğullarının lehine sonuçlanmıştır.
4. Kuşaybât Savaşı: Bekroğulları ağır bir darbe aldı.
5. Kıda Savaşı: Hâriş b. Abbâd'ın katıldığı savaftır.⁴⁰

Daha önce zikri geçen savafların dışında bazı küçük çatışmalar da meydana gelmiştir:

1. Nakıyye Savaşı
2. Faşîl Savaşı: Bekroğullarının galibiyetiyle sonuçlanmıştır.⁴¹

Ayrıca bu kardeş kabileler arasında baskınlar devam etmiş; aradaki düşmanlık kırk yıl sürmüştür.⁴²

Mühelhil, uzun süren bu kan davasının sonlandırılması gerektiğini düşünerek kabilesini barışa teşvik etti. Ancak kardeşi Küleyb'i öldüren Cessâs'ın akrabalarını görmek istemediğini, ileride intikam duygusuyla hareket edebileceğini söyleyerek Yemen taraflarına gidip Mezhiç'in bir kolu olan Cenb'in yanına indi. Mühelhil'in kızına talip oldular. Kızını vermek istemediyse de buna zorlandı.⁴³ Bunun üzerine kabilesine döndü. Amr b. Mâlik b. Dubey'a el-Bekrî onu Hecer taraflarında esir aldı. Ancak

37 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/482-483.

38 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/483.

39 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/483.

40 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/484.

41 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/484.

42 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/484.

43 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/484-485.

ona iyi davranıyordu. Hecer'den getirdiği şarabı satan -Mühelhil'in eskiden dostu olan- bir tüccar ona bir tulum şarap hediye etti. Mâlikoğulları onun yanında toplanarak bir deve kestiler. Amr'ın ona tahsis ettiği odada şarap içmeye başladılar. İçki onlar üzerinde tesirini göstermeye başlayınca Mühelhil daha önce kardeşi Küleyb için söylediği bir ağıtı terennüm etmeye başladı. Bunu duyan Amr, susuzluğa uzun süre dayanan Zebîb adlı devesi suya gidinceye kadar Mühelhil'e su verilmemesini istedi. Zebîb beş günde bir su içerdi. Mâlikoğulları Mühelhil'in ölmesini istemedikleri için Zebîb'i arayıp bulmaya çalıştırlarsa da bulamadılar. Nihayet Mühelhil susuzluktan öldü.⁴⁴

1.5. Şeybânoğulları ve Tağliboğulları Arasında Meydana Gelen Savaşlar

İslâm'ın doğuşundan kısa bir süre önce Müşennâ b. Hârîşe, Fırat Nehri yakınlarında Tağliboğullarına saldırdı. Furât Savaşı'nda galip gelen Müşennâ, Tağliboğullarının savaşçılarından yakaladıklarını öldürdü. Savaşçıların bir kısmı Fırat'ta boğuldu. Müşennâ ele geçirdiği malları adamları arasında dağıttı.⁴⁵

Şeybânoğullarıyla Tağlib ve Temîm arasında meydana gelen Bâriş Savaşı'nda Tağliboğullarından birçok kişi öldürüldü. Kadın ve çocukları esir edildi ve malları yağmalandı. Tağlib'in tarih boyunca bu kadar ağır bir felakete maruz kalmadığı ifade edilir.⁴⁶

1.6. Tağlib-Bekr ve Âkilü'l-Mürâroğulları Arasındaki Savaş

Tağlib ve Bekr, Münzir b. Mâû's-Semâ'nın etrafında toplandılar. Onların barışıp bir araya gelmesinde etkili olan kişi Kays b. Şerâhîl b. Mürre b. Hemmâm idi. Münzir b. Mâû's-Semâ, onlara komuta ederek Âkilü'l-Mürâroğullarına karşı savaş açtı. Tağlib ve Bekr'in başına oğlu Amr b. Hind'i getirmişti. Bu savaşta Âkilü'l-Mürâroğulları yenilgiye uğratılarak esir edildi. Münzir'in yanına götürülen esirler onun emriyle öldürüldüler. Ancak daha sonra Tağlib Münzir'le ihtilafa düşerek Şam'a gitti. Bundan sonra Tağlib ve Bekr arasındaki savaşlar tekrar başladı.⁴⁷

1.7. Temîmoğullarıyla Meydana Gelen Savaşlar

Na'fu Kuşâve Savaşı'nda Şeybânoğulları Temîm'e karşı galip geldiler. Bisâm b. Kays eş-Şeybânî, Na'fu Kuşâve denilen yerde Temîm

44 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/485.

45 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/577.

46 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/577.

47 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/486.

kabilesinin Yerbûoğulları koluna baskın düzenledi. Kabilenin deve sürüsünü önüne katıp götürmüştü. Yerbûoğulları onu takip ettiler, ancak kendisine yetişen birçok kişiyi öldürüp esir aldı.⁴⁸

Şeybânoğullarıyla Temîm arasında meydana gelen savaşlardan biri Ğabîṭ Savaşı'ydı. Savaşta Bisṭâm b. Qays eş-Şeybânî esir edildi. Bisṭâm b. Qays, Havfezân b. Şerîk ve Mefrûḫ b. Amr, Şeybânoğullarından meydana gelen kuvvetleriyle Temîmoğullarına baskın düzenleyerek birçok kişiyi öldürüp mallarına ve sürülerine el koydular. Temîmliler Şeybânoğullarını takip ederek onlarla Ğabîṭu'l-Medere'de çatıştılar. Burada meydana gelen savaşta Şeybânîliler mağlup oldu. Temîmliler yağmalanan mallarını geri aldılar. Bisṭâm b. Qays, Uteybe b. Hâriş tarafından esir edildi. Uteybe'den daha önce öldürdükleri liderlerine karşılık öldürülmesini istedilerse de Uteybe alacağı diyeti gerekçe göstererek onu öldürmedi. Kabile mensuplarınca öldürülmesini engellemek için Bisṭâm'ı alıp Âmir b. Şa'sa'oğullarına götürdü. Bisṭâm büyük bir fidye (dört yüz veya bin deve ve otuz at ile annesinin mahfesi) karşılığında serbest kaldı. Ancak Bisṭâm daha sonra casusları kanalıyla sürüyü takip ettirerek bir baskınla başka mallarla birlikte ele geçirdi.⁴⁹

Müşâci b. Temîmoğullarından Aḳra b. Hâbis ile kardeşi Firâs, Bekr b. Vâiloğullarına baskın düzenlemek için harekete geçtiler. Zübâle Savaşı'nda Bekr b. Qays ve İmrân b. Mürre, Bekroğullarıyla onlara saldırarak galip geldiler. Aḳra b. Hâbis ile kardeşi Firâs, esirler arasındaydı. Bisṭâm'la fidye ödemek üzere anlaştılar. Fidyeleri göndermek için oradan ayrıldılar, ancak fidyelerini göndermediler.⁵⁰

Bu savaşta Şeybânoğulları Temîmlilere karşı muzaffer oldular. Ebû Rebîa b. Zühîl b. Şeybân ile Mürre b. Zühîl b. Şeybânoğulları arasında bir husumet vardı. Ebû Rebîaoğullarının lideri Hâni b. Mesûd, iki boy arasındaki husumetin büyümemesi için kabilesini Mebâîḍ Suyu'nun başına götürerek konaklattı. Burası Temîmoğullarının sularına yakındı. Ebû Rebîaoğullarının bulundukları yeri öğrenince onlara saldırmaya karar verdiler. Üç koldan hareket ettiklerini gören Hâni b. Mesûd, adamlarına biraz savaştıktan sonra geri çekilmelerini, Temîmliler ganimetle meşgulken onlara saldırmalarını söyledi. Mebâîḍ Savaşı'nda bu taktiği uygulayan Ebû Rebîaoğulları, Temîmlilere büyük zayıat verdirip mallarını ganimet olarak aldılar.⁵¹

Bekr b. Vâil kabilesinin topraklarında kuraklık ortaya çıkınca gidip Yemâme ile Hecer arasındaki Temîm'in topraklarına yerleştiler. İki

48 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 1/534.

49 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 1/535-537.

50 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 1/537.

51 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 1/538-539.

kabile komşu olduktan sonra birbirlerine karşı tecavüzkâr faaliyetler ortaya çıkmaya başladı. Birbirlerine saldırıyorlar, karşılıklı olarak cina-yetler irtikâp ediyorlardı. Zamanla karşılıklı münâferetleri arttı. Şeybânîoğullarından Hâvezân b. Şerîk ile Vâdik b. Hâriş, Dârimoğullarına baskın düzenlemek üzere harekete geçtiler. Bu sırada Temîm kabilesi, Amr b. Hanzale, Ribâb, Sa'doğullarıyla diğer kabilelerden meydana gelen büyük bir kuvvet oluşturarak Bekr b. Vâiloğulları üzerine yürüdüler. Taraflar karşılaşınca Temîm ve Ribâb kabileleri iki deve getirip üstle-rini örterek iki ordu arasına yerleştirdiler. İlahî güç nispet ettikleri bu develere Züveyrân dedikleri için savaş Züveyrân adıyla anılır oldu. Savaşta Temîm kabilesi büyük bir yenilgiye uğradı. Bekr b. Vâiloğulları, Temîm'in mallarını ve savaş alanına getirdikleri kadın ve çocuklarını ele geçirdi. Ayrıca pek çok kişi esir edildi.⁵²

Cedûd Savaşı, Bekr b. Vâil ile Minğar b. Temîm arasında meydana geldi. Hâvezân Hâriş b. Şerîk eş-Şeybânî ile Selîb b. Yerbûoğulları arasında anlaşma vardı. Anlaşmayı bozmaya karar veren Hâvezân, Şeybânî, Zühl ve Lehâzim'i toplayarak başlarına Humrân b. Abduamr b. Bişr b. Amr'ı getirerek Yerbûoğullarının gafil bir zamanını kollamaya başladı. Durumdan haberdar olan Yerbûoğulları tedbir alınca Hâvezân, onlarla tekrar anlaşma yapıp kendilerine yol vermelerini sağladı. Bekroğulları Cedûd denilen yerde Rubey (Muğâis) b. Hârişoğullarına baskın düzenleyerek develerini, mallarını, kadın ve çocuklarını ele geçirdiler. Rubey b. Hârişoğulları, Küleyboğullarından yardım istediler; ancak onlardan istedikleri desteği alamadılar. Bunun üzerine Minğar b. Ubeydoğullarından destek istediler. Minğaroğullarıyla Bekroğulları arasında meydana gelen çatışmada Bekroğulları hezimete uğradı. Ele geçirdikleri malları ve esirleri bırakarak kaçmak durumunda kaldılar. Onları takip eden Minğaroğulları, bir kısmını öldürüp bir kısmını esir aldılar.⁵³

Taraflar arasında meydana gelen savaşlardan biri olan İyâd Savaşı'na Uzâlâ Savaşı da denmesinin sebebi, Biştâm b. Qays, Hâni b. Qabîşa ve Mefrûk b. Amr arasında liderlik savaşı meydana gelmesiydi. Kısra'nın ve Fârisîlerin hâkimiyeti altında olan Bekroğullarından bir grup Aynü't-Temr Valisi'nin yanından ayrıldılar. Biştâm b. Qays, Hâdîka denen yerde Zübeydoğullarından elli hanelik bir grupla karşılaştı. Bekroğullarına onlara saldırıp mallarını alıp onları esir etmeyi teklif etti. Bu konuda aralarında görüş ayrılığı ortaya çıktı. Hâni b. Qabîşa ve Mefrûk b. Amr öneriye muhalefet ettiler. Nihayet Zübeydoğullarına baskın yaptıktan sonra Uteybe ve Ubeydoğullarına yöneldiler. Şeybânîoğullarıyla

52 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/540-541.

53 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/545-546.

Temîm'den bir grup arasında meydana gelen savaşta Şeybânoğulları hezimete uğradılar. Esir edilenlerden biri olan Hâni b. Qabîşa, fidye ödeyerek kurtuldu.⁵⁴

Temîmoğullarıyla Bekroğulları arasında meydana gelen bu savaşa Şamed ve Üd Savaşı da denir. Havfezan b. Şerîk eş-Şeybânî, büyük bir orduyla Yerbûoğullarının üzerine harekete geçti. Durumdan haberdar olan Yerbûoğulları hazırlık yaptılar. Zû Tûlû denilen yerde karşı karşıya geldiler. Zû Tûlû Savaşı'nı Yerbûoğulları kazandı. Bekroğullarının ordusunda yer alanların büyük bir kısmı esir edildi.⁵⁵

İslâm Necid'te yayılınca Bekr b. Vâiloğulları Sevâd bölgesine gittiler. Şeybânoğullarının müttefiki olan Muqâyis b. Amr b. Âizeoğulları (Kureys'ten) Şeyyîân'da kaldılar. Temîm de gelip Şeyyîân'a yerleşmişlerdi. Sevâd bölgesinde veba hastalığı ortaya çıkınca yerlerini terk etmek zorunda kalan Bekr b. Vâiloğulları, Temîm'e saldırmaya karar verdiler. İslâm'ın kısas ilkesini de değerlendirip meselenin kan davasına dönüştürülmemesini planladılar. Neticede Şeyyîân Savaşı'nda Temîm'e saldırıp mallarına el koydular. Hz. Peygamber, Bekr b. Vâiloğullarından ganimet olarak el koydukları malları iade etmeleri için bir mektup yazdı.⁵⁶

1.8. Hâtîm et-Tâî'nin Esir Edilmesi

Tay kabilesinin lider olan Hâtîm, topladığı adamlarıyla birlikte Bekr b. Vâil'e saldırdı. Aralarında meydana gelen çatışmada Tay'dan birçok kişi öldürüldüğü gibi birçok kişi de esir edildi. Hâtîm de esirler arasındaydı.⁵⁷

1.9. Müşûlân Savaşı

Kelb kabilesinden Rebîa b. Ziyâd, kabilesinden bir orduyla savaşa çıkmıştı. Ebû Rebîaoğullarından meydana gelen Şeybânoğullarının bir ordusuyla karşılaştı. Şeybânoğullarının başında Hayyân b. Abdullah b. Qays el-Muhalimî veya Ebû Rebîaoğullarından Ziyâd b. Mersed vardı. Aralarında meydana gelen savaşta Şeybânoğulları galip gelerek birçok kişiyi öldürdüler. Çok sayıda kişiyi esir ederek büyük bir ganimet ele geçirdiler.⁵⁸

Rebîa b. Ziyâd el-Kelbî, daha sonra kendi kabilesiyle sorun yaşayarak kabilesinden bir grup ile çatıştı; ancak hezimete uğrayarak

54 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/547-548.

55 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/568-569.

56 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/582.

57 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/542-543.

58 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/544.

Şeybânoğullarına sığınıp Ebû Rebîaoğullarından Ziyâd isimli birisinden himaye istedi. Fakat Es'ad b. Hemmâmoğulları onu öldürdüler. Bunun üzerine Şeybânoğulları, Rebîa b. Ziyâd'ın diyeti olarak Kelb kabilesine iki yüz deve gönderdi. Kelb kabilesi diyeti kabul ederek barış yaptı.⁵⁹

1.10. Süleym ve Şeybânoğulları Arasındaki Savaş

Naşîb es-Sülemî liderliğindeki bir ordu Bekr b. Vâil'e baskın düzenlemek üzere harekete geçti. Yolda Şeybânoğullarından Şuley b. Abduğanm adlı biriyle karşılaştılar. Şuley, o sırada ihramlıydı. Onlara nereye gittiklerinde sorduğunda Şeybânoğullarına baskın yapmak istediklerini söylediler. Onları bu düşüncelerinden vazgeçirmek istedi; ancak başarılı olamadı. Bunun üzerine kabilesine gidip durumu bildirdi. Süleymliler gelince hazırlık yapmış olan Şeybânoğulları onlara karşı koydu. Aralarında meydana gelen şiddetli çatışmalardan sonra Şeybânoğulları galip geldi. Süleymlilerden birçok kişi öldürüldü ya da esir edildi. Çok az kişi kurtulabildi. Esir edilen Naşîb es-Sülemî öldürüldü.⁶⁰

1.11. Dabbe b. Üdd ve Şeybânoğulları Arasında Şaķîķa Savaşı

Bisṭâm b. Kays bu savaşta öldürüldü. Bisṭâm, Dabbeoğullarıyla savaşmak için harekete geçti. Yolda Şa'lebe b. Sa'd b. Dabbeoğullarından Mâlik b. Müntefik'e ait bin develik bir sürüyle karşılaştılar. Bu sürüye saldırıp develeri sürüp götürdüler. Mâlik, kabilesine giderek onları durumdan haberdar etti. Bisṭâm ve adamlarının peşinden giden Dabbeoğulları onlara yetiştiler. Bisṭâm öldürüldükten sonra kaçmaya çalışan Şeybânoğullarının bir kısmı öldürüldü, bir kısmı ise esir alındı.⁶¹

2. İslâm Döneminde Şeybânîler

2.1. İslâm'ın Doğuşu Sırasında Şeybân'ın Konumu

İbnü'l-Esîr, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dan nakille İslâm'ın gelişi sırasında Şeybânoğullarının durumunu şöyle tasvir etmektedir: "İslam geldiği zaman Arapların arasında yurt bakımından en güçlü, komşu bakımından en kuvvetli ve en çok müttefike (halife) sahip olan kabile Şeybânoğullarıydı. Lahm kabilesinden Anîne topluluğu müttelikler arasında bulunuyordu. Dermeke b. Kinde topluluğu ise Handoğulları arasında yer alıyordu. Tay kabilesinden İkrime, Uzre kabilesinden Havteke ve Bünâne toplulukları Hâriş b. Hemmâmoğullarının arasında

59 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/544.

60 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/544.

61 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/549-552.

yer alıyorlardı. Kureyş kabilesinden Âize, Kinde kabilesinden Dabbe ve Havaş toplulukları da Ebû Rebîaoğullarının arasında yer almışlardı. Diğer taraftan Abdülkaysogullarından Selîme topluluğu Es'ad b. Hem-mâm'ın, Şa'lebe kabilesinden Veşîle topluluğu ile Tay kabilesinden Hayberioğulları da Temîm b. Şeybanoğullarının arasında bulunuyorlardı. Kinde kabilesinden Avf b. Hâriş topluluğu ise Muhallimoğullarının arasında yer alıyordu. İşte bütün küçük büyük bu kabileler ve boylar Şeybanoğullarının mücaviri idiler. Bu sebeple Şeybanoğullarının sayısı hem çoğalmış ve hem de güç ve şeref kazanmışlardı."⁶²

2.2. Sahâbî Olan Şeybânîler

Bilindiği gibi özellikle Mekke'nin fethinden sonra daha yoğun olmak üzere birçok heyet Hz. Peygamber'in (sas) yanına gidip kendisiyle görüştü. Hz. Peygamber'e heyet gönderen kabilelerden biri Bekr b. Vâil'dir.⁶³ Ayrıca ferdî olarak Hz. Peygamber'in yanına gidenler de olabilir.

Ashâb arasında Bekrî, Şeybânî ve Zühî nispesiyle zikredilen şahsiyetler bulunmaktadır. İbnü'l-Eşîr Ashâb'a tahsis ettiği eserinde kabilelerinden Sahâbe olarak şu isimlere yer verir: Hâriş (Huveyriş) b. Hâssân er-Reba'î el-Bekrî ez-Zühî⁶⁴ eş-Şeybânî,⁶⁵ Hâssân b. Hût ez-Zühî el-Bekrî,⁶⁶ Şihâb b. Züheyr b. Medgûr el-Bekrî ez-Zühî,⁶⁷ Zühî b. Şa'lebe b. Ukâbe b. Şa'b b. Ali b. Bekr'e nispet edilen Hamhâm lakaplı- Mâlik b. Hâriş ez-Zühî,⁶⁸ -Sahâbî olduğu hususunda ihtilaf bulunan Amr b. Şeybanoğullarından Sedûsî ve Zühî olan Ensâb âlimi- Dağfel b. Hanzale eş-Şeybânî,⁶⁹ -Benî Şeybân b. Şa'lebe b. Ukâbe b. Şa'b b. Ali b. Bekr'den- Sa'd b. İyâs Ebû Amr eş-Şeybânî,⁷⁰ -Taberânî'nin zikrettiği, Muhadram olan- Saîd b. İyâs Ebû Amr eş-Şeybânî,⁷¹ -Taberânî'nin *Mu'cem*'inde zikrettiği- Âmir b. Maţar eş-Şeybânî,⁷² Antere eş-Şeybânî Ebû Hârûn,⁷³ Avf

62 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1/543 (Türkçe çeviri: *İslâm Tarihi*, 1/581).

63 İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001), 1/272-273.

64 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1996), 1/473-474.

65 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 1/584.

66 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 2/11-12.

67 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 2/610-611.

68 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 5/17-18.

69 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 2/193-194.

70 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 2/403; 6/242. H. 95 yılında vefat ettiğinde 120 yaşındaydı (İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/66).

71 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 2/450.

72 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 3/141.

73 İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe*, 4/325.

b. Nu'mân eş-Şeybânî,⁷⁴ Müsennâ b. Hârişe b. Seleme b. Dâmdâm b. Sa'd b. Mürre b. Zühl b. Şeybân b. Şa'lebe b. Ukâbe b. Şa'b b. Ali b. Bekr b. Vâil er-Reba'î eş-Şeybânî,⁷⁵ Muḥâriḳ b. Abdullah eş-Şeybânî,⁷⁶ Mefrûḳ b. Amr el-Aşam b. Ḳays b. Mesûd b. Âmir b. Amr b. Ebî Rebîa b. Zühl b. Şeybân b. Şa'lebe b. Ukâbe b. Şa'b b. Ali b. Bekr b. Vâil eş-Şeybânî,⁷⁷ Nu'mân b. Şerîk eş-Şeybânî.⁷⁸

2.3. İrtidat Eden Şeybânoğulları

Hız. Ebû Bekir döneminde önemli bir sorun olarak karşımıza çıkan irtidat ve irtica olaylarında Şeybânoğullarından Selîl b. Ḳays, kabilesinin içinde bu hareketin başını çekiyordu.⁷⁹

2.4. Fütuhât Sürecinde Şeybânoğulları

Hız. Ebû Bekir döneminde başlayan fetihler sırasında Müsennâ b. Hârişe Irak bölgesinde savaşmak üzere izin istedi. Hız. Ebû Bekir kendisine izin verdi. Böylece Hâlid bölgeye ulaşmadan önce Müsennâ düşmana karşı harekete geçmişti.⁸⁰ Hâlid b. Velîd Irak bölgesine gidip burada faaliyetlerde bulunduktan sonra Hız. Ebû Bekir'in emriyle Şam cephesine geçince Müsennâ b. Hârişe'yi burada kalan ordunun başında komutan olarak bıraktı.⁸¹ Müsennâ vefat edinceye kadar buradaki faaliyetlerde aktif rol oynadı.⁸²

2.5. Şeybânoğulları ve Hız. Ali Taraftarları

Hız. Ali'nin iktidar döneminde ona destek olan Şeybânîler mevcuttu. Nitekim Cemel Vakası'nda onun ordusunda bulunan Bekr ve Taḡlib'in komutanlığını Va'le b. Maḥdûc ez-Zühli yapmıştır.⁸³ Savaşta Bekr b. Vâil'in sancağı Hâriş b. Ḥassân ez-Zühli'nin elindeydi.⁸⁴

Nehrevân Savaşı'ndan önce Hız. Ali'ye görüşlerini beyan edenler arasında Şayfî b. Fesîl eş-Şeybânî de vardır.⁸⁵ Yine Maşḳale b. Hübeyre

74 İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, 4/335.

75 İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, 5/60-61.

76 İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, 5/126.

77 İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, 5/264.

78 İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, 5/348.

79 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 2/210.

80 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 2/234-235.

81 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 2/252.

82 Bk. İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 2/259-260, 273.

83 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 2/591.

84 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 2/608.

85 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 2/690.

eş-Şeybânî, Hz. Ali'nin Erdeşîrhurre âmili olarak görev yapmaktadır.⁸⁶ Ancak daha sonra kaçarak Muâviye'nin yanına gitti. Hatta Hz. Ali taraftarı olan kardeşi Nuaym b. Hübeyre'ye mektup yazarak Muâviye'nin kendisine katılması halinde emirlik vaat ettiğini bildirdi. Ancak mektubu götüren Tağlibli Hristiyan yakalanarak Hz. Ali'ye götürüldü. Eli kesilerek cezalandırıldı. Adam bu cezadan sonra öldü. Nuaym durumu Maşkale'ye bildirdi. Adamın öldüğü öğrenilince Tağlibliler Maşkale'den adamın diyetini istediler. O da diyetini ödedi.⁸⁷

Hucr b. Adî'nin arkadaşları arasında zikredilenlerden biri Şeybânogullarından Şayfi b. Fesîl eş-Şeybânî'dir. Kays b. Abbâd eş-Şeybânî, Ziyâd b. Ebîh'e giderek kendi kabilelerinden olan Şayfi'nin Hucr'un adamlarının ileri gelenlerinden olduğunu söylemiş; bunun üzerine Ziyâd tarafından gözaltına aldırılarak sorgulanmış; ardından dövülerek hapsedilmiştir. Kays b. Abbâd, Abdurrahmân b. Eş'aş isyanına katılmış; daha sonra Kûfe'ye dönmüş ve Haccâc'a ihbar edilerek yakalanıp öldürülmüştür. Onu ihbar eden de Şeybânogullarından Havşeb'tir.⁸⁸ Şayfi b. Fesîl eş-Şeybânî, Ziyâd'ın Muâviye'ye Hucr ile birlikte gönderdiği,⁸⁹ idam edilen⁹⁰ adamlardan biridir.

Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gönderdiği amcasının oğlu Müslim b. Akîl'e destek verenler arasında Ka'ka b. Şevr ez-Zühî bulunuyordu. Ubeydullah b. Ziyâd, diğer kabile liderleriyle birlikte ondan da kabilesinden olan adamların Müslim'e destek olmalarına mani olmasını istedi.⁹¹

Zeyd b. Ali'nin ayaklanması sırasında ona destek olanlar arasında şurta görevlisi olan Hirâs b. Havşeb b. Yezîd, Şeybânılılardandır. Öldürüldükten sonra Zeyd'i gizli gömüldüğü yerden çıkararak cesedini astı.⁹²

H. 199 yılında isyan eden İbn Tabâtabâ lakabıyla maruf olan Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. Hasan b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'in isyanını bastırmak için görevlendirilen Ebû's-Serâyâ Serî b. Manşûr, Hâni b. Kabîşa b. Hâni b. Mesûd eş-Şeybânî'nin ahfadındandır.⁹³

86 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2/719.

87 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2/720.

88 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/73.

89 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/79.

90 el-Ya'kûbî, *et-Târîh*, 201; et-Taberî, *et-Târîh*, 5/277; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/81.

91 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/142.

92 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/269.

93 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/464.

2.6. Şeybânoğulları ve Hâricîler

Hâricîlerin faaliyetlerinde öne çıkan kabilelerden biri Şeybânoğullarıdır. Hz. Ali döneminde Hâricîlik düşüncesi onlar arasında yayılmaya başlamıştı. Şeybânoğullarının hepsi Hâricî değildi. Elbette Hz. Ali'nin yanında olanlar da vardı. Daha sonraki bazı gelişmelerde de hem Şeybânoğullarına hem de diğer kabilelere mensup insanların muhalif cep-helerde yer aldıklarını göreceğiz.

Nehrevân'da Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin komutasında toplanan Hâricîlerin yanına giden Mis'ar b. Fedekî'nin yanında bulunan ve onun öncü birliklerinin komutanlığını yapan Eşras b. Avf Şeybânoğullarındandır.⁹⁴

Nehrevân Savaşı'ndan sonra Hz. Ali'ye karşı ayaklanan Şeybânîlerden biri Eşras b. Avf eş-Şeybânî'dir. Eşras, iki yüz kişiden oluşan adamlarıyla Deskere'de ayaklanarak Enbâr'a gitti. Hz. Ali, ona karşı üç yüz kişilik bir birliğin komutanı olarak Ebraş b. Hâssân'ı görevlendirdi. Meydana gelen çatışmada Eşras öldürüldü (Rebûlâhir 38/Eylül 658).⁹⁵

Şeybânîlerden bazıları Hâricîlerin liderleri olarak önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bunlardan biri Şebîb b. Yezîd b. Nuaym eş-Şeybânî'dir.⁹⁶ O, Hâricîlerin efsanevi kahramanlarından biridir. Kendisine karşı gönderilen birçok komutanı mağlup etmiştir. Şebîb b. Yezîd'in Şeybânîlerle da çatıştığı olmuştur.⁹⁷ Taraftarlarının önemli bir kısmı kendi kabilesindendir. Şebîb'i Müminlerin Emiri olarak selamlayanlardan biri en-Naqr b. Ka'ka b. Şevr ez-Zühli'dir.⁹⁸

H. 100 yılında Cûhâ'da ayaklanan -adı Bistâm olan ancak- Şevzeb lakabıyla şöhret bulan Yeşkür kabilesinden olan Hâricî, Ömer b. Abdülazîz'in önerisiyle onun yanına iki elçisini gönderdi. Şevzeb'in elçilerinden biri Şeybânoğullarının mevlası olan Âşım adında bir Habeşî, diğeri de Yeşküroğullarından biriydi.⁹⁹ Aralarında geçen uzun konuşmadan sonra Habeşli olan Şeybânîlerin mevlası Âşım, Ömer b. Abdülazîz'in doğru yolda olduğunu kabul ederek onun yanında kaldı. Yeşkürü olan da doğru söylediğini, ancak söylediklerini arkadaşlarına iletip onların görüşünü alacağını ifade etti.¹⁰⁰ Ömer b. Abdülazîz'in ölümünden sonra Şevzeb'e saldırma kararı alındı. İlk saldırıda Kûfeliler mağlup olmuşsa

94 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2/688.

95 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2/721.

96 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/438.

97 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/439-440.

98 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/446.

99 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/102.

100 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/104.

da daha sonra gönderilen ordu ile girdiği savaşta Şevzeb ve adamları öldürüldü.¹⁰¹

Şeybânî Hâricîlerden olup ayaklananlardan biri Behlûl b. Bişr'dir. Musul'da ikamet eden Şeybânîlilerdendir. H. 119 yılında ayaklanmış-
tır.¹⁰² Bir çatışmada yaralanınca adamlarına yerine Di'âme eş-Şeybânî'yi
başlarına getirmelerini, onun da vefat etmesi halinde lider olarak Amr
el-Yeşkürî'ye itaat etmelerini söyledi. Ancak Behlûl o akşam vefat etti.
Sabah kalktıklarında Di'âme'nin kaçtığını gördüler. İsyanı Amr el-Yeş-
kürî devam ettirmişse de kısa sürede öldürüldü.¹⁰³

Emevî halifesi II. Velîd öldürülünce Saîd b. Behdel eş-Şeybânî Ke-
fertûşâ'da ayaklandı. Ancak Irak'a giderken yolda öldü. Yerine Dahhâk
b. Kays eş-Şeybânî'yi istihlaf etmişti. Hâricîler, ona biat ettiler.¹⁰⁴

Hâricîlerin etkili isyanlarından biri Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî'nin
liderlik yaptığı isyandır. Etki alanı genişleyen Dahhâk, h. 128 yılında öl-
dürüldü.¹⁰⁵ Dahhâk, Muhallim b. Zühl b. Şeybânî'dendir.¹⁰⁶

Cezîre bölgesinde ayaklananlardan biri Hurrâşe eş-Şeybânî'dir.¹⁰⁷

2.7. Şeybânîler ve Diğer Muhalifler

Maşkale b. Hübeyre'nin kardeşi Nuaym b. Hübeyre'yi Muhtâr b. Ebî
Ubeyd eş-Şekaffî'nin yanında Şebeş b. Rib'î'ye karşı savaşırken görüyo-
ruz.¹⁰⁸

Abdurrahmân b. Eş'aş'ın Haccâc'la mücadelesinde zikredilen isim-
ler arasında Bisâm b. Maşkale b. Hübeyre eş-Şeybânî bulunmaktadır.
Bisâm b. Maşkale, Rey'den yola çıkarak Abdurrahmân'ın yanına gidin-
ce Abdurrahmân onu Rebîa'dan oluşan birliğin başına geçirdi. Bisâm,
kahraman bir savaşçı olarak anlatılır. Bir gün birliğiyle saldırıya geçerek
Haccâc'ın karargâhına kadar girdi.¹⁰⁹ H. 83 yılında meydana gelen Mes-
kin Savaşı'nda Bisâm, yanına aldığı kahramanlıklarıyla bilinen Kûfeli ve
Basralı dört bin süvariyle kılıçlarının kınlarını kırarak savaşımaya baş-
ladılar. Haccâc onlara karşı okçuları görevlendirdi. Birkaçı hariç hepsi
öldürüldü. Bisâm da öldürülenler arasındaydı.¹¹⁰

101 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/121-123.

102 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/240.

103 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/241.

104 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/341.

105 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/352.

106 el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf* (Kahire: Dâru's-Şâvî), 282.

107 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/314.

108 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/297.

109 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/502.

110 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/504-505.

Haccâc'a karşı ayaklanan Abdurrahmân b. Eş'aş'ın adamları arasından Şeybânoğullarından İyâd b. Himyân eş-Şeybânî'yi Büst'e tayin etti.¹¹¹ Durumun aleyhte geliştiği dönemde Abdurrahmân Büst'e gidince İyâd onu karşılayarak ağırladı; ancak Haccâc'ın kendisini affetmesini sağlamak ve güvenini kazanmak için adamlarının gafletinden istifadeyle Abdurrahmân'ı yakalatarak zincire vurdurdu. Bölgedeki Türk hükümdarı olan Rutbîl, Abdurrahmân'ı karşılamak üzere yola çıkmıştı. Durumu öğrenince Büst'e giderek Abdurrahmân'a bir zarar verilmesi halinde intikamını en ağır şekilde alacağına dair tehditler savurdu. Bunun üzerine İyâd Abdurrahmân'ı serbest bıraktı. Abdurrahmân İyâd'tan intikam almak için onu öldürmek istediye de Rutbîl ona mani oldu.¹¹²

2.8. İsyan Eden Şeybânîler

H. 132 yılında Emevî iktidarının yıkıldığı, Abbasî iktidarının hâkimiyetini tesis ettiği günlerde ciddi asayiş sorunlarıyla karşı karşıya kalındı. Bu yıl Cezîre bölgesindeki Araplar arasında Emevîlere destek amacıyla bazı isyanlar meydana geldi. Bu sırada Dârâ ve Mardin'de Rebîa'nın lideri Harûrî olan Büreyke idi. Onların üzerine yürüyen Ebû Cafer Manşûr ile aralarında meydana gelen çatışmada Büreyke öldürüldü.¹¹³

H. 137 yılında Abbasî halifesi Ebû Cafer Manşûr döneminde Mülebbed b. Harmele eş-Şeybânî isyan etti. Cezîre'de yaşayan kabileler kendisine karşı harekete geçtiler. Bin süvarisi olan Mülebbed onları mağlup ederek birçok kişiyi öldürdü. Ardından kendisinin üzerine gönderilen Yezîd b. Hâtim el-Mühellebî'yi de yenilgiye uğrattı. Bunun üzerine Manşûr ona karşı mevlası Mühelhil b. Şafvân'ı iki bin kişilik bir ordunun başında gönderdi, ancak Mülebbed onu da mağlup etti. Daha sonra Manşûr ona karşı sırasıyla Horasanlı komutanlardan Nizâr, Ziyâd b. Müşkân, Şâlih b. Şubayh ve Cezîre valisi Humejd b. Kahtabe'yi gönderdi. Ancak bunların hepsini yendi.¹¹⁴ Ardından Manşûr'un gönderdiği Abdülazîz b. Abdurrahmân'ı da mağlup etti. Nihayet Merverrûzlu sekiz bin askerden oluşan bir ordunun komutasında Hâzim b. Huzeyme ile giriştiği savaşta öldürüldü.¹¹⁵

111 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/489.

112 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/506.

113 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 5/27. Krş. et-Taberî, *et-Târih*, 7/447.

114 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 5/67.

115 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 5/70.

2.9. Şeybânoğullarının Asayiş Bozmaları

Şeybânoğullarının hâkim oldukları bölgelerde ortaya çıkan asayiş sorunları, yöneticileri meşgul eden sorunlardan biridir. Me'mûn, Musul Valisi Seyyid b. Enes'i Şeybânoğullarıyla diğer kabilelerin sebep oldukları asayiş sorunlarıyla ilgilenmesi için görevlendirdi.¹¹⁶

H. 272 yılında Şeybânoğulları Musul'a bağlı Zânnîn'e yerleşerek burada asayiş bozup yağmalamalarda bulunmuşlardı.¹¹⁷

İbnü'l-Eşîr, h. 279 yılı olayları arasında Hâricîler, Musullular ve bedeviler arasında meydana gelen savaştan bahsetmektedir. Bu yıl, başlarında Harun el-Hâricî olan Hâricîler, Musullulardan katılan gönüllüler ve Hâmdân b. Hâmdûn et-Tağlibî bir araya gelerek Şeybânîlere karşı savaşıma karar verdiler. Bunun sebebi Şeybânîlerden büyük bir topluluğun Zap Suyu'nu aşarak Musul'a bağlı Ninova'ya saldırarak burada yağmalamalarda bulunmalarıydı. Şeybânoğulları Bâ'sîkâ denilen yerde konakladılar. Yanlarında Diyârü Bekr hâkimi Aḥmed b. İsa b. Şeyh'in mevlası Harun b. Süleyman vardı. Muḥammed b. İshâk b. Kündâc tarafından Musul'a vali olarak atanmıştı. Ancak Musullular onun görevi deruhte etmesine izin vermeyerek onu kovdular. O da Hâricîlere ve Musullulara karşı Şeybânoğullarının yardımını almak üzere onların yanına gitti. Şeybânoğulları ile onlara karşı birleşenler karşı karşıya geldiler. Aralarında meydana gelen savaşta Şeybânoğulları hezimete uğradı. Hâmdân ve Hâricîler onları takip ederek konutlarına hâkim olup yağmalamaya başladılar. O sırada Zap Suyu yükselmışti. Şeybânoğulları hezimete uğrayınca savaş dışında bir sığınak ya da kurtuluşlarının olmadığını anladılar. Bunun için savaşa döndüler. Bu sırada müttetikler yağmayla meşgullerdi. Onlara saldırarak Musullular ve onlarla birlikte olanlardan birçok kişiyi öldürdüler. Bedeviler zafer elde ettiler.¹¹⁸

H. 280 yılında Mu'taḍid, Cezîre bölgesinde asayiş bozan Şeybânîlere karşı harekete geçti. Safer ayında Bağdat'tan yola çıktı. Mu'taḍid'in emrindeki kuvvetler bölgeye giderken karşılaştıkları bir grup bedeviye saldırarak mallarını yağmalayıp onlardan birçok kişiyi öldürdüler. Çok sayıda insan da Zap Suyu'nda boğuldu. Mu'taḍid, Musul ve Beled'e ulaştınca Şeybânoğulları kendisini karşılayarak ondan affedilmelerini istediler. Bu arada daha önce el koydukları malları kendisine takdim ettiler. O da onları affederek Bağdat'a geri döndü.¹¹⁹

¹¹⁶ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 5/533.

¹¹⁷ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/437.

¹¹⁸ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/468-469.

¹¹⁹ İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/476.

H. 286 yılında Şeybânoğullarından bir grup bedevi Enbâr'a giderek köylere saldırıp insanları öldürdüler ve ele geçirdikleri mal ve hayvanları yağmaladılar. Onlara karşı vali Aḥmed b. Muḥammed b. Kümüşcûr harekete geçtiyse de onlarla başa çıkamadı. Durumu Mu'taḍid'a bildirdi. Mu'taḍid, ona yardım etmek üzere bir ordu gönderdi. Ordu, bedevilere yetişti. Aralarında meydana gelen savaşta Mu'taḍid'ın gönderdiği ordu mağlup oldu. Askerlerin birçoğu öldürülmüş bir kısmı ise nehirde boğulmuşlardı. Mu'taḍid, asayiş bozmaya devam eden bedevilere karşı ikinci bir ordu gönderdi. Bedeviler Aynü't-Temr'e giderek saldırı ve yağmalamalara devam ettiler. Mu'taḍid, onlara karşı bir ordu daha gönderdi. Bedeviler ovayı aşarak Şam bölgesine geçince gelen ordu onlara yetişemeden geri döndü.¹²⁰

H. 302 yılında Mu'nis el-Hâdim, Vâdi'z-Ziâb civarında yaşayan Şeybânî bedevilere saldırarak onlardan birçok kişiyi öldürmüş, evleri yağmalamış ve daha önce yol kesmek suretiyle el koydukları tüccarların mallarını onlardan almıştı.¹²¹

H. 369 yılında Şeybânoğullarıyla Aḍudüdevle'nin ordusu arasında savaş meydana geldi. Aḍudüdevle, H. 369 yılının Receb ayında Şeybânîlerin üzerine bir ordu sevk etti. Bunun sebebi yaşadıkları bölgelerdeki şehirlere saldırarak asayiş bozmalarıydı. Şehirlerin yöneticileri onları engelleme hususunda aciz kalıyorlardı. Şehrezûr Kürtleriyle aralarında evlilikler yoluyla yakınlık kurarak güçlenmişlerdi. Aḍudüdevle ordusuna, Şehrezûr'dan destek almalarını engellemek için şehri kontrol altına almalarını emretti. Ordu şehre hâkim olunca Şeybânoğulları kaçtılar. Aḍudüdevle'nin askerleri onları takip ederek birçok kişiyi öldürdüler ve mallarını yağmaladılar. Onlardan sekiz yüz kişi esir edilerek Bağdat'a götürüldüler.¹²²

H. 450 yılında Şeybânîler, insanlara saldırarak birçok kişiyi öldürüp mallarını yağmaladılar.¹²³

2.10. İktidar Mücadelesinde Şeybânoğulları

İktidar mücadelesinde Şeybânoğullarının kuvvetlerinden de yararlanılmıştır. H. 364 yılında Büveyhîlerden Baḥtiyar, Şeybânoğullarına mektup yazarak Bağdat taraflarına akınlar yapmalarını istedi.¹²⁴

H. 501 yılında Arap emiri Seyfüddevle Şadaḳa b. Manşûr b. Dübey b. Mezyed el-Esedî öldürüldü. Kendisiyle birlikte üç binden fazla

120 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/506.

121 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/636.

122 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 7/368.

123 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 8/158.

124 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 7/327.

süvarisi de öldürüldü. Şeybânoğullarından da doksan beş kişi öldürülmüştü.¹²⁵

2.11. Yöneticilerin Hizmetinde Şeybânoğulları

Şeybânoğullarından Maş kale b. Hübeyre, bir ara Hz. Ali'nin âmili olarak çalışırken daha sonra kaçarak Muâviye'ye iltihak etmişti. Muâviye döneminde devletin hizmetinde çalışan Şeybânî liderlerinden biridir. Onu Ziyâd b. Ebîh ile Muâviye arasında arabulucuk yapan ve Ziyâd'ın Ebû Süfyân'ın soyuna dâhil edilmesini gündeme getirenlerden biri olarak görüyoruz.¹²⁶

Ortaya çıkan asayiş problemleriyle mücadelede zaman zaman devletin yanında ya da halkla birlikte yer alanlar arasında Şeybânîler de bulunmaktadır. Bunlardan biri Hâricî Nâfi b. Ezrak ile savaşta öldürülen Dağfel b. Hanzale eş-Şeybânî'dir (ö. 65/685).¹²⁷

Yezîd b. Muâviye'nin ölümünün ardından meydana gelen iç savaş sürecinde h. 68 yılında Muş'ab b. Zübeyr'in Ubeydullah b. Hür'la mücadele ederken Bistâm b. Ma kale eş-Şeybânî, Aynü't-Temr valisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ubeydullah b. Hür, Aynü't-Temr'e giderek Bistâm b. Ma kale dâhil birçok kişiyi esir aldı. Bistâm'a sığınan Dihkân'ın götürdüğü malları alarak esirleri serbest bıraktı.¹²⁸ Ubeydullah daha sonra birçok kişiyle çatışarak onları yendi. Muş'ab, Medâin'de bulunan Yezîd b. Hâriş b. Rüveyym eş-Şeybânî'ye Ubeydullah b. Hür'la savaşmasını emretti. Yezîd ona karşı oğlu Havşeb'i gönderdi. Ubeydullah'la onu yendikten sonra Medâin'e yürüdü. Medâinliler kalelerini kapatıp savunmaya geçtiler. Ubeydullah oradan ayrıldı.¹²⁹ Ubeydullah b. Hür, Sevâd bölgesinde nüfuzunu yaydıktan sonra Abdülmelik'in yanına giderek ona katıldı. Abdülmelik kendisine değer verdi. Abdülmelik'ten Muş'ab'la savaşmak için kendisine bir ordu vermesini istedi. Abdülmelik, gidip etrafına toplayabildiği kadar adam toplamasını, kendisinin de ona destek vereceğini söyledi. Bunun üzerine Ubeydullah b. Hür adamlarını yanına alarak Kûfe'ye doğru harekete geçti. Ancak kendisine karşı gönderilen bir ordu tarafından esir edildi. Yolda onu tutan askeri de çekerek suya atlayıp boğularak öldü.¹³⁰

125 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/555.

126 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/41.

127 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/276.

128 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/350.

129 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/351.

130 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/352.

Maşkale b. Hübeyre'nin oğlu Bistâm, Hâricîlerle savaşıyan Mühelleb b. Ebî Şufre'nin yanında yer almıştır.¹³¹

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Horasan Valisi olarak atanan Esed b. Abdullah el-Şasrî, Yahyâ b. Nuaym b. Hübeyre eş-Şeybânî'yi Âmul'e vali olarak görevlendirdi.¹³² Esed b. Abdullah öldükten sonra Horasan valiliği için adı geçenlerden biri Yahyâ b. Nuaym olmuş; ancak Hişâm b. Abdülmelik onu tayin etmeyi uygun görmemişti.¹³³

Şeybânoğulları arasında Hâricîlik düşüncesi zemin bulduğu gibi onlarla mücadele edenler arasında da Şeybânîleri görebiliyoruz. Emevîlerin son dönemiyle Abbasîlerin ilk döneminde komutan ve vali olarak görev yapan Ma'n b. Zâide eş-Şeybânî Mansûr tarafından Sicistan'a vali olarak görevlendirilmiştir.¹³⁴

Ma'n b. Zâide'nin yeğeni Yezîd b. Mezyed¹³⁵ Mehdî döneminde devlet hizmetinde çalışanlardan biridir. Yezîd b. Mezyed'i Mehdî tarafından gönderilen oğlu Harun Reşîd'in ordusunda savaşta mübariz olarak görüyoruz.¹³⁶ Hâdi kardeşi Harun'un hal edip yerine oğlunu veliaht olarak görevlendirmek istediğinde ona destek olanlardan biri Yezîd b. Mezyed idi.¹³⁷

Hâricîlerden Velîd b. Târif et-Tağlibî Cezîre bölgesinde ayaklandığında Harun Reşîd ona karşı Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî'yi komutan olarak görevlendirdi. Yezîd ona karşı fırsat kollamaya çalışırken Bermekîler Yezîd aleyhinde bir algı oluşturmaya çalıştılar. Buna göre ikisi de Vâiloloğullarından oldukları için akrabalık duygusuyla Velîd'e müdahale etmiyordu. Bunun üzerine Harun, Yezîd'i eleştirdiği ve tehdit ettiği bir mektup gönderdi. Nihayet aralarında meydana gelen çatışmada Velîd, Yezîd tarafından öldürüldü.¹³⁸ Yezîd b. Mezyed'in h. 184 yılında Musul ve çevresinin valiliğini yaptı.¹³⁹ H. 185 yılında ve Berze'a şehrinde vefat etti.¹⁴⁰

Halîd b. Yezîd b. Mezyed, dönemin ileri gelenlerinden biriydi. Me'mûn döneminde Mısır'a vali olarak görevlendirildi.¹⁴¹

131 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/433.

132 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/223.

133 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/252.

134 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/174.

135 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/216.

136 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/238.

137 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/265.

138 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/304-305.

139 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/335.

140 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/340.

141 el-Ya'kûbî, *et-Târîh*, 297.

H. 234 yılı olayları sırasında Yezîd b. Mezyed'in torunu Muḥammed b. Ḥâlid b. Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî'nin adı geçmektedir.¹⁴² Onun h. 251 yılında Cezîre'nin suğûr bölgesinin başına getirildiğini görüyoruz.¹⁴³ Aynı yıl onunla Aḥmed b. Müvelled ve Eyyûb b. Aḥmed arasında meydana gelen olaylardan bahsedilir.¹⁴⁴

H. 140 yılında Horasan valisi olan Ebû Dâvûd Ḥâlid b. İbrahim ez-Zühîlî, askerleri arasında çıkan bir isyan sırasında evin duvarına çıktı ve buradan düşüp vefat etti. Onun yerine Horasan valisi olarak görevlendirilen Abdülcebbâr b. Abdurrahmân el-Ezdî, aralarında Ebû Dâvud'un amcasının oğlu Ḥarîş b. Muḥammed ez-Zühîlî'nin de bulunduğu komutanlardan bazılarını Hz. Ali taraftarı olmakla suçlayarak öldürdü.¹⁴⁵

Çeşitli gelişmeler çerçevesinde karşımıza çıkan isimler arasında Ḥavşeb b. Yezîd b. Ḥârîş b. Rüeym eş-Şeybânî ve çocuklarını görüyoruz. Daha önce Ḥavşeb'in Ḳays b. Abbâd'ı Ḥaccâc'a ihbar ederek öldürülmesine sebep olduğunu söylemiştik.¹⁴⁶ Ḥavşeb'in babası Yezîd b. Ḥârîş Rey valiliği yaptı. Hâricîlerin desteğini alan Reyîliler Yezîd b. Ḥârîş'i öldürdüler. Oğlu Ḥavşeb kaçtı.¹⁴⁷ Onun oğlu Şehr b. Ḥavşeb, Yezîd b. Mühelleb'in hazine görevlisi olarak görev yapmıştır.¹⁴⁸ Bir diğer oğlu Şûmâme b. Ḥavşeb, Emevî iktidarının krize girdiği ve hanedan arasında iç savaşın olduğu dönemde Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz tarafından memnun edilmek istenen kabile ileri gelenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁹

Abbâsîler döneminde devletin hizmetinde çalışan kişilerden biri İsa b. Şeyh eş-Şeybânî'dir. Cessâs b. Mürre b. Zühîl b. Şeybân'ın soyundan gelmektedir. H. 252 yılında Remle'ye vali olarak atandı. Filistin'in tamamına hâkim oldu.¹⁵⁰ H. 269 yılında vefat etti.¹⁵¹

H. 270 yılında vefat edenler arasında zikredilenlerden biri olan Horasan emiri Ḥâlid b. Aḥmed b. Ḥâlid es-Seyyedûsî ez-Zühîlî'dir.¹⁵²

142 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/117.

143 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/216.

144 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/229.

145 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/82.

146 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/73.

147 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/345.

148 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/90.

149 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/334.

150 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/240.

151 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/418.

152 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/430.

H. 291 yılında Karmatîlere karşı yapılan savaşta Şeybânoğullarının büyük yararlılıkları oldu.¹⁵³ H. 293 yılında da Şeybânîler, Karmatîlere karşı savaşta etkin rol aldılar.¹⁵⁴

H. 312 yılında Kûfe çevresinden ve hac yolundan sorumlu olan Cafer b. Verkâ eş-Şeybânî, Karmatîlerle savaşmıştır.¹⁵⁵ 326 yılında Müslümanlarla Bizans Devleti arasında yapılan esir mübadelesinde görevli Müslümanların heyetinin başında İbn Verkâ eş-Şeybânî bulunmaktadır.¹⁵⁶

H. 500 yılında Şeybânoğullarından Muḥammed b. Sebbâḳ, Raḥbe valisi olarak görev yapmaktadır. Duḳâḳ, buraya hâkim olduğunda onu şehre vali olarak atamıştı. Daha sonra onun oğlunu yanına rehin olarak alıp Dimaşk'a gitti. Duḳâḳ ölünce Muḥammed b. Sebbâḳ, bazı adamlarını gönderip çocuğunu gizlice getirmelerini sağladı. Ardından da Dimaşk'a olan bağlılığına son vererek hutbeyi Kılıçarslan adına okutmaya başladı. Bunun üzerine Çavlı şehri kuşattı. Uzun ve zorlu bir kuşatmadan sonra Muḥammed b. Sebbâḳ Çavlı'ya itaat etti.¹⁵⁷

2.12. İlmî ve Kültürel Hayatta Şeybânîler

İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*'in vefeyat kısımlarında ilim ve kültür tarihi açısından önemli bilgilere yer vermektedir. Bu çerçevede Şeybânoğullarından âlimlerin vefatlarına değinirken iştigal ettikleri alanlara da işaret etmektedir.

“Şeybânî” nispesiyle maruf âlimlerden biri İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin öğrencisi fakih Muḥammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir. İbnü'l-Eşîr onu h. 189 (m. 805) yılında vefat edenler arasında zikretmektedir.¹⁵⁸ İmam Muḥammed, neseben Şeybânoğullarından olmamakla birlikte onların mevlası olduğu için “eş-Şeybânî” nispesiyle anılmaktadır.

H. 206 yılında vefat edenler arasında dilci Ebû Amr İshâḳ b. Mirâr eş-Şeybânî, zikredilmektedir.¹⁵⁹

H. 214 yılında vefat edenler arasında Hadis imamı Ebû Âşım en-Nebl olarak bilinen ed-Ḍaḥḥâḳ b. Maḥled eş-Şeybânî zikredilmektedir.¹⁶⁰

H. 241 yılında vefat edenlerden biri Aḥmed b. Ḥanbel'dir.¹⁶¹

153 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/538.

154 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/553.

155 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/697.

156 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 7/77.

157 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 8/540.

158 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 5/368.

159 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 5/529.

160 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 5/563.

161 İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîḥ*, 6/154.

H. 258 yılında vefat edenlerden biri Muḥammed b. Yahyâ b. Abdul-lah b. Ḥâlid ez-Zühî en-Nîsâbûrî'dir. İbnü'l-Eşîr, onun Buḥârî'yle aralarında geçen ve hasedinden kendisine zulmettiği bir olay meydana geldiğini ancak bunu anlatmanın yeri olmadığını söyler.¹⁶² Böylece verdiği bazı dolaylı bilgilerle önemli olaylara işaret etmektedir. Anlatıldığına göre aralarındaki sorun sebebiyle Buḥârî Muḥammed b. Yahyâ'yı yalancılıkla itham etmiştir.¹⁶³ Buḥârî, yaşı ilerlemiş olarak Nîsâbûr'a gidip oraya yerleşmişti. Asrının şeyhi Muḥammed b. Yahyâ ile arasında ihtilaf çıkmamış olsaydı orada yaşamaya devam edecekti. Buḥârî'nin Nîsâbûr'da aleyhinde söylentilerin çıkmasının sebebinin Tâhirîlerin Buḥara valisi Ḥâlid b. Aḥmed ez-Zühî olduğu söylenir. Zira Buḥârî, onun çocuklarına öğretmenlik yapmayı reddetmişti.¹⁶⁴ Buḥârî'nin Muḥammed b. Yahyâ'dan tahric ettiği bir rivayette adını Muḥammed b. Ḥâlid şeklinde vererek kendisini büyük dedesine nispet ettiği ifade edilir.¹⁶⁵ Aralarındaki ihtilafı ele alan âlimlerin aidiyetlerine göre değerlendirmeler yapmaları anlaşılabilir bir durumdur. Bu olaya yer veren Bağdâdî'nin Buḥârî'nin Nîsâbûr'a gidişinden sonra Muḥammed b. Yahyâ'nın insanları onu dinlemeleri için teşvik ettiğini, ancak kendi meclislerine giden insanlar azalınca ona haset ederek aleyhinde konuşmaya başladığını anlatır.¹⁶⁶ Aralarındaki tartışmanın halku'l-Kur'ân meselesiyle ilgili olduğuna dair anlatımlar vardır.¹⁶⁷ Anlaşıldığına göre Buḥârî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmekle itham edilmiştir.¹⁶⁸ Bu tür ithamların insanlar hakkında algı oluşturmaya matuf olması kuvvetle muhtemeldir.

502 yılında vefat edenler arasında hatip Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ali et-Tebrîzî eş-Şeybânî bulunmaktadır. Dilci ve meşhur birçok eseri olan bir âlimdir. Şiirleri varsa da şiirde çok iyi değildir.¹⁶⁹

507 yılında vefat edenlerden biri Hafız Şücâ b. Ebî Şücâ Fâris b. Hüseyin b. Fâris Ebû Gâlib ez-Zühî'dir.¹⁷⁰

525 yılında vefat edenlerden biri kâtip Hibetullah b. Muḥammed b. Abdülvâhid b. Huṣayn eş-Şeybânî'dir. 432 yılında doğmuş Ebû Ali b. Mühezzeb, Ebû Tâlib b. Gaylân ve başkalarından hadis dinlemiştir. Aḥmed b. Ḥanbelî'nin *Müsned*'inin ve el-Gaylânîyyât'la başka kitapların ravisidir.¹⁷¹

162 İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 6/307.

163 Zeyd b. 'Alî, *el-Musned*, 11.

164 el-Ḥâkim, *Telḥîşu Târîhi Nîsâbûr* (Tahrân: Kitâbhâne-i İbn Sînâ), 29.

165 Ebü'l-Kâsım el-Hinnâî, *el-Hinnâiyyât* (Edvâu's-Selef, 1428/2007), 1/128.

166 el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2/352.

167 el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/353.

168 el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/354.

169 İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 8/576.

170 İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 8/599.

171 İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 9/31.

Sonuç

İbnü'l-Eşîr'in el-Kâmil'de mensup olduğu Şeybânoğulları hakkında verdiği malumat, bilginin emanet olarak nakli hususunda gösterdiği emanet açısından dikkate değerdir. Ele aldığı konularla ilgili anlatımlarında kendi döneminden önce telif edilen eserlerdeki anlatıma bağlı kaldığı açıtır.

Irak ve Cezîre bölgesinde yaşayan Şeybânîlilerin çoğu bedevi olup geleneksel kabile rekabetinin bir yansıması olan saldırı ve talan ile bir taraftan asayiş sorunlarına sebep olurken diğer taraftan bölgenin önemli aktörlerinden biridir. İbnü'l-Eşîr, onların bu tavırlarına ve hayatlarına ilişkin birçok örnek nakletmektedir.

Hâricîlik, Şeybânîler arasında taraftar bulan mezheplerden biridir. Şeybânîlerden önemli Hâricî liderleri çıkmış; etkili isyanlar çıkarmışlardır. Öte yandan yerleşik hayata geçenlerin ve şehirlerde yaşayanların yöneticilerin hizmetlerinde yer aldıklarını, iktidar mücadelelerinin bir parçası olabildiklerini görüyoruz.

Sonuç olarak İbnü'l-Eşîr'in kendi kabilesiyle ilgili anlattıkları, diğer kabilelerde karşılaşılabileceğimiz farklı yönleri olan bir tasvir içermektedir.

Kaynakça / References

- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Başrî. *Kitâbü Eyyâmi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî). Bağdat: Dârul-Cahiz, 1976.
- Ebü'l-Kâsım el-Hinnâî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Huseyn ed-Dimeşkî el-Hinnâî. *Fevâidu'l-Hinnâî: el-Hinnâiyyât* (nşr. Hâlid Rızk Muḥammed Cibr Ebu'n-Necâ). I-II, Edvâu's-Selef, 1428/2007.
- el-Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbûrî. *Telhîşu Târîhi Nîsâbûr* (nşr.). Ṭahrân: Kitâbhâne-i İbn Sînâ.
- el-Haṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî. *Târîhu Bağdâd* (nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf). Beyrut: I-XVI, Dârul-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-İnbâh 'alâ Kabâilî'r-Ruvâh* (nşr. İbrâhîm el-'Ebyârî). Beyrut: Dârul-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1985.
- İbnu'l-Eşîr, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muḥammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîh* (nşr. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî). Beyrut: I-X, Dârul-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997 (Türkçe çeviri: *İslâm Tarihi: el-Kâmil fî't-Tarih Tercümesi* (çev. 1. cilt: Abdullah Köşe, 2. cilt: Beşir Eryarsoy, 3. cilt: Ahmet Ağırakça). İstanbul: Bahar Yayınları, 1989).
- İbnu'l-Eşîr, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Cezerî. *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Şahâbe* (nşr. 'Âdil Aḥmed er-Rufâî). Beyrut: I-VIII, Dârul-İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1996.
- İbnu'l-Eşîr, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Cezerî. *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut: Dârul Şâdir.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî'. *eṭ-Ṭabaḳât* (nşr. 'Alî Muḥammed 'Omer). Kahire: I-XI, Mektebetu'l-Ḥancî, 1421/2001.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-'Arab". *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyyamul-arab> (05.10.2025).
- el-Mes'ûdî, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. el-Huseyn b. 'Alî. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (nşr. 'Abdullah İbrâhîm eş-Şâvî). Kahire: Dârul-Ş-Şâvî.
- Özaydın, Abdülkerim. "el-Kâmil". *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kamil-ibnul-esir> (09.09.2025).
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. Manşûr el-Mervezî. *el-Ensâb* (nşr. 'Abdullâh 'Omer el-Bârûdî). Beyrut: I-V, Dârul-Fikr, 1998.

- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîḥu'r-Umem ve'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407 H.
- el-Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb Aḥmed b. İshâk. *et-Târîḥ*.
- ez-Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. 'Alî Şîrî). I-XX, Dâru'l-Fikr, 1424.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân b. Kâymâz. *Tezkiretu'l-Huffâz*. Beyrut: I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân b. Kâymâz. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. Kahire: I-XVIII, Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006.
- Zeyd b. 'Alî, Ebû'l-Ḥuseyn Zeyd b. 'Alî b. el-Ḥuseyn b. 'Alî b. Ebî Ṭâlib. *el-Musned*.

İZZEDDİN İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ'NİN EĞİTİM HAYATI

Ahmet ÖZALP¹

Giriş

İslam tarih yazıcılığının kurucu isimlerinden İzzeddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî, özellikle *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eseri ve geliştirdiği tarih metodolojisiyle geniş bir literatüre konu olmuştur. Bununla birlikte hayatının en belirleyici safhalarından biri olan eğitim süreci üzerine müstakil bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Mevcut kaynaklarda ve güncel araştırmalarda hocaları ve ilmi çevresine dair bilgiler dağınık biçimde yer almakta; ancak bu malzeme müstakil bir çerçevede ele alınmış görünmemektedir. Bu sebeple elinizdeki çalışma İbnü'l-Esîr'in eğitim hayatını merkeze almakta ve böylelikle literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

İzzeddin İbnü'l-Esîr'in 1181'de hac ifası için çıktığı Hicaz yolculuğu istisna olmak üzere yirmi dört yaşına kadar (1160-1184) Cizre'de ikamet ettiği bilinmektedir.² Fakat burada kimlerden ders aldığına dair doğrudan bir bilgi elde edilememiştir. Bu nedenle çalışmada, onun ikamet ettiği yıllarda Cizre'de yaşayan alimler zikredilmekte ve bu şahsiyetler muhtemel hocaları olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu tespit, dönemin Cizre'sindeki kısıtlı nüfus ve ilmi çevrelerin iç içe geçmiş yapısı göz önüne alındığında, aynı şehirdeki alimlerin birbirleriyle temas etmesinin kaçınılmaz olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Ancak bunun varsayımdan ibaret olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Böylece hem Cizre'nin dönemin ilmi atmosferi ortaya konmakta hem de el-Cezerî'nin tahsil sürecine dair boşluk kısmen aydınlanmaktadır.

Çalışmanın temel amacı, İzzeddin İbnü'l-Esîr'in başta Cizre olmak üzere eğitim aldığı şehirleri ve hocalarını bir bütün halinde ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda onun kaleme aldığı eserler doğrudan ele alınmamakta, yalnızca eğitim hayatı bağlamında gerekli görüldüğü ölçüde zikredilmektedir. Böylelikle odak noktası doğrudan ilmi gelişim süreci üzerinde kalmaktadır.

1 Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, <https://orcid.org/0000-0002-6514-019X>, ahmetozalp@sinak.edu.tr

2 İbn Hallikân Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beirut: Dâr Sâdir, 1978), 348; Abdülkerim Özeydin, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 18.08.2025); Kevser Beyazyüz Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esîr (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2021), 32–50.

Metodolojik açıdan bu araştırmada klasik tabakât ve biyografi literatürünün sunduğu malzeme esas alınmakta, modern çalışmalardaki tamamlayıcı bilgilerden de yararlanılmaktadır. Kendisinin eğitim yolculukları ve hocaları şehirler bağlamında tasnif edilmektedir. Bu yöntem onun hem eğitim haritasını muhafaza etmekte hem de ilmi ilişkiler ağını görünür kılmaktadır.

Çalışmanın sınırları ise şu şekilde belirlenmiştir: İnceleme yalnızca İbnü'l-Esîr'in eğitim süreciyle sınırlı kalmakta, eserlerinin içeriği, tarihçiliği veya metodolojisi kapsam dışında tutulmaktadır.³ Ayrıca Cizre'deki muhtemel hocalar meselesinde doğrudan rivayetlerin bulunmadığı, varsayıma dayalı bir yaklaşım benimsendiğinin özellikle altı çizilmektedir. Sonuç itibarıyla bu araştırma İzzeddin İbnü'l-Esîr'in eğitim hayatını müstakil bir konu olarak ele almakta ve onun şahsiyetini, ilmi mirasını ve yetiştirdiği ortamı daha sağlıklı biçimde kavramanın yollarını aramaktadır.

1. Ailesi, Nesebi ve İlk Yılları

Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, 1160 yılında Cizre'de dünyaya gelmiş, 1233'te Musul'da vefat etmiştir.⁴ Doğduğu şehre nisbetle "Cezerî,"⁵ babasının Esîrüddin lakabına nisbetle de "İbnü'l-Esîr" künyesiyle anılmıştır. Bekir b. Vâil kabilesinin Şeybân koluna mensup olan ailesi, İslam fetihlerinin ardından Irak'a yerleşmiş; 10. yüzyılda Büveyhî Hükümdarı Adudüddin'in baskısı üzerine Şehrizor'dan Cizre'ye göç etmiştir.⁶ Dolayısıyla ailenin, sadece nesep yönüyle değil, yaşadığı göçler ve siyasi baskılar dolayısıyla tarihi tecrübelerle yoğrulmuş bir geçmişe sahip olduğu ifade edilebilir.

Babası Esîrüddin, Musul Atabegi İmâdüddin Zengî devrinde (1127-1146) Cizre naibliği, Mevdûd b. İmâdüddin Zengî zamanında (1149-1170) ise Cizre Divânü'l-Harâc reisliği görevlerinde bulunmuş; bunun yanı sıra ticaret ve ziraatla meşgul olmuştur. Babasının Kasruhâr ve Akîme köylerinde arazileri olduğu kaydedilmektedir.⁷ Bu vazifeler, İbnü'l-Esîr ailesinin dönemin idarî yapısıyla yakın temas içinde olduğunu

3 Bu konuda yapılmış şu çalışmadan istifade edilebilir. Yakup Akyürek, VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020), 24-55.

4 Abdürrahîm İsnevî, *Tabakâtü's-Şafi'îyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlimyye, 1987), 71; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyât*, 348-349; Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin".

5 Kemal Sandıkçı, "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mevdüddin İbnü'l-Esîr Kardeşler", Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu, ed. Sait Özervarlı (İstanbul: Cizre Kaymakamlığı, 1999), 89.

6 Özaydın, «İbnü'l-Esîr, İzzeddin».

7 Özaydın, «İbnü'l-Esîr, İzzeddin».

ve iktisadi sahada belirli bir nüfuza sahip bulunduğunu göstermektedir. Böyle bir çevrede yetişen İzzeddin'in ilmi merakının küçük yaşlardan itibaren teşvik görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Aile içindeki konumuna bakıldığında İbnü'l-Esîr'in, üç kardeş arasında ortanca çocuk olduğu görülmektedir. Ağabeyi Mecdüddin (öl. 1210) dinî ilimlerde, küçük kardeşi Diyâüddin (ö. 1239) ise edebî ilimlerde temayüz etmiştir. İzzeddin ise bilhassa tarih ve hadis sahasında öne çıkarak kardeşler arasında müstakil bir yer edinmiştir.⁸ İslam tarihçileri İbnü'l-Esîr'i; Taberî (öl. 923) ve Mesûdî (öl. 956) gibi klasik tarih yazımının en büyük simaları arasında zikretmektedirler. Ayrıca onu, Reşîdüddin (öl. 1318), Makrîzî (öl. 1442) ve İbn Haldun (öl. 1406) gibi tarih alanında köklü yenilikler ortaya koyan müelliflerle aynı çizgide değerlendirmektedirler.⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eseriyle haklı bir şöhrete kavuşmuş olsa da bunun yanı sıra kendisi aynı zamanda hadiste hafızlık derecesine ulaşmış bulunmakta; usul-i hadis, siyer, edebiyat, ensab ve eyyâmü'l-Arab'da da otorite kabul edilmektedir.¹⁰

Yukarıda da zikredildiği gibi henüz genç yaşlarındayken hacca gitmiş; Haremeyn'de tanınmış alimlerle görüşmüş ve onlardan hadis rivayetleri dinlemiştir. Bu seyahat onun ilim yolculuklarının başlangıcı sayılır. Ardından Musul atabeyinin elçisi sıfatıyla birkaç defa Bağdat'a gidip gelmiş, bu vesileyle hem şehrin ileri gelen alimlerinden istifade etmiş hem de kütüphanelerdeki kıymetli eserler ve resmi belgelerden yararlanmıştır. Yine aynı görevle Dimaşk, Halep ve Kudüs'e gitmiş; sefaret hizmetinin yanı sıra fakih, kurra, muhaddis ve nahivcilerin meclislerinde bulunarak ilmi birikimini genişletmiştir.¹¹ Böylece onun ilk hac yolculuğuyla başlayan rihle tecrübesi İslam dünyasının önde gelen merkezlerinde süreklilik kazanmıştır.

2. İzzeddin İbnü'l-Esîr Döneminde Cizre'nin İlmî Ortamı

Günümüz idari taksimatında Şırnak'ın ilçesi konumunda olan Cizre, kaynaklarda Cezîretü İbn Ömer adıyla anılır.¹² Bazı tarihçiler Cizre'nin isnat edildiği İbn Ömer'in, Hasan b. Ömer b. Hattâb et-Tağlibî olduğunu

8 Abdülkâdir Ahmed Tuleymât, "el-Müellif İbn Esîr el-Cezerî", *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, ed. İzzeddin İbn Esîr (Kahire: Dârü'l-Kütubi'l-Hadîse, 1963), 9.

9 Ziya Polat, "Cizreli Bir Alim: İbnü'l-Esîr", *Tarih Okulu Dergisi* XXXIV (2018), 97.

10 Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin".

11 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyât*, 348-349; Mustafa Özkan, "İbnü'l-Esîr ei-Cezeri'de Tarih Metodolojisi", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, ed. Nesim Doru (İstanbul: 2012), 43; Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin"; Polat, "Cizreli Bir Alim: İbnü'l-Esîr", 93.

12 Şehrin hangi Ömer'e isnatla bu ismi aldığı tartışmalıdır. bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyât*, 349; Metin Tuncel-Abdülkerim Özaydın, "Cizre", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 20.08.2025).

iddia eder. “Cezîre” kelimesi ise ada manasına gelmektedir. Şehir, Dicle nehrinin hilal biçimli kıvrımı içinde kurulmuş olup, Yakut el-Hamevî’nin nakline göre nehrin diğer tarafına da bir kanal açılarak akarsuyun şehri bütünüyle kuşatması sağlanmışır.¹³ Bu sebeple onun “ada” nitelemesiyle anıldığı anlaşılmaktadır. Birtakım rivayetlerde Cizre’nin Hz. Nuh’un oğullarının tufandan sonra inşa ettiği ikinci şehir olduğuna dair iddialar yer alır. Bu görüşü destekleyen unsurlar arasında Cudi Dağı’nın yakınlığı, surların gemi şeklinde yapılmış olması, şehirde Hz. Nuh’a nispet edilen bir türbenin bulunması zikredilmektedir.¹⁴ Tarihî ve arkeolojik bulgular da Cizre’nin Neolitik Dönemden itibaren yerleşim yeri olduğunu, özellikle MÖ 4000’lerden itibaren Uruk kültürünün izlerini taşıdığını göstermektedir.¹⁵ Her ne kadar tüm bunlar tarihi kesinlik arz etmese de Cizre’nin çok erken dönemlerden itibaren tarihi ve özellikle İslam topraklarına katıldıktan sonra da kendisine manevi değer atfedilen bir şehir olduğu anlaşılmaktadır.

Şehrin İslam hakimiyetine giriş tarihi Hz. Ömer’in hilafeti sırasında, miladi olarak 639 yılına tekabül etmektedir. İyaz b. Ğanm komutasında 639 yılında Cezire bölgesine doğru hareket eden Müslüman ordusu, 640 yılında bölgenin tamamını İslam topraklarına katmışlardır.¹⁶ Bu tarihten itibaren şehir imar faaliyetlerine sahne olmuş; hususen Emeviler devrinde cami, medrese, hamam ve kervansaray gibi eserler inşa edilmiş, daha önceki yapılar ise tadilattan geçirilmiştir.¹⁷ Böylece Cizre, ilmi hareketliliğin ve İslam kültürünün kök saldığı bir merkez haline gelmiştir. Bu durumun Cizreli bir alim olan İzzeddin İbnü'l-Esîr’in eğitim hayatında da etkilerde bulunduğu muhakkaktır. Nitekim el-Cezerî’nin hem öncesine hem de sonrasına bakıldığında Cizre’de güçlü bir eğitim geleceğinin süregeldiği görülmektedir.

Nizâmü'l-Mülk’ün kurduğu medrese sisteminin yaygınlaşmasıyla birlikte Cizre’de de bir Nizamiye medresesinin tesis edildiği kaydedilmektedir.¹⁸ İzzeddin İbnü'l-Esîr’in yaşadığı tarihler incelendiğinde de

13 Yâkût Hamevî, *Mu’cemü'l-Büldân*, thk. Dâr Sâdır (Beyrut: 1977), 138; Tuncel-Özaydın, “Cizre”; Süheyl Sâbân, “Tarih ve Medeniyet Bağlamında Cizre”, çev. Hüseyin Güneş, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV/7 (2013), 155. Şehrin batısında tespit edilen alüvyal tabakalar bu değişimi doğrulamaktadır. Ancak yatağın doğal süreçlerle mi yoksa insan müdahalesiyle mi değiştiği kesin olarak bilinmemektedir. Diyar Karademir, “Cizre Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi”, *Journal of Awareness* 4/4 (2019), 438.

14 Sâbân, “Tarih ve Medeniyet Bağlamında Cizre”, 155.

15 Karademir, “Cizre Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi”, 437.

16 Kasım Ertaş, “Osmanlı’nın Son Döneminden Günümüze Şırnak’ın Etnik ve Dini Yapısı”, *Ekonomik, Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla Şırnak*, ed. İbrahim Hüseyini vd. (Çanakkale: Paradigma Akademik, 2021), 318.

17 Karademir, “Cizre Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi”, 440.

18 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 32; akt. Fadıl

burada eğitim faaliyetlerinin aktif bir şekilde devam ettiğine tanıklık edilmektedir. Nihayet Nureddin Zengî (öl. 1174) zamanında şehirde 4 medrese ve 80 mescidin bulunduğu tespit edilmiştir.¹⁹ Dönemin önde gelen ilim merkezleriyle kıyaslandığında bu sayının azımsanamayacak seviyede olduğu açıktır. Nitekim o tarihlerde Dımaşk (Şam)'ta 22, Halep'te 8, Sincar'da 6, Musul'da 5; Harran ve Cizre'de 4'er, Meyyâffârikîn (Silvan)'de 3, Âmid (Diyarbakır), Menbic ve Rakka'da 2'şer, Busrâ, Ba'lebek, Hama, Hınıs, Maarretü'n-man, Ra's'ül-Ayn ve Urfa şehirlerinde birer medrese vardır.²⁰ Görüldüğü gibi söz konusu şehirlerden sadece Şam, Halep, Sincar ve Musul'da Cizre'den daha fazla medrese bulunmaktaydı. Selâhaddîn Eyyûbî (öl. 1193) döneminde de durum pek farklı değildi. Bu tarihlerde Sincar'da 6, Cizre ve Hama'da 4'er; Nusaybin, Rakka ve Urfa'da 2'şer; Hınıs, Balebek, Busrâ, Düneysir (Kızıltepe) ve Ra's'ül-Ayn'da birer medrese bulunuyordu.²¹

Söz konusu bu dönemlerde ve sonrasında Cizre'de inşa edilen Rada-viyye Medresesi (11. yy.) İbnü'l-Bezrî Medresesi (11-12 yy.), Zâhirüddîn Kaymaz el-Atabekî (12. yy.), Kâdı Cemaleddin Abdürrahim Medresesi (12. yy.),²² Seyfiye Medresesi (14. yy.),²³ Kırmızı Medrese (14. yy.), Abdaliye Medresesi (15. yy.), Mecidiye ve Süleymaniye medreseleri (16. yy.) gibi birçok medrese bu ilmi geleneğin sürekliliğini ortaya koymaktadır.²⁴ Söz konusu gelenek sadece medreselerle de sınırlı değildi. Cizre'deki camiler de birer eğitim merkezi idi.²⁵ Şeri ilimler başta olmak üzere miras hukuku, nahiv, sarf, mecaz, hikmet ve mantık gibi alanlarda alimlerin etrafında halkalar kuruluyor, talebeler buralarda ders görüyordu. Bu

Aygan, "Tarihten Günümüze Cizre Yöresi Medreselerinde Kelam ve Akaid Öğretimi," *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, ed. Nesim Doru (İstanbul: 2012), 422.

19 Hüseyin Güneş-Muhammed Muhdi Gündüz, "Eyyûbîler Döneminde Cizre'de Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", *Eyyûbîler'de İlim, Kültür ve Sanat*, ed. Abdülhalim Oflaz vd. (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 573; Nebi Bozkurt, "Medrese", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 11 Ekim 2025); Sandıkçı, "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Meccüddin İbnü'l-Esir Kardeşler", 90; Hüseyin Güneş, "Selahaddin Eyyubî Zamanında Şırnak ve Çevresi", *Uluslararası Selahaddin Eyyubî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Necati Sümer-Ahmet Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 500.

20 Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 324.

21 Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, 328.

22 Güneş-Gündüz, "Eyyûbîler Döneminde Cizre'de Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", 579-580; Güneş, "Selahaddin Eyyubî Zamanında Şırnak ve Çevresi", 500.

23 Gülriz Kozbe-Akarcan Güngör, *El-Cezire Bölgesinin Muhkem Kalesi: Cizre* (İstanbul: Şırnak İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Şırnak Valiliği Yayınları, 2023), 60.

24 Übeydullah Pilatin, "Osmanlı Medrese Sistemi ve Cizre Medreseleri", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, ed. Nesim Doru (İstanbul: 2012), 406-407; M. Halil Çiçek, "Yakın Dönemde Cizre Yöresi Medreseleri", *Hız. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, ed. M. Sait Özervarlı (İstanbul: Cizre Kaymakamlığı, 1999), 126; akt. Sâbân, "Tarih ve Medeniyet Bağlamında Cizre", 157.

25 Güneş-Gündüz, "Eyyûbîler Döneminde Cizre'de Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", 576-577.

durum, şehrin ilmi atmosferinin yalnız medreselerle sınırlı kalmadığını, camilerin de ilim hayatına canlılık kattığı anlamını taşımaktadır.²⁶

Netice itibariyle İzzeddin İbnü'l-Esîr'in yirmi dört yaşına kadar yaşadığı Cizre; ilmi canlılığı, güçlü medreseleri, cami halkaları, müftü ve fakihleriyle dikkate değer bir merkezdir. Onun çocukluk ve gençlik yıllarında karşılaştığı bu ilmi muhit, ilerde Musul, Bağdat ve Şam gibi merkezlerde sürdüreceği tahsil için sağlam bir hazırlık zemini teşkil etmiş görünmektedir.

3. Eğitim Hayatı ve Hocaları

İzzeddin İbnü'l-Esîr'in tahsil serüveni, yukarıda işaret edildiği üzere, yirmi dört yaşına kadar Cizre'nin ilmi iklimiyle şekillenmiştir. Bu dönemde dair ayrıntılı bilgiler mevcut olmasa da gerek dönemin teamülleri gerekse şehirde faal olan alimler, onun ilk ilmi temaslarının mahiyetine dair fikir vermektedir. Bu ilk hazırlık safhasından sonra ise eğitim hayatı daha görünür bir şekilde takip edilebilmektedir. Önce hac vesilesiyle Hicaz'a gitmesi, ardından Musul'a taşınması, daha sonraki yıllarda Bağdat, Şam, Kudüs ve Halep gibi merkezlerle yaptığı yolculuklar, onun ilmi gelişimini farklı aşamalara ayırmamıza imkan tanımaktadır. Yanı sıra onun tahsilini yalnızca kronolojik çizgi üzerinde takip etmek eksik kalır. Zira İbnü'l-Esîr'in ilmi şahsiyetini belirleyen asıl unsur, bulunduğu her şehirde tanıştığı ve ders aldığı hocaların ilim geleneğidir. Bu nedenle aşağıda şehirler esas alınarak hocaları tanıtılmakta; böylece onun hem şahsi gelişimi hem de etkileşimde bulunduğu ilmi çevreler ortaya konmaktadır. Aynı zamanda bu yaklaşım tabakât geleneğinde sıkça görülen "hoca-talebe silsilesi"nin de daha anlaşılır biçimde takip edilmesine imkan vermektedir. Bu sebeple aşağıdaki alt başlıklarda önce İbnü'l-Esîr'in Cizre'deki muhtemel hocaları; ardından Musul, Bağdat, Şam ve Kudüs gibi merkezlerde kendilerinden ders aldığı alimler ele alınmaktadır. Böylelikle hem onun ilmi ufkunun nasıl genişlediği hem de dönemin ilmi coğrafyasının ne kadar zengin olduğu birlikte takip edilebilecektir.

İzzeddin İbnü'l-Esîr'in Kendilerinden Ders Aldığı Alimler

İzzeddin İbnü'l-Esîr'in ilmi kişiliğinin şekillenmesinde farklı ilim merkezlerinde tanıştığı hocalarının büyük payının olduğu muhakkaktır. Anlaşıldığı kadarıyla çocukluk yıllarından itibaren içinde bulunduğu ilmi çevre, ona erken yaşta sağlam bir ilmi temel kazandırmıştır. Musul'a taşınmasıyla birlikte kendisine, şöhret sahibi alimlerle karşılaşma ve onlardan yararlanma imkanı doğmuştur. Bağdat, Şam ve Kudüs gibi merkezlerle yaptığı yolculuklar ise onun hem rivayet zincirini

26 Sâbân, "Tarih ve Medeniyet Bağlamında Cizre", 157.

genişletmiş hem de farklı bölgelerdeki ilmi gelenekleri tanımasına ve-
sile olmuştur. Ancak Cizre dışındaki tüm bu seyahatlerinin aslında tam
anlamıyla eğitim amaçlı yolculuklar olmadığı ifade edilmelidir. Bu seya-
hatlerinin bazıları sefere katılma, bazıları elçilik yapma gibi maksatlarla
veya görevlerle gerçekleştirilmiştir.²⁷ Yine de bu süreç, tabakât gelene-
ğinde de görüldüğü üzere, bir alimin ilmi otoritesini ve güvenilirliğini
belirleyen en önemli unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir.

3.1.1. Cizre'deki İlk Muhtemel Hocaları

İslam hakimiyeti döneminde cazip bir ilim merkezi olması sebebiyle
Cizre'de birçok alim yetişmiştir. Ali Hüseyin'in tespitine göre farklı
dönemlerde yaşamış 44 Cizreli alim kaydedilmiştir.²⁸ Bu durumun İb-
nü'l-Esîr'in zamanında da söz konusu olduğu muhakkaktır. Zira yukarı-
da da zikredildiği gibi güçlü bir ailevi geleneğe sahip olan el-Cezerî'nin
hacca gittiği 21 yaşına veya Musul'a taşındığı 24 yaşına kadar herhangi
bir eğitimden geçmemiş olması imkan dışı gözükmektedir. Kendisiyle
birlikte diğer iki kardeşinin de alanlarında otorite sayılacak seviyede
ilmi vukufiyete sahip olmaları da bu durumu desteklemektedir. Bu, ken-
disinin eğitim hayatının aslında Cizre'de geçtiği anlamına gelir. Kay-
naklarda onun hayatının bu kesitine dair tafsilat sınırlı olmakla birlikte
dönemin teamülü gereği küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği, yazı
melekesini kazandığı ve temel ilimlerde yetiştirildiği kabul edilebilir.
1175 yılında gerçekleşen bir güneş tutulması esnasında Cezerî'nin kor-
kup yanında bulunan hocasına sarıldığıyla ilgili kendisinden aktarılan
rivayet de, gençliğinde Cizre'de eğitim aldığı iddiamızı desteklemektedir.²⁹
Dolayısıyla nahiv, lügat, mantık, matematik ve astronomi gibi alet
ilimlerinin yanında İbnü'l-Esîr'in bu yaşlarda hadis, fıkıh ve usul ilimle-
rinde de tedris görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.³⁰

İzzeddin'in eğitimini Musul merkezli gören ve eğitim hayatını Mu-
sul ve sonrası olarak kategorize eden kaynaklar onun tam anlamıyla
hoca-talebe ilişkisi kuracak kadar hiçbir hocasından uzun süre ders

27 Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esîr, 47.

28 Bk. Hüseyin Ali, "Tarîhü'l-Ulemâi'l-Mensûbîn ilâ Cezîretî İbn Ömer", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 5 (2019). Bu alimlerin hemen hepsi el-Cezerî nisbesiyle zikredilir. Cezîre her ne kadar Dicle ile Fırat nehirleri arasında bulunan (Mezopotamya) Musul, Silvan, Sincar, Harran, Rakka ve Amid (Diyarbakır) vd. şehirleri kapsayan geniş bir bölge olsa da bir kişi el-Cezerî nisbesiyle anıldığında burada söz konusu bölge değil, Cizre şehri anlaşılır. Gandûr, Tabakât literatüründe durumun bu şekilde olduğunu zikreder. Muhammed Yûsuf Gandûr, *Târihu Cezîreti İbn Ömer Münzu Te'sîsihâ hattâ'l-Feth'il-'Osmanî* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1990), 273.

29 Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esîr, 33.

30 Tuleymât, "et-Târîhu'l-bâhir", 10.

almadığını aktarmaktadırlar.³¹ Onun eğitiminin merkezini Musul değil de Cizre olarak gördüğümüzde bu durumun sebebi açıkça ortaya çıkar. Zira bilindiği gibi hoca-öğrenci ilişkisi ekseriyetle çocukluk ve gençlik çağlarında temel eğitimin alındığı medreselerde kurulur. Birçok alimin hayatında gördüğümüz gibi sonraki ilmi münasebetler daha çok karşılaşmalar, ders halkaları, münazaralar ve hadis dinleme/aktarma gibi kısa süreli diyaloglardan oluşur. Ancak bu durum da muhkem bir hoca-talebe ilişkisi kurmak için ekseriyetle yeterli görülmemektedir. Dolayısıyla onun asıl hocalarının aslında Musul dönemi öncesi Cizre'de olduğunu söylemek mümkündür. Öyleyse her ne kadar kendisinin Cizre'deki hocalarına dair ulaşabildiğimiz kaynaklar henüz tam anlamıyla bulunmuyorsa da onun temel eğitimini bu şehirde almış olması neredeyse kesindir. O halde İbnü'l-Esîr'in Cizre'de yaşadığı yıllarda şehirde bulunan alimlerle bir şekilde temasa geçmiş olması gerekmektedir. Küçük bir şehirde ilim ehlinin birbiriyle temas etmemesi imkan dışıdır. Tüm bunlardan hareketle yaş aralıkları da dikkate alınarak o dönemlerde Cizre'de yaşadığı tespit edilen alimlerin onun olası hocaları olarak sayılması makul görünmektedir.

İbnü'l-Esîr'in çocukluk ve gençlik yıllarında (1160–1184) Cizre'de önemli alimlerin bulunduğu görülmektedir. Bu tarihlerde şehirde bulunan isimlerden biri İbnü'l-Esîr'in hacca gittiği tarihlerde (1181) vefat eden Ömer b. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim b. Mihrân'dır. Kendisi Cizre'de doğmuş ve aralarında yukarıda geçtiği gibi Cizre'de medresesi olan İbn Bezrî de olmak üzere şehirdeki birçok alimden ders almıştır. İbn Mihrân bir dönem Bağdat'a gitmiş, sonra tekrar doğduğu şehre dönerek vefat edinceye kadar burada ders ve fetva vermiştir.³² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* isimli eserinde bu alimden “faziletli ve çok takvalı” diye söz eder fakat kendisinden ders aldığına dair bir ifade kullanmaz.³³ Dolayısıyla İzzeddîn İbnü'l-Esîr'in İbn Mihrân ile teması neredeyse kesindir, ancak ondan ders aldığı konusu varsayımsaldır.

Dönemin Cizre'sinde yaşayan bir diğer alim, fakihlerden Ebû Tâhir İbrahim b. Muhammed el-Cezerî'dir. Bu alimin yaşadığı yılları Hamevî hicri takvimle 517-577 (m. 1123/1124-1181/1182),³⁴ Sübkî ise hicri 599 (1202) olarak kaydeder.³⁵ Kendisi önce Cizre'de İbn Bezrî'den fıkıh

31 Konuyla ilgili bk. Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esîr, 50–51.

32 Hakim Ramadan Suleiman-Khadir Abbas Al-Manshdawi, “İshamâtu Ulemâi'l-Kürd fî Cezîreti İbn Ömer fî'l-'Ulûmi's-Şer'iyye fî Hilâl el-Fetre 5-10 h/11-16 m”, *Humanities Journal of University of Zakho* 10/3 (2022), 727.

33 İzzeddin İbn Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 109.

34 Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 138.

35 Tâceddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdüllattâh Muhammed el-Hilv-Mahmûd

dersi almış, sonra hangi tarihlerde olduğu belirsiz olmakla birlikte Bağdat'ta hadis tahsil ettikten sonra Cizre'ye dönerek müftülük yapmıştır.³⁶ Künyesinden de anlaşılacağı üzere Ebû Tahir'in hocası da Cizrelidir. Cizre'de müderrislik ve müftülük de yapan Berzî'nin İmam Gazzâlî'den fıkıh eğitimi almış olması onu son derece önemli bir şahsiyet kılar.³⁷ Her iki durumda da (Hamevî ve Sübkî'nin farklı rivayetleri) 1184 yıllarına kadar Cizre'de yaşayan İbnü'l-Esîr'in Ebû Tâhir'den ilim tahsil etmiş olması mümkündür.

İbnü'l-Esîr'in Cizre'de yaşadığı dönemde şehirde bulunması muhtemel olan alimlerden birisi de Muhammed b. Musa b. Osman el-Hemedânî (öl. 1189)'dir. Ancak kendisinin tam olarak hangi tarih aralığında Cizre'de bulunduğu dair bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bilinen şey kendisinin Isfahan ve Hemedan'ın yanı sıra bir süre Cizre'de de bulunduğudır.³⁸ Dolayısıyla Hemedânî'nin de İzzeddîn'in Cizre'deki hocalarından sayılması imkan dışı gözükmemektedir. Ayrıca kaynaklar o yıllarda İbn Ebî Asrûn'un (öl. 1189) Cizre'de kadılık ve müderrislik yaptığını rivayet eder.³⁹ O halde bu ismin de İbnü'l-Esîr'in Cizre'deki muhtemel hocaları listesine dahil edilmesi makul görülebilir.

Söz konusu tarih aralığında Cizre'de bulunanlardan biri de tefsir ve Maliki fıkhında öne çıkan 1192 vefat tarihli Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Aziz b. Abdullah el-Bacirâî el-Cezerî'dir.⁴⁰ Bir diğeri Ebû Bekir Muhammed b. Saîd İbn Nedî el-Musûlî el-Cezerî (öl. 1213)'dir. Kendisi Musul'da doğmuş, büyümüş; sonra Cizre'ye taşınmıştır. Sonrasında ise bir ara Erbil'e gitmiş, döndükten sonra vefat edinceye kadar Cizre'de ikamet etmiştir.⁴¹ Fakih Şeyh Ebû Bekir Muhammed b. Saîd b. en-Nedî el-Cezerî (öl. 1213) de bu listeye alınabilecek isimlerdendir.⁴²

Son olarak vefat tarihi 1233 olan Ebü'l-İzz el-Cezerî gelmektedir. Kendisi mekanik alanındaki icatlarıyla meşhur bir bilgin olarak dünya çapında bir şöhrete sahiptir.⁴³ Ebü'l-İzz ayrıca dünyanın ilk sibernetik

Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâ-i Kütubi'l-'Arabiyye, ts.), 35.

36 Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 138; Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, 35; Ali, "Tarîhü'l-Ulemâi'l-Mensûbîn ilâ Cezîreti İbn Ömer", 6; Sâbân, "Tarih ve Medeniyet Bağlamında Cizre", 159.

37 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 352.

38 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf-Muhibbî Hilâl es-Serrhân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 169; Suleiman-Al-Manshdawi, "İshamâtu Ulemâi'l-Kürd fî Cezîreti İbn Ömer fî'l-'Ulûmi's-Şer'iyye fî Hilâl el-Fetre 5-10 h/11-16 m", 725.

39 Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, 353.

40 Suleiman-Al-Manshdawi, "İshamâtu Ulemâi'l-Kürd fî Cezîreti İbn Ömer fî'l-'Ulûmi's-Şer'iyye fî Hilâl el-Fetre 5-10 h/11-16 m", 724.

41 Gandûr, *Târihu Cezîreti İbn Ömer*, 285.

42 Ali, "Tarîhü'l-Ulemâi'l-Mensûbîn ilâ Cezîreti İbn Ömer", 6.

43 Sâbân, "Tarih ve Medeniyet Bağlamında Cizre", 159.

bilgini ve mekatronik bilimin öncüsü sayılmaktadır.⁴⁴ Her ne kadar aynı vefat tarihlerine sahip olsalar da doğum tarihi itibarıyla (1153) Ebü'l-İzz'in İbnü'l-Esîr'den 7 yaş daha büyük olduğu görülmektedir. Medrese ve hatta modern eğitim sistemleri göz önünde bulundurulduğunda bu yaş farkı aralarındaki olası bir hoca-talebe ilişkisini mümkün kılmaktadır. Tuleymat'ın, İbnü'l-Esîr'in matematik ve astronomi ilimlerinde de bilgiye sahip olduğu tespiti⁴⁵ göz önünde bulundurulursa bunda Ebü'l-İzz'in bir etkisinin olduğu düşünülebilir.

Neticede Cizre'nin söz konusu tarih aralığındaki ilmi potansiyeli ve ev sahipliği yaptığı alim çeşitliliği dikkate alındığında İzzeddin İbnü'l-Esîr'in entelektüel formasyonunu yalnızca Musul ve bulunduğu diğer şehirlerle sınırlamak tarihsel gerçeklikle örtüşmemektedir. Fıkıhtan kıraate, hadisten mekanik bilimlere kadar uzanan bu zengin havza, onun zihin dünyasının şekillendiği asıl zemini teşkil etmektedir. Her ne kadar klasik biyografi kaynakları bu ilişki ağını doğrudan kaydetmemiş olsa da dönemin sosyokültürel dokusu ve şehrin ölçeği, İbnü'l-Esîr'in bu isimlerden istifade ettiğini akla ve mantığa en yakın ihtimal olarak önümüze koyar. Dolayısıyla onun ilmi şahsiyeti Musul'daki inşadan evvel Cizre'deki bu muhkem temellerin üzerinde yükselmiş olması ihtimalinden hareketle biyografisindeki boşluk söz konusu alimlerin varlığıyla doldurulabilir.

3.1.2. Musul'daki Hocaları

İbnü'l-Esîr'in ilmi biyografisinde Musul, bir duraktan ziyade entelektüel şahsiyetinin olgunlaştığı bir şehir olarak kabul edilebilir. Cizre'de atılan tohumların neşvünema bulduğu bu şehir, Zengîlerin himayesinde oluşan zengin kütüphaneleri ve medrese geleneğiyle genç İzzeddin'e geniş bir öğrenim zemini sunmuştur. Ailesiyle birlikte 1183 yılında buraya yerleşmesi onun dönemin ilim merkezlerinden birine adım atmasını sağlamış; burada kurduğu entelektüel bağlantılar, tarihçiliğini ve muhaddisliğini besleyen ana damarları oluşturmuştur. Musul uleması ile kurduğu bu rabıta, bilgi alışverişiyle sınırlı kalmamış aynı zamanda ona ömrünün sonuna kadar sürecek bir ilmi prestij kazandırmıştır.

İbnü'l-Esîr'in Musul'da ders aldığı veya ilmi müzakerelerde bulunduğu bilinen hocalarından bazıları şunlardır:

Ebü'l-Fadl Abdullah b. Ahmed et-Tûsî (Hatîb el-Musulî) (öl. 1182),⁴⁶

⁴⁴ bk. Bekir Çırak -Abdülkadir Yörük, "Mekatronik Bilimin Öncüsü İsmail el-Cezerî", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2015).

⁴⁵ Tuleymât, "et-Târîhu'l-bâhir", 10.

⁴⁶ Tâceddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdüllattâh Muhammed el-Hilv-Mahmûd

Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Mahmûd es-Sekaffî (öl. 1188),⁴⁷

1. Ebû Mansûr Müslim b. Ali es-Sîhî (öl. 1198-1199),⁴⁸

2. Ebü'l-Harâm Mekki b. Reyân b. Şebbe en-Nahvî el-Mukrî (öl. 1206-1207),⁴⁹

3. Ebû Muhammed Abdullah es-Süveyde b. Ali et-Tikrîti (öl. 1188),⁵⁰

4. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân (İbn Efdali'z-zamân) (ö. 1189),⁵¹

5. Cemâleddin Ebû Ali b. Revâha el-Hamevî (öl. 1188),⁵²

6. Abdülmuhsin b. Abdullah el-Hatîb (öl. 1225),⁵³

7. Ebu'r-Rebî' Süleyman b. Muhammed b. el-Hamîs (öl. 1188).⁵⁴

Musul'daki bu eğitim halkası, İbnü'l-Esir'in eleştirel bir tarihçi olarak şekillenmesinde belirleyici olmuş görünmektedir. Fıkıhtan hadise, kıraatten nahve uzanan bu geniş hoca yelpazesinin, onun el-Kâmil gibi kapsamlı bir tarih eserini kaleme alırken ihtiyaç duyduğu çok disiplinli bakış açısının oluşumunda etkili olduğu düşünülebilir. Hocalarının çeşitliliği ve yetkinliği dikkate alındığında İbnü'l-Esir'in Musul yılları, onun Cezerî nisbesini aşarak İslam dünyasının ortak ilim mirasına eklemeli olduğu kurucu bir evre olarak değerlendirilebilir.

3.1.3. Bağdat'taki Hocaları

İslam dünyasında söz konusu dönemin hem siyasi hem de manevî bakımdan başkenti konumunda bulunan Bağdat, İbnü'l-Esir açısından özellikle "âlî isnad" peşindeki bir muhaddisin doğal istikameti olarak görünmektedir. Hac dönüşünde ve sonraki yıllarda çeşitli vesilelerle ziyarette bulunduğu bu kadim şehir, İbnü'l-Esir'e dönemin önde gelen otoriteleriyle doğrudan temas kurma fırsatı vermiştir. İbnü'l-Esir'in

Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâ-i Kütubi'l-'Arabiyye, ts.), 299. Ancak 1181 yılındaki hac yolculuğu hariç İbnü'l-Esir'in Cizre'de ikamet ettiği bilgisiyle hareket ettiğimizde onun 1182 vefat tarihli bu alimden ilim tahsil etmiş olması tartışmalı bir hale gelir. Zira kendisinin Tûsî ile ya Hicaz'da ya da Hicaz yolunda karşılaşmış olması gerekiyor. Aksi takdirde Cezerî'nin o tarihlerde henüz bu alimin ikamet ettiği ne Musul'a ne de Halep'e yolculuk ettiğine dair elimizde herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Bir diğer ihtimal ise Tûsî'nin daha geç bir tarihte vefat etmiş olmasıdır.

47 Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyeti'l-Kübrâ*, 299.

48 S. Kemal Sandıkçı, "İbnü'l-Esir Kardeşler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 71.

49 İbrahim Kutluay, «İbnü'l-Esir El-Cezerî'nin Üsdü'l-Gabe Fi Ma' rifeti's-Sahabe'si nin Tabakat Edebiyatı içindeki Yeri, Kaynakları ve Metodu», *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*, ed. Nesim Doru (İstanbul: 2012), 206–207; Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esir, 53.

50 Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esir, 51.

51 Kutluay, "İbnü'l-Esir El-Cezerî'nin Üsdü'l-Gabe Fi Ma' rifeti's-Sahabe", 206–207.

52 Kutluay, "İbnü'l-Esir El-Cezerî'nin Üsdü'l-Gabe Fi Ma' rifeti's-Sahabe", 206–207.

53 Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esir, 54.

54 Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esir, 51–52.

Bağdat'ta, aşağıda isimleri zikredilecek olan bu otoritelerden ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır:

1. Ebû Ca'fer Ubeydullah b. Ahmed el-Bağdâdî (öl. 1193)⁵⁵
2. Ebü'l-Kâsım Ya'îş b. Sadaka b. Ali el-Furâtî (öl. 1196-1197),⁵⁶
3. Ebü'l-Ferec Abdülmün'im b. Abdülvehhâb b. Küleyb el-Harrânî (öl. 1199-1200),⁵⁷
4. Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Ali (İbn Sükeyne) (öl. 1210),⁵⁸
Ebû Hafs Ömer el-Bağdâdî (öl. 1210-1211).⁵⁹

Neticede Bağdat'ta şehrin kütüphanelerindeki nadir eserlere erişim imkanı ve İbn Sükeyne gibi devrin önde gelen isimlerinden aldığı icazetler, İbnü'l-Esîr'in eserlerinde görülen ilim silsilesinin genişlemesine önemli ölçüde katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Bağdat, onun hayatında uzun süreli yerleşik bir eğitim merkezi olmasa da ilmi seyyahlığı ve kaynaklara ulaşma imkanları bakımından ilmi birikiminin olgunlaşmasında önemli rol oynayan stratejik duraklardan biri olarak görülmektedir.

3.1.4. Şam, Halep ve Kudüs'teki Hocaları

Eyyûbîlerin hakimiyet sahası olan Bilâdü's-Şam bölgesi, o dönemde Haçlılarla mücadelenin getirdiği dinamizmle de harmanlanmış canlı bir ilim iklimine sahiptir. Özellikle Kudüs'ün fethi ve bölgedeki askeri seferler sırasında gerçekleşen İbnü'l-Esîr'in bu ziyaretleri ona Dımaşk, Halep ve Kudüs medreselerinin kapılarını aralamış; buradaki alimlerle kurduğu temaslar, Musul ve Bağdat ekolünün yanı sıra Suriye ekolünü de tecrübe etmesine olanak tanımıştır. Müellifin Şam, Halep ve Kudüs gibi merkezlerde gerçekleştirdiği seyahatlerde, dönemin önde gelen hadis ve fıkıh otoritelerinden istifade ettiği görülmektedir:

1. Kadı Şemsüddîn Ebü'l-Kâsım b. Sasrâ (öl. 1229),⁶⁰
2. Zeynü'l-Ümenâ Hasan b. Muhammed b. Hibetullah b. Abdullah b. Asâkir (öl. 1230),⁶¹

55 İbnü'l-Esîr bu alimden hem Bağdat hem de Musul'da hadis rivayet etmiştir. Dolayısıyla her iki şehirde de kendisinden ilim tahsil edilen isimlerdendir. Ancak Bağdâdî nisbesinden dolayı isim bu başlığa alınmıştır. (bk. Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esîr, 55.)

56 Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, 299; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyât*, 348-349.

57 Abdülkâdir Ahmed Tuleymât, "İbnü'l-Esîr El-Cezerî'nin Hayatı, Ailesi, Hocaları, Eserleri ve Et-Târihu'l-Bâhir Fi'd-Devleti'l-Atabekiyye Adlı Eseri", çev. Abdulhalik Bakır, *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* II/2 (2018), 161; Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esîr, 53.

58 Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, 299.

59 Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esîr, 54.

60 Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, 299.

61 Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*, 299.

3. Kâdî İbnü'l-Ganâim b. el-Adîm el-Halebî (öl. 1231).⁶²

Şam ve Halep havzasındaki bu temaslar, İbnü'l-Esîr'in ilmi ağını Cezîre ve Irak bölgesinin ötesine taşıyarak İslam dünyasının batıdaki merkezlerine doğru genişletmiş görünmektedir. Özellikle İbn Asâkir ve İbnü'l-Adîm gibi köklü ilim aileleriyle kurduğu ilişkilerin, onun tarih yazımında başvurduğu biyografik malzemenin çeşitlenmesi ve zenginleşmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Bu seyahatler, İbnü'l-Esîr'in sadece hadiseleri kaydeden bir vakanüvis değil, İslam coğrafyasının farklı merkezlerindeki ilmi nabzı tutan entelektüel bir seyyah olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Sonuç

İzzeddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî, İslam tarih yazıcılığının zirve isimlerinden biri kabul edilmekle birlikte, bu yetkinliğe ulaşmasında etkili olan eğitim sürecinin literatürde hak ettiği ölçüde incelenmediği söylenebilir. Bu çalışmada müellifin eğitim hayatı, mevcut biyografik veriler, dönemin ilmi atmosferi ve seyahat güzergahları birlikte değerlendirilerek daha bütünlüklü bir çerçevede incelenmiştir.

Ulaşılan bulgular, İbnü'l-Esîr'in ilmi şahsiyetinin "Musul merkezli" olduğu yönündeki genel kabulü esnetmekte ve sürecin aslında Cizre'de başladığını ortaya koymaktadır. Kaynaklar doğrudan hoca-talebe ilişkilerini zikretmese de Cizre'nin o dönemde sahip olduğu medreseler ve barındırdığı ilim adamı potansiyeli yirmi dört yaşına kadar burada ikamet eden bir zihnin boş kalmış olamayacağını göstermektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr'in çocukluk ve gençlik yıllarında şehirde bulunan ya da bulunduğu düşünülen Ömer b. İbrahim b. Mihrân (öl. 1181), Ebû Tâhir İbrahim b. Muhammed el-Cezerî (öl. 1181), Muhammed b. Musa el-Hemedânî (öl. 1189), İbn Ebî Asrûn (öl. 1189), Ebü'l-Hasan Ali el-Bacirâî (öl. 1192), Ebû Bekir Muhammed b. Saîd İbn Nedî (öl. 1213) ve Ebü'l-İzz el-Cezerî (öl. 1233) gibi şahsiyetler onun muhtemel ilmi çevresini oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in eğitimindeki Cizre safhası biyografisindeki kayıp bir halka değil ilmi binasının temelini oluşturan kurucu bir evre olarak değerlendirilebilir.

Musul yılları ise bu temelin üzerine çıkılan yapıyı temsil etmektedir. Zengîlerin sağladığı himaye ve zengin kütüphane imkanları İbnü'l-Esîr'e akli ve nakli ilimlerde derinleşme fırsatı sunmuştur. Buradaki eğitimi, onu yerel bir alim olmaktan çıkarıp İslam dünyasının ortak ilim mirasına eklemlemiştir. Bağdat, Şam, Halep ve Kudüs'e yaptığı seyahatler ise resmi görevlerin ötesinde bir muhaddisin "âlî isnad" arayışının

62 Sipahioğlu, İzzeddin İbnü'l-Esîr, 54.

tezahürüdür. Bu merkezlerde İbn Sükeyne, İbn Sasrâ ve İbn Asâkir gibi otoritelerden aldığı dersler ya da dinlediği hadisler onun mevcut bilgilerinin tahkim edilmesini sağlamıştır.

Netice itibariyle İbnü'l-Esîr'in eğitim hayatı Cizre'deki yerel mayalanma, Musul'daki kurumsal olgunlaşma ve büyük İslam başkentlerindeki ilmi seyyahlık süreçlerinin birleşimidir. Onun eserlerindeki metodolojik titizlik ve geniş perspektif tesadüfi bir yeteneğin değil bu çok katmanlı ve zengin eğitim sürecinin doğal bir sonucu olduğu söylenebilir.

Kaynakça / References

- Akyürek, Yakup. VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- Ali, Hüseyin. "Tarîhü'l-Ulemâi'l-Mensûbîn ilâ Cezîretî İbn Ömer". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 5 (2019), 1–10.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ekim 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/medrese#1>
- Çiçek, M. Halil. "Yakın Dönemde Cizre Yöresi Medreseleri". *H. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. ed. M. Sait Özervarlı. 125–134. İstanbul: Cizre Kaymakamlığı, 1999.
- Çırak, Bekir-Yörük, Abdülkadir. "Mekatronik Bilimin Öncüsü İsmail el-Cezeri". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2015), 175–194.
- Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. 8 3. Beyrut: Dâr Sâdır, 1978.
- Ertas, Kasım. "Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze Şırnak'ın Etnik ve Dini Yapısı". *Ekonomik, Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla Şırnak*. ed. İbrahim Hüseyini vd. 317–330. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021.
- Gandûr, Muhammed Yûsuf. *Târihu Cezîreti İbn Ömer Münzu Te'sîsîhâ hattâ'l-Feth'il-'Osmanî*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1990.
- Güneş, Hüseyin. "Selahaddin Eyyubî Zamanında Şırnak ve Çevresi". *Uluslararası Selahaddin Eyyubî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Necati Sümer-Ahmet Aktaş. 2/489–514. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Güneş, Hüseyin-Gündüz, Muhammed Muhdi. "Eyyûbîler Döneminde Cizre'de Eğitim-Öğretim Faaliyetleri". *Eyyûbîler'de İlim, Kültür ve Sanat*. ed. Abdülhalim Oflaz vd. 573–584. İstanbul: Hiperyayın, 1. Basım, 2020.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Dâr Sâdır. 5 2. Beyrut: 1977.
- İbn Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. 10 10. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2002.
- İsnevî, Abdürrahîm. *Tabakâtü's-Şafi'iyye*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 1. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Karademir, Diyar. "Cizre Şehrinin Kuruluşu ve Gelişimi". *Journal of Awareness* 4/4 (2019), 433–454. <https://doi.org/https://doi.org/10.26809/joa.4.034>
- Kozbe, Gülriz-Güngör, Akarcan. *El-Cezire Bölgesinin Muhkem Kalesi: Cizre*. İstanbul: Şırnak İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Şırnak Valiliği Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Kutluay, İbrahim. "İbnü'l-Esir El-Cezeri'nin Üsdü'l-Gabe Fi Ma' rifeti's-Sahabe'si nin Tabakat Edebiyatı içindeki Yeri, Kaynakları ve Metodu". *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*. ed. Nesim Doru. 205–221. İstanbul: 2012.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esir, İzzeddin". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18.08.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-esir-izzeddin>
- Özkan, Mustafa. "İbnü'l-Esir ei-Cezeri'de Tarih Metodolojisi". *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*. ed. Nesim Doru. 43–46. İstanbul: 2012.
- Pilatin, Übeydullah. "Osmanlı Medrese Sistemi ve Cizre Medreseleri". *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre*. ed. Nesim Doru. 403–409. İstanbul: 2012.
- Polat, Ziya. "Cizreli Bir Alim: İbnü'l-Esir". *Tarih Okulu Dergisi* XXXIV (2018), 87–107. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.14225/Joh1252>

- Sâbân, Süheyl. "Tarih ve Medeniyet Bağlamında Cizre". çev. Hüseyin Güneş. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV/7 (2013), 154-162.
- Sandıkçı, Kemal. "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr Kardeşler". *Hız. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. ed. Sait Özervarlı. 89-104. İstanbul: Cizre Kaymakamlığı, 1999.
- Sandıkçı, S. Kemal. "İbnü'l-Esîr Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 61-77.
- Sipahioğlu, Kevser Beyazyüz. İzzeddin İbnü'l-Esîr. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Suleiman, Hakim Ramadan-Al-Manshdawi, Khadir Abbas. "İshamâtü Ulemâi'l-Kürd fî Cezîreti İbn Ömer fî'l-'Ulûmi's-Şer'iyye fî Hilâl el-Fetre 5-10 h/11-16 m". *Humanities Journal of University of Zakho* 10/3 (2022), 720-732. <https://doi.org/https://doi.org/10.26436/hjuoz.2022.10.3.893>
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*. thk. Abdülattâh Muhammed el-Hilv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 7. Kahire: Dâru İhyâ-i Kütubi'l-'Arabiyye, ts.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*. thk. Abdülattâh Muhammed el-Hilv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 8. Kahire: Dâru İhyâ-i Kütubi'l-'Arabiyye, ts.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Tuleymât, Abdülkâdir Ahmed. "el-Müellif İbn Esîr el-Cezerî". *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevşıl*. ed. İzzeddin İbn Esîr. 7-26. Kahire: Dârü'l-Kütubi'l-Hadîse, 1963.
- Tuleymât, Abdülkâdir Ahmed. "İbnü'l-Esîr El-Cezerî'nin Hayatı, Ailesi, Hocaları, Eserleri ve Et-Târîhu'l-Bâhir Fi'd-Devleti'l-Atabekiyye Adlı Eseri". çev. Abdulhalik Bakır. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 153-174.
- Tuncel, Metin-Özaydın, Abdülkerim. "Cizre". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20.08.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cizre>
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf-Muhibbî Hilâl es-Serrhân. 23 21. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. 24 20. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

KELAM VE TARİH İLŞİKİSİ: İBN ESİR ÖRNEĞİ

Cemalettin ERDEMCI^{1*}

Giriş

Kelam ilmi İslam inanç esaslarını aklı ve nakli delillerle temellendiren, dışardan İslam inancına yöneltilen eleştirileri kesin delillerle geçersiz kılmaya kişiyi muktedir kılan ilim şeklinde tanımlanmıştır. Kelam ilminin akli ve nakli deliller kullanması, farklı disiplinlerle ilişki içerisinde olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Kelam ilminin felsefe, mantık, usul-u fıkıh ile ortak ilişkisinden söz edilebilir. Kelam ilminin diğer ilimlerle ilişkisi bağlamında yapılmış tezler, yazılmış makaleler de bulunmaktadır. Kelam ilminin Tarih disiplini ile güçlü bir ilişkisi olmasına rağmen bu çalışmalarda buna değinilmediği görülmektedir.

Kelam ilminin oluşumunda ve İslam inanç gruplarının ortaya çıkmasında hiç kuşkusuz, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik sebepler etkili olmuştur. Kelam ilminin ortaya çıkışında etkili olan sebepler yazılırken İslam toplumunun iç yapısından kaynaklanan sebepler ve dışardan kelam ilminin oluşumuna etki eden sebepler şeklinde bir ayırma gidilir. Bu söylemin temel amacı; inanç biçimlerinin, düşüncelerin, içinde doğduğu tarihten, toplumdan bağımsız olarak ortaya çıkmadığını, bu inançların, düşüncelerin sosyal, siyasal, kültürel bir ortamda ortaya çıktıklarını vurgulamak içindir.

Bu anlamda tarihsel bağlam çok büyük önem arz etmektedir. Bir ayetin nüzul sebebi, bir hadisin vurûd sebebi olduğu gibi, fırkaların; sahip oldukları inançların, düşüncelerin, anlayışların da bir tarihsel bağlamı; zamanı- mekânı ve ilişkiler ağı söz konusudur. Sebeb-i nüzulü ve sebeb-i vurûdu bilmek nasıl ki ayetin veya hadisin anlamını ortaya çıkarmamıza olanak sağlıyorsa, benzer şekilde tarihsel bağlamı bilmek, inancın, düşüncenin ya da bir fırkanın ortaya çıkışını anlamamıza katkı sağlar. Emevi yöneticilerinin kadere yaslanarak yaptıkları haksızlıkları meşrulaştırma çabalarını tarih kaynaklarından öğrenmeseydik, Kaderiyye ve Cebriyye şeklinde fırkaların ortaya çıkışını tam olarak anlayamazdık ve neden bu dönemde çok sayıda kader risalesinin yazıldığını anlamlandıramazdık².

1 Prof. Dr., Siirt Üniversitesi, cerdemci@siirt.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6524-4749>

2 Bu dönemde Abdulmelik b. Mervan'ın Hasan el- Basri'ye yazdığı kader ile ilgili risale, Hasan el- Basri'nin buna cevaben Abdulmelik b. Mervan'a yazdığı kader risalesi, Ömer b. Abdulaziz'in karargahlara gönderdiği kader risalesi, Çaylan ed- Dimeşki'nin Ömer b.

Hasan b. Muhammed b. Hanefiye'nin yazdığı kader risalesi ve buna daha sonraki asırlarda yazılan cevap. Bütün bunlar tarih ortamında toplumun siyasi, kültürel, ekonomik ve düşünsel anlayışını yansıtan hususlardır. O dönemde o kadar çok kadere vurgu yapılmış ki bu durum insanlar/alimleri bu kadar çok risale yazmaya sevk etmiştir.

Kelam ilmi ile tarih ilmi arasındaki ilişkiyi açıklamak ve Tarih kaynaklarının kelam ilminin konularını, yöntemlerini ortaya çıkarmak için ne denli önemli olduğunu ifade etmek için buna değinmek gereği duyduk.

1. Kelam İlminin Diğer İlimlerle İlişkisi

Yukarıda Kelam ilminin birçok disiplinle ilişkisinin olduğunu ifade ettik. Felsefe, mantık, tasavvuf, Fıkıh, bu disiplinlerden bazılarıdır. Felsefe- Kelam ilişkisi bu anlamda birçok çalışmaya konu olmuştur. Felsefenin temel konularını oluşturan varlık ve bilgi, kelamın da temel konuları içerisinde yer alır. Kelam ve felsefeyi birbirinden ayıran temel husus, konular benzer olmasına rağmen bunların ele alınış biçimlerinin yani yöntemlerinin farklı olmasıdır. Bu anlamda Seyyid Şerif Cürcani kelamın konusuna göre tanımını verirken "Allah'ın zatından ve sıfatlarından, mümkün varlıkların hallerinden, başlangıçları ve sonları itibarıyla İslam kanunu üzere bahseden ilimdir" derken burada İslam kanunu, kaydıyla Kelamın felsefeden ayrılan yönüne vurgu yapmıştır. Felsefe de Allah'ın zatından-sıfatlarından, mümkün varlıkların hallerinden bahseder, fakat İslam kanunu üzere şeklinde bir kayıtla kendini bağlamaz. Kelam ise İslam Dininin temel prensipleri çerçevesinde bu konuları ele alacağını en başta ortaya koyar.

Kelam ilminin Mantık ilmiyle de güçlü bir ilişkisi vardır. Mutekadimûn döneminde her ne kadar Aristo mantığına karşı Kelamcılarının bir tepkisi olmuş olsa da Gazzali ile başlayan Muteahhirûn döneminde Mantık ilmine değer verilmiş ve mantık bilmeyenin ilmine güven duyulmayacağı ifade edilmiştir. Bundan sonra yazılan Kelam kitaplarının giriş bölümleri hep mantık ilminin temel iki alanı olan *tasavvurât* ve *tasdikaât*'la doldurulmuştur.

Kelam ilminin Tarih ilmi ile ilişkisine gelince iki disiplin arasında çok güçlü bir ilişkinin olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Zira Kelam ilminin bilgi kaynaklarından birini haber oluşturur. Diğer bilgi kaynakları akıl ve beş duydur (el-hevasu'l-hamse). Haber'den kasıt sadece Kur'an ya da Hz. peygamber (s.a.v)'in sözleri değildir. Bunların yanı sıra tarihsel haberdur. Kelamcılar tarihi haberin

Abdulaziz'e gönderdiği kader risalesi gibi çok sayıda risale bu dönemde yazılmıştır

değeri konusunda müstakil çalışmalar ortaya koymuşlardır. Zira Kalam ilminin temel konularından biri olan nübüvvetin haberle sıkı bir ilişkisi vardır. Geçmiş peygamberler ve onların gösterdikleri mucizeler ancak haber vasıtasıyla ortaya konulabilmektedir. Bundan dolayı kelimacılar haberi mütevatir haber ve ahad haber şeklinde kısımlara ayırmış ve mütevatir haberle elde edilen bilgiyi kesin bilgi olarak kabul etmiştir. Kuşkusuz geçmiş peygamberler ve onların gösterdikleri mucizeler Mütevatir haberle ortaya konulduğu gibi, Hz. Muhammed'in (s.a.v) vahiy alması, bunu yazdırması ve bizlere ulaştırması da tarihi haber sayesinde mümkün olmuştur. Tarihi haberin içerisine sözlü aktarımlar girdiği gibi, tarihi belgeler, vesikalar, yazılı materyal de dahildir. Bu anlamda İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan düşünceler, bunların taraftar bulması ve mezhebe dönüşmesi, siyasi, ekonomik ve kültürel etmenlerin bunların oluşumuna etkisi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda Düşünceleri, mezhepleri anlamak bunlara etki eden siyasi, ekonomik, kültürel etmenleri ortaya koymak ancak tarih ilmi sayesinde gerçekleşmektedir. Kalam ilmi ile tarih ilminin kuşkusuz çok daha derin ilişkilerini ortaya koymak için müstakil çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

2.Haberin Farklı Disiplinlerde Ele Alınma Biçimi

Haber, bir bilgi edinme vasıtası olarak; tarih, mantık ve hadis gibi farklı disiplinlerin konusu olmuştur. Bunların her biri haberi kendi amacı doğrultusunda kullanmıştır

2.1 Tarih

Bu disiplinlerden biri olan tarih, hem geçmişe hem de yaşadığımız çağa ilişkin bilgileri elde etmede önemli ölçüde haberlerden/rivayetlerden, başkalarının bize intikal eden yazılarından istifade eder.³ Bu tür haberlerin içine efsaneler, mitler ve destanlar girdiği gibi, yazılı belgeler, müşahedeye dayanan rivayetler de girer. Şifahi yolla anlatılan haberlerde değiştirmeler, eklemeler ve çıkarmalar olabildiği gibi, yazılı haberlerde de bazen tahrifatlar olabilmektedir.⁴ Bu yüzden haberin doğru olanını yanlış/yalan olanından ayırmak için tarih metodolojisi, tarih tenkit metotları diyebileceğimiz tarih usûl ilmi ortaya çıkmıştır.⁵

3 A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul, 1989, s. 36

4 Togan, *Tarihte Usûl*, s. 52

5 Tarih ilminde haber'in kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Stefan Leder, "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing" *The Byzantine and early Islamic Near East*, Princeton, N.J; 1992, vol. I, p. 277-315

2.2. Mantık

Haberi bir bilgi kaynağı olarak kullanan disiplinlerden biri de mantık'tır. Mantık ilminde haber üç kategoride ele alınmıştır. Bunlardan birincisi burhanî kıyasların öncülü olarak kullanılan ve yakînî bilgiyi zorunlu kılan mütevatirât'tır. Mantıkçılara göre mütevatirât kendisiyle şüphenin ortadan kalktığı, nefsin tam bir sükûnetle sükûn bulduğu haberlerdir.⁶ Onlar bu şekilde elde edilen bilginin kesinlik ifade ettiğini söylemişlerdir. Fakat bununla birlikte onlar mütevatir haberle elde edilen bilginin karşı görüşte olana delil olarak sunulamayacağını ileri sürmüşlerdir. Zira mütevatir habere itiraz eden kimseye bu bilgiyi elde etmenin sebepleri gösterilemez.⁷ Bunu inkâr edeni ikna etme veya onu susturacak bir söz söyleme imkânı da yoktur.⁸ Mantıkçıların kullandığı diğer bir haber türü de zanniyât kategorisinde değerlendirilen öncüllerden olan meşhurât'tır. Meşhurat cedelî kıyasın öncülü olarak kullanılır. Cedelî kıyas ile elde edilen bilgi yakın değil, zan ifade eder.⁹ Mantıkçıların önermelerde kullandıkları diğer bir haber türü de makbulât'tır. Makbulat da zanniyat kategorisinde değerlendirilen öncüllerdendir.¹⁰ Mantık ilminde haberin ele alınma biçimleri kısaca böyledir.

Burada şunu söylemek gerekir ki mantık ilminde haberin ele alınma biçimi ile kalam ilminde haberin ele alınma biçimi arasında oldukça yakın benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da vardır. Mantık ilminde olduğu gibi kalam ilminde de haber, kesin veya zan ifade etme yönüyle ele alınmaktadır. Aralarındaki farka gelince, kalamcılar mütevatir haberin bizde zaruri olarak oluştuğunu ve kesin bilgi ifade ettiğini, herhangi birilerinin buna karşı çıkmasının onun delil olma özelliğini ortadan kaldırmayacağını, zaten böyle bir yola başvuran kimsenin daha çok bunlarla tespit edilen hususları inkâr ettiğinden ya da inatçılığından böyle bir yola başvurduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹ İkinci bir husus da makbulât olarak ifade eden öncüllerle ilgilidir. Mantıkçılar bu tür haberlerin kesin bilgi ifade etmediklerini, fakat halk arasında genel kabul gördüklerinden ya da toplum içinde asayiş sağlama yaradıklarından bu tür haberlerin doğruluğunun-yanlışlığının fazla araştırılmadan kabul edildiklerini ve dolayısıyla bunların zan ifade ettiklerini söylemişlerdir.

6 İbn Sina, İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve Tenbihât), (çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul, 2005, s. 51

7 Şemseddin Şehrezûrî, *Resâilü şecereti'l-ilahîyye fi'l-ulumi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, (thk Necip Görgün), İstanbul, 2004, c.I, s. 409

8 İbn Sina, İşaretler ve Tenbihler, s. 52

9 Şehrezûrî, *Resâil*, c. I, s. 438

10 İbn Sina, İşaretler ve Tenbihler, s. 54

11 Bkz. Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitabu't- Tehhid Tercümesi* (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, 2002, s.11

Kelamcılar bu tür sözlerin mucize ile desteklenmiş kişiden sadır olması halinde bunların mütevâtir seviyesinde olacaklarını ve kesin bilgi ifade ettiklerini de ifade etmişlerdir.¹²

2.3. Hadis

Haberin bir bilgi vasıtası olarak kullanıldığı disiplinlerden biri de Hadis'tir. Zaman zaman haber ile hadis arasındaki farklar göz ardı edilmekte ve birbirilerinin yerine kullanıldıkları görülmektedir. Bundan dolayı öncelikle haber ve hadis arasındaki farklara değinmek gerekir. Hadis ile haber arasında hem kapsam hem de nitelik yönünden farklar vardır. Kapsam yönünden ele alındığında hadis, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan her türlü söz, davranış ve takriri içerir.¹³ Buna karşılık haber Hz. Peygamber dâhil diğer insanlardan aktarılan sözleri içerir. Bu anlamda haber ile hadis arasında bir umum-husus ilişkisinin olduğundan söz edilebilir.¹⁴ Her hadis aynı zamanda bir haberdur fakat her haber, hadis değildir. Öte yandan hadis ile tarihsel haber arasında niteliksel bir fark da vardır. Hadis bir olayla bizatihi bir olay olduğu için nadiren ilgilenir ve normal olarak zaman ya da yer bile belirtmez. Onun amacı bir dini öğretiyi iletmek ve bu öğretinin peygambere aidiyetini ortaya koymaktır. Buna karşılık tarihsel haber bazı hukuki ve teolojik imalar taşısa bile, açık amacı bir somut olay hakkında bilgi aktarmaktır.¹⁵

12 Bu noktada İbn Teymiyye felsefecilere/mantıkçılara önemli eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre mantıkçılar " ... Tartışmaya giren kimseye (el-munazi') karşı mütevatir bir burhan olarak kullanılamaz." sözleri ile peygamberlere ilişkin aktarılan delillerin, işaretlerin ve mucizelerin kesinlik ifade etmediklerini söylemek istemişlerdir. Nitekim onlar bu yolla peygamberlerin sözlerini de makbulât kategorisine dâhil etmiş olmaktadır. Oysa Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Musa ve onların mucizelerine ilişkin tevatür yoluyla gelen haberler, felsefecilerin tabiat ve gök cisimlerine ilişkin tecrübe ve hads yoluyla elde ettikleri bilgilerden çok daha kesin ve zorunlu bir şekilde bize gelmiştir. Nitekim peygamberlerin ortaya çıkışları birçok olayın tarihi olarak kaydedilmiştir. Halk ve seçkinler eşit bir şekilde bu olaylardan haberdar olmuşlardır. Güneşin doğuşu ve batışı, gecenin olması ve gecenin sona ermesi nasıl ki birçok olayı anlatmada referans ise (güneşin doğuşundan önce/sonra gibi) aynı şekilde geçmişte olmuş bitmiş olayları anlatmak için de peygamberlerin ortaya çıkışları tarihlendirmede birer referans olarak kullanılmıştır. Bunu Araplar, Farslar, Rumlar ve Mısırlılar hep yapmışlardır. Nitekim geçmişe ilişkin olayları tarihlendirirken, Hz. İsa'nın doğumu bir referans olmuştur. Filozofların hayatlarını anlatmak için bile miladi (yani Hz. İsa'nın doğumu) tarih kullanılmaktadır. Hicret Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik olayında o kadar önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir ki, Hz. Ömer onu hicri takvimin başlangıcı olarak tayin etmiştir. Yahudiler de kendilerine ait tarihlendirmelerde genelde Hz. Musa'nın hayatındaki önemli olayları ya da beytu'l-makdis ile ilgili hadiseleri referans olarak kullanmışlardır bkz. Takiyyudin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyin*, (thk Rafik el-Acem) Beyrut, 1993, c.II, s. 129

13 Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara, 1993, s.15

14 Haber ve hadis/sünnet arasındaki ilişki için bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara, 2004, s. 103 vd.

15 R. Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi* (çev. Murtaza Bedir-Fuat Aydın), İstanbul, 2004, s.113

Tarih, Mantık ve Hadis ilimlerinde haberin ele alınma biçimini böylece açıkladıktan sonra kelim ilminde haberin bir bilgi vasıtası olarak nasıl ele alındığı konusuna geçebiliriz.

2.4.Kelam İlminde Haber

Kelam ilminde bilgi kaynakları üç olarak kabul edilmiştir.¹⁶ Bunlar, sağlam duyular (el-hevâssu's-selîme), doğru haber (el-haberu's-sadık) ve akıl olarak belirlenmişlerdir.¹⁷ Biz burada bilgi elde etme kaynaklarından sadece haber üzerinde duracağız.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi diğer birçok disiplinde olduğu gibi kelam ilminde de haber, bir bilgi elde etme vasıtası/kaynağı olarak kabul edilmiştir. Haberin bilgi kaynağı olması konusunda kelam âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Aksine kelimciler ısrarla haberin bir bilgi kaynağı olduğunu ve haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemenin akılla bağdaşmadığını ifade etmişlerdir. Bundan dolayı da hemen bütün kelam kitaplarında haber konusu ayrı bir başlık altında incelenmiştir.¹⁸

Kelamcılar geçmişte yaşamış şahsiyetler, yönetimler, olaylar ve memleketler ile gezip görmediğimiz yerlere ilişkin bilgileri elde etmede haber dışında bir bilgi elde etme vasıtasının olmadığını; geçmişe ilişkin bilgileri elde etmede ne duyu ne de aklın bir etkinliğinin olamayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla geçmişte olmuş-bitmiş olaylarla gezip görülemeyen yerler ancak haber vasıtasıyla öğrenilebilmektedir. Kelamcılar haberin bilgi kaynağı olmasını inkâr eden kimsenin en başta kendi varlığını inkâr etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zira insanlar kendi soy-larını, dillerini, yararlı ve zararlı yiyecekleri ancak haber yoluyla aktarılan bilgiler sayesinde öğrenebilmektedirler.¹⁹ Dolayısıyla haberin bilgi kaynağı olmasını inkâr eden kimse en başta kendi varlığını inkâr etmiş

16 Kelam bilgi kaynakları zaman zaman farklı âlimler tarafından farklı kelimelerle ifade edilmişlerdir. Örneğin Mâtürîdî bunları idrak, haber ve istidlal olarak ifade ederken (Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi* s. 9) Ebu'l-Muin en-Nesefî bunları sağlam duyular (el-hevâssu's-selîme), doğru haber (el-haberu's-sadık) ve akıl olarak ifade etmiştir. (Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-din*, (thk. Hüseyin Atay) Ankara, 1993, c.I, s.24); İmam Eş'ari ise bunları duyu, haber ve nazar olarak ifade etmiştir. (Bkz. İbn Furek, *Mucerredu makâlâtî'l-Eş'ari* (thk. Daniel Gımarret), Beyrut, 1987, s.17)

17 Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, s. 24

18 Bkz. Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* (thk. Halil el-Meys), Beyrut, 1983, c.II, s. 73; Kâdi Abdulcebbar Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *el-Muğni fi evvâbi't-tevhidi ve'l-adl* (thk. Mahmud el-Hudayrî- Mahmud Muhammed Kâsım), Kahire, 1965, c. XV, s. 317; İmamı'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *Kitabu'l-irşad ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (thk. Es'ad Temîm), Beyrut, 1985, s. 347; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 11

19 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 11-12

olur.²⁰ Rivayet edilen haberler içerisinde doğru ve yalan haberlerin olması, haberin bilgi vasıtası olmasını ortadan kaldıramaz. Zira duyuları ve akıllı bilgi kaynağı olarak kabul edenler de itiraf etmektedirler ki, kimi zaman duyular yanılabilmekte, akıl da yanlış istidlâllerde bulunabilmektedir. Fakat bu, onların bilgi kaynağı olma özelliklerini ortadan kaldırmamaktadır. Aynı durum haber için de geçerlidir. Rivayet edilen haberler içerisinde yalan-yanlış bilgilerin olması haberin bilgi vasıtası olma özelliğini ortadan kaldırmaz.

Kelamcıların haberin bilgi kaynağı olmasıyla niçin bu kadar ilgili olduklarına da bakmak gerekir. Kuşkusuz kelamcıların haberin bilgi kaynağı olmasıyla bu denli ilgili olmaları en başta peygamberliği, peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri ve daha sonra da Hz. Muhammed'in (a.s) peygamberliğini bu metotla ispat etme yoluna gitmeleriyle alakalı bir durumdur.²¹ Bunlar ancak haber vasıtasıyla ispatlanabilen hususlardır. Dolayısıyla bunları ispatlamak için öncelikle bu hususların kendisiyle ispatlandığı haberin bilgi elde etme vasıtası olduğunu ispatlama zorunluluğu doğmaktadır.

Kelamcılar geçmiş peygamberlerin varlığını ve onların gösterdikleri mucizeleri haber vasıtasıyla ispatlamak istemişlerdir. Bundan dolayı da haberi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Berahime ve Sümeniye ekollerinin mensuplarıyla haberin bir bilgi kaynağı olması hususunu tartışmışlardır. Kelamcılar aynı şekilde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini inkâr eden Yahudiler ve Hristiyanlara karşı da onun peygamberliğini bu yolla ispatlamak istemişlerdir. Kuşkusuz kelam ilminin

20 Ahmed Hamid et-Tavil, *Tevâturu'l-Ahbâr*, Beyrut, 1999, s. 17

21 Kelamcılar fetihlerle birlikte erken bir dönemde farklı bilgi kaynaklarına sahip dinler ve felsefi ekollerle karşılaştılar. Bu ekollerden kimisi duyu algısını bir bilgi elde etme vasıtası olarak görmezken kimileri de haberi ve akıllı bir bilgi edinme vasıtası olarak kabul etmiyordu. Örneğin Sümeniye fırkası beş duyuyu bir bilgi kaynağı olarak kabul ederken, haber ve akıl yürütmeyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiyordu (Bkz. Bağdâdi, Abdulkahir, *Kitabu usûlu'd-din*, s. 10-11) Buna karşın Berahime mezhebi beş duyu ve akıllı bir bilgi edinme kaynağı olarak kabul ederken haberi, bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiyordu. Kelamcılar Allah'ın varlığını, birliğini peygamber göndermesinin mümkün olduğunu akıl yürütmeyle temellendirdiklerinden nazari bilgiyi yani akıl yürütmeyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Sümeniye mezhebine bağlı kimselerle bu konuda tartışmalara girişmişlerdir. Aynı şekilde kelamcılar Kur'an-ı kerimin kendisi Allah'tan gelen bir haber hükmünde olduğundan ve peygamberin bildirdikleri de haber yoluyla insanlara ulaştırıldığından buna ilaveten geçmiş peygamberlerin varlığı, onlara gönderilen kitaplar ve onların gösterdikleri mucizelere ilişkin bilgi, haber yoluyla elde edildiğinden haberin bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmeyen berahime mezhebine bağlı kimselerle tartışmışlardır. Kelamcılar duyuların algısını bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen; bilgi elde etmeyi kalbe doğan ilhama indirgeyen bir kesimle de tartışmışlardır. Nitekim İmam Mâtürîdî bu tür bir bilgi edinmeyi kabul etmeyen kimselere karşı en güçlü kanıtın onlara eziyet etmek, acı çektirmek olduğunu böylece duyu algısının onlara kabul ettirilebileceğini söyler. (Bkz. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 11) Öyle görülüyor ki ilk dönemlerden itibaren kelamcılar, içinde bulundukları ortamın da etkisiyle bilgi elde etme vasıtalarını/kaynaklarını bir problem olarak görmüşlerdir. Kelamcıların kelam ilmi ile ilgili kitaplarına "medâriku'l-ulûm" adıyla başlamaları da bununla alakalı bir husus olsa gerektir

temel meselelerinden birini oluşturan nübüvvet konusunun bu şekilde haber yoluyla ispatlanma imkânının olması, kelimacıları haberin bilgi değerini araştırmaya ve incelemeye sevk etmiştir.

3. İbnü'l-Esri el-Cezerî'nin *el-Kamil fi't-Tarih* eseri Bağlamında Kelam Tarih İlişkisi

İzzedin ibnu'l-Esir çok yönlü bir şahsiyet olup; hadis, tarih, Arap soy bilimi alanlarında eserler vermiş bir alimdir. Özellikle *el-Kâmilu'fi't-tarih*, *usdu'l-ğâbe fi marifeti's-sahabe*, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye*, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb*. adlı eserleriyle ün salmış bir ilim adamıdır. Daha çok tarihçi yönüyle ön plana çıkmıştır. Bunun en temel sebebi de *el-Kamil'in* kabul görmesi ve takdir edilmesidir. El-Kamil'in özellikle Doğu İslam dünyasının yanı sıra, Batı İslam dünyasına ve Afrika tarihine yer vermesi, tercih edilir bir İslam Tarihi kaynağı olmasını sağlamıştır.²²

Kelam ilmi uluhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi İslam inanç esaslarını konu edindiği gibi, İslam tarihi boyunca ortaya çıkan fırkaları ve onların tarihini de konu edinmektedir. Bu fırkaların, mezheplerin ortaya çıkış süreci, gelişimleri ve sistemleşme süreçleri de önemsenen konulardır. Bunlara ilişkin bilgileri elde etmede başvurulacak temel kaynaklar tarih kitaplarıdır. Tarih kaynaklarında mezheplerin, fırkaların ortaya çıkış süreçlerine ilişkin bilgiler yer aldığı gibi, bu fırkaların ortaya çıkmasına sebep olan amiller; sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik nedenlere ilişkin bilgilere de rastlanmaktadır. Tarihsel bağlamında; zaman, mekân ve ilişkili olaylar bağlamında fırkalar incelendiğinde sahip oldukları inançların, görüşlerin arka planı da öğrenilmiş olmakta ve böylece o fırkalar ve düşüncelerine ilişkin daha sahici bilgilere ulaşılmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği gibi, Kelam ilmi sadece fırkalar ve onların görüşlerini konu edinmemektedir. Aynı zamanda nübüvveti; geçmiş peygamberler ve onların gösterdikleri mucizeleri de konu edinmektedir. Bu bağlamda Peygamberlerin ortaya koydukları tevhit mücadelesi ve karşılaştıkları zorluklar, onların davetlerinin karşısında yer alan Firavun, Karun, Haman gibi zalimler, peygamberlerin gösterdikleri mucizeler ve halkın bu mucizelere gösterdikleri tepki de incelenmesi gereken kelam konuları arasında yer almaktadır. Hz. Adem'den (as) Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar gelen peygamberler ve onların mucizeleri bu anlamda önem arz etmektedir. Geçmiş peygamberler ve onların gösterdikleri mucizeler, örneğin Hz. Musa ve onun gösterdiği mucize, Hz. Salih ve gösterdiği mucize, Hz. İsa ve mucizesi ancak haber yoluyla elde

22 Abdulkirim Özeydin, "İbnü'l-Esir el-Cezerî" *DİA*, (İstanbul, 2000). XXI/26

edilebilecek bilgilerdir. Tarih kaynakları bu tür haberleri konu edinmek ve geniş bir şekilde bunlara dair bilgilere yer vermektedir. Bu anlamda Yahudilik tarihi, Hristiyanlık Tarihi ve hatta İslam tarihi kaynakları kelimcilerin nübüvve ilişkin bilgiler elde etmede başvurdukları temel kaynaklardır.

Kelam ilmi oluşum sürecinde kuşkusuz farklı dinler, inançlar farklı felsefi akımlarla karşılaşmıştır. Bu süreçte Allah'ın varlığını inkâr eden materyalistlerle (dehriyyun- tabiiyyun), Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte düalist tanrı inancına sahip (maniheistler ve Mecusiler) dinlerle, Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte nübüvveti inkâr eden berahime gibi akımlarla karşı karşıya gelmişlerdir. Kuşkusuz kelam ilminin konularının netleşmesinde ve yöntemlerinin gelişiminde bu dinlerin ve felsefi akımların etkisi olmuştur. Örneğin Mutezile'nin zat- sıfat ayırımında sıfatları nefyetmesinin ya da Halku'l-Kur'an gibi bir meseleyi bu kadar önemsemesinin Hristiyanlarla yapılan tartışmalarla yakından ilişkisi olduğunu biliyoruz. İlk kelimciler olan Mutezililerin erken bir dönemde Yunan ve Hint felsefeleriyle karşılaşmalarının onların atomculuğa dayalı bir yöntem geliştirmelerinde etkili olduğunu da biliyoruz. Fetih hareketleri esnasında Müslümanların nereleri fethettikleri ve fethedilen bölgelerinin ahalilerinin inançlarının ne olduğuna dair bilgilere de tarih kaynaklarında rastlanmaktadır. Kelam açısından tarih kitapları vazgeçilmez birer kaynak konumundadırlar. Yukarıda değinilen konular bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Bir tarih kaynağı olarak İbnü'l-Esir'in *el- Kâmil* adlı eseri, kelam ilmi açısından son derece değerli bilgilere havidir. Kitap, alemin yaratılışı konusuyla başlamakta ve kendi dönemine kadar (h.628/1230) gelen olayları içermektedir. Kitap yaratılış konusunu içermekle birlikte Müslüman tarihçilerin bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadıklarını, abartılı anlatılara yer verdiklerini ifade ederek, bu konunun uzmanlarının kelimciler olduğunu ve bu konunun onlara bırakılması gerektiğini ifade etmiştir²³.

İbnü'l- Esir'in bu eserinde üzerinde durduğu konulardan biri de peygamberler tarihidir, daha önce de ifade ettiğimiz gibi nübüvvet İslam kelamının ana konularını oluşturan ve usûlü selase olarak bilinen üç temel esasından biridir. Bu anlamda peygamberlerin varlığı ve onların gösterdikleri mucizeler kelam ilmi açısından büyük öneme sahiptir. Onlara dair bilgilere haber yoluyla ulaşılmaktadır. Tarih kaynakları da bu yönüyle birere haber kaynağı konumundadır ve kelimcilerin nübüvve

23 Ebü'l-Hasen İzzüddin All b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el- Kâmil fi't-tarih*, Çev. Ahmet Ağırakça vd (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), I/7-15.

ilişkin getirdikleri delillere önemli kaynak oluşturmaktadır. İbnü'l-Esir birinci cildin tamamını peygamberler tarihine ayırmış durumdadır. Burada aktarılan haberlerin doğruluğu konusunda emin olunmamakla birlikte önemli bilgiler ihtiva ettiği ifade edilebilir. Cevdet Paşa'nın Kısas-ı Enbiya adlı eserinin önemli ölçüde bu eserden yararlanılarak ortaya konulduğu rahatlıkla söylenebilir.²⁴

El- Kâmil'de ele alınan ve kalam ilmini ilgilendiren konulardan biri de hilafet meselesidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan anlaşmazlıklar ve bu ihtilafların en önemli meselesi olan hilafet konusuna geniş biçimde yer verilmiş ve Hz. Ebu Bekir'in nasıl halife seçildiğine dair detaylı bilgilere yer verilmiştir. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafete geliş biçimleri de burada ele alınan konulardır. Müslümanlar arasında cereyan eden Cemel- Sıffin gibi olaylar, Kerbela olayı, Tevvabun hareketi ve benzeri hadiseler de detaylıca ele alınmıştır. Kuşkusuz bu bilgiler, İslam toplumun iç yapısından kaynaklanan büyük günah meselesi, kader meselesi gibi olayları daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Hilafet tartışmalarına geniş biçimde yer vermesi, Hariciliğin ortaya çıkışı, yayılması, fırkaları ve bu fırkaların öncü şahsiyetleri hakkında doyurucu bilgiler vermesi, yayıldığı bölgelere temas etmesi, hangi kabileleri onlara destek verdiğine yer vermesi, Kalam ilmi açısından değerlidir ve bu yönüyle kalam ilmi için bir kaynak konumundadır. Özellikle Ezarika'nın lideri Nafi b. Ezrak, Necedat fırkasının lideri Necde b. Amir hakkında verdiği bilgiler çok değerlidir. Muhtar es- Sakafi'nin faaliyetleri, bunun daha sonraki süreçte ehl-i beyt adına ortaya çıkan hareketlere katkısı da önemli tespitlerden birdir.

Abbasi halifesi Memun tarafından başlatılan Mutasım ve Vasık tarafından sürdürülen ve el- Mütevvakil tarafından sona erdirilen Mihne olayı hakkında verdiği bilgiler ve detaylar; bu mihneye kimlerin tabi tutulduğu, ne tür sorgulara maruz kaldıkları ve ne tür işkencelerden geçirildikleri, bu işkencelere tabi tutulan alimlerin ne tür bir duruş sergiledikleri verilen bilgiler açısından önemlidir.²⁵ Özellikle bu olayların bir tarih içinde; sosyal, siyasal ve kültürel etkenlerle iç içe ortaya çıktığının anlatılması olayı anlamak açısından son derece önemlidir.

İbnü'l- Esir'in tarihinde yer verdiği önemli hususlardan biri de kalam ilmi açısından büyük önem atfedilen Nizamiye medreselerinin kurulmasıdır. Nizamiye medreselerinin niçin kurulduğu, kime karşı

24 Ağırakça vd, *el- Kâmil*, I/XV (önsöz)

25 Ağırakça vd, *el- Kâmil*, VI/367

kurulduğu, işlevinin ne olduğu bütün bunlar Eş'ari ekolün gelişim sürecini ve sistemleşmesini anlamak açısından büyük öneme sahiptir.²⁶

Ayrıca bu dönemde Hanbeliler ile Şafiiler, yine Eş'ariler ile Hanbeliler arasında ortaya çıkan çatışmalar, Bağdat'ta ehl-i sünnet ile Şiiler arasında çıkan tartışmalar bunların dini, siyasi ekonomik sebeplerine işaret edilmesi büyük önem arz etmektedir.

4. Sonuç

Kelam İlminin felsefe, mantık, usul-u fıkıh ilimlerle ilişkisi olduğu gibi Tarih ilmiyle de ilişkisi vardır. Kelam ilminde ele alınan bir çok problemin tarihsel, toplumsal, siyasi ve kültürel sebepleri vardır. Kelam kitaplarında çoğu kere boşlukta; zaman ve mekândan kopuk ortaya çıktığı vehmedilen inançların, düşüncelerin ve görüşlerin bir arka planının olduğunu tarih kaynaklarından öğrenilebilmektedir.

Kelam ilminin bilgi kaynaklarından biri haberdır. Kelamcılar geçmiş peygamberler ve onların gösterdikleri mucizeleri mütevatir habere dayanarak tespit etmektedirler. Haber Kelam, mantık, hadis ve Tarih ilminde bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır. Tarih kaynakları bu yönüyle kelam ilmi için de birer kaynak konumundadırlar.

İbnü'l-Esir el- Cezerî'nin el- Kâmil adlı Tarih kitabı da Kelam ilmi için bir kaynak konumundadır. Zira bu kitapta kelam ilminin üç temel esasından biri olan nübüvvete dair bilgilere yer verilmiştir. Hz. Adem'den (as), Hz. Muhammed'e kadar gelip- giden peygamberlerin davetlerine ve onların gösterdikleri mucizelere yer vermesi büyük önem arz etmektedir.

Hilafet konusu başta olmak üzere Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklara yer verilmesi, Halifelerin seçilmesi, Müslümanlar arasında ortaya çıkan savaşlar ve bunların beraberinde getirdiği inanç sorunları kelamın önemseddiği konulardır. Bunların tarihi arka planının bilinmesi bunları anlamak ve açıklamak açısından değerlidir. Haricilerin ortaya çıkması, İslam toplumunda ortay çıkardıkları kargaşa, Emevilerin icraatları ve bunları kaderle izah etmenin beraberinde getirdiği inanç sorunları ve fırkalaşmalar da üzerinde önemle durulması gereken konulardır. Mihne hadisesi ve bunun muhatapları, Memun, Mutasım ve Vasık döneminde bunun sürdürülmesi toplumda meydana getirdiği infial ve Mütevekkil ile başlayan tersi mihne ayrıca dikkat çeken tarihi haberlerdir. Selçuklu dönemine yakın olması hasebiyle İbnü'l- Esir'in bu döneme ait aktardığı bilgiler de önemlidir. Özellikle Nizamülmülk ve icraatları, Nizamiye

26 Ağırakça vd, *el- Kâmil*, X/

medreselerini kurması, bu dönemde Şafiiler ile Hanbeliler arasında ortaya çıkan kavramlar da dikkat çeken konulardır. Bu yönleriyle el- Kâmil kelam ilmi için de önemli bir kaynaktır denilebilir.

Kaynakça / References

- Âmidî, Seyfuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-Acûz, (Beyrut: 1985)
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib, *Kitabu Temhidu'l-evâil ve talhisu'd-delâil* (nşr. İmaduddin Ahmed Haydar), Beyrut, 1987
- Bebek, Adil, "İmam Maturidi ve Kadi Abdulcebbar'a Göre Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri" *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu*, (Bursa: 2003)
- Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi usûli'l-fkh*, thk. Halil el-Meys, (Beyrut: 1983)
- Cahız, Ebu Osmân Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız el-kelâmiyye*, thk. Dr. Ali Ebu Muhlim, (Beyrut: 1987)
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Tarifât*, tsz
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *Kitabu'l-irşad ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Es'ad Temîm, (Beyrut: 1985)
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *eş-Şamil fi usûli'd-din* thk. Abdullah Mahmud-Muahmed Ömer, (Beyrut: 1999)
- Ebu'l-Bekâ, el-Kefevî Eyyub Musa, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ* neşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, (Beyrut: 1413/1993)
- El_Cezerî, Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanl (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-tarih*, Çev. Ahmet Ağırakça vd (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), 1/7-15.
- El-İsfehânî Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kurân*, (İstanbul: 1986)
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara, 2004
- Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi* (çev. Murtaza Bedir-Fuat aydın), İstanbul, 2004
- İbn Furek, *Mucerredü makâlâtü'l-Eş'ari* (thk. Daniel Gımarret), Beyrut, 1987
- İbn Sina, *İşâretler ve Tenbihler* (el-İşârât ve Tenbihât), (çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul, 2005
- İbn Teymiye, Takiyyudin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim, *er-Red ale'l-mantıkiyyin*, (thk. Rafik el-Acem) Beyrut, 1993
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 1999
- Kâdi Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedâni el-Esedâbâdî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhidi ve'l-adl* thk. Mahmud el-Hudayrî- Mahmud Muhammed Kasım, (Kahire:1965), c.XV
- Kubat, Mehmet, "Kelam İlminin Yeniden İnşasında Hadisin Rolü" *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, (Elazığ:2004)
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, (Ankara: 1993)
- Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't- Tehhid Tercümesi* (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, 2002
- Neseft, Ebu'l-Muin, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-din*, (thk. Hüseyin Atay) Ankara, 1993
- Togan, A. Zeki Velidi, *Tarihte Usûl*, (İstanbul: 1989)
- Özaydın, Abdulkirim "İbnu'l-Esir el- Cezerî" *DİA*, (İstanbul: 2000) .XXI/26
- Özcan, Hanefi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, (İstanbul: 1998)
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsul fi ilmi usûli'l-fikh*, (Beyrut, 1988)
- Yavuz, Yusuf Şevki, " Haber-i Vahid" *TDİA*, (İstanbul: 1996), c. XIV

İZZEDDİN İBNÜ'L- ESİRİN “EL-KÂMİL FÎ'T-TARİH” ADLI ESERİNDE KUR'ÂNÎ REFERANSLARIN İNCELENMESİ

Abdurrahman YAPAR^{1*}

GİRİŞ

Asıl ismi Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî olan İzzeddin İbnü'l-Esir, 555/1160 tarihinde Cizre'de dünyaya gelmiştir. Doğduğu yer itibarıyla Cezerî nisbesiyle ve babasının esirü'd-dîn lakabına sahip olmasıyla İbnü'l-Esir künyesiyle öne çıkmıştır.² Ailenin ortanca kardeşi olan ve diğer kardeşlerine göre devlet hizmetlerinde en az görev yapan İzzeddin İbnü'l-Esir, tevâzu, cömertlik, güzel ahlak, fazilet, alim, allame, fahru'l-ulema gibi üstün vasıflarla anılmıştır.³ *El-Kamil fi't-tarih* ve *Üsdü'l-ğabe* eserleriyle öne çıkan İbnü'l-Esir, ailesiyle birlikte Cizre'den Musul'a göç etmiş ve 630/1233 tarihinde vefat edinceye kadar hayatını burada sürdürmüştür.⁴

Bu çalışmada İbnü'l-Esir'in “*el-Kâmil fi't-tarih*” eserinde İslam'ın ilk temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'den referans alması durumu işlenecektir. İslam alimleri kaleme aldıkları eserlerinde ve ortaya koydukları çalışmalarında ele aldıkları konu ve meseleleri temellendirmek için başvurdukları ilk kaynak her zaman Kur'an olmuştur. Bu gerçeği kendisine düstur edindiği açıkça müşahade edilen müellif de eserinin genel hatlarıyla İslam Tarihi ile doğrudan ilgili olması ve işlediği kimi konuların Kur'an'daki kıssalarla birebir örtüşmesi nedeniyle anılan eserinde doğal olarak Kur'anî referanslara yer vermiştir. İbnü'l-Esir'in genel olarak telif metodu ve özel olarak çalışmamızın konusu olan eseri incelendiğinde kendisinin önemli bir İslam alimi olması hakikatinin etkisi ve ele aldığı konuların gerçeğe yakın olma çabasının bir neticesi olarak çalışmalarının temel kaynaklarının başında Kur'an'ı Kerim'i aldığı görülecektir. Söz konusu eseri incelediğimizde konuların işlenmesi hususunda Kur'an'dan delil getirme meselesinde birçok nokta tespit ettik. Bunların

1 * Dr. Öğr. Üyesi Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6352-5619>, e-mail: abdurrahmanyapar73@gmail.com

2 Abdulkemim Özeydin, “İbnü'l-Esir (İzzeddin)”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2000), 21/26.

3 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 3/349; S. Kemal Sandıkçı, “İbnü'l-Esir Kardeşler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (01 Temmuz 1992), 71-72.

4 Özeydin, “İbnü'l-Esir (İzzeddin)”, 21/26.

başında müellif herhangi bir konuyu işlerken ve özellikle meseleyi değerlendiren genel hatları itibarıyla ilgili âyeti delil olarak getirmektedir. Şayet ele aldığı konu Peygamberler veya Kur'ân'da bahsi geçen bazı kavim, grup ve şahıslarla alakalı ise Kur'ân'daki ilgili kıssayı anlatarak ilişkiyi ele almaktadır. Buna göre eser Kur'ânî referansların işlenmesi konusunda zengin olduğu sonucu karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamız, İslam tarihi açısından önemli olan ve İslam toplumu nezdinde sayılır bir kaynak kabul edilen eserin temel İslam kaynağı olan Kur'ân'dan aldığı referanslarla dolu olduğunu ortaya koyması cihetiyle İslam ilim dünyasına katkısı olacağını değerlendirmekteyiz.

"*el-Kâmil fi't-tarih*" adlı eserde Kur'ânî referansların kullanımı açısından incelediğimiz bu çalışmada esas meseleye geçmeden evvel müellifin söz konusu eserinde esas aldığı metoduna ilişkin kısa bir bilgi vermek çalışmanın verimliliği açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda meseleleri sadece nakletmekle kalmayan İbnü'l-Esir, farklı rivayetleri bir arada buluşturmakta ve sahih nakil ve akıl süzgecinden geçirdikten sonra doğrusunun hangisi olduğuna dair görüşünü belirtmektedir.⁵ Aktardığı bilgileri doğrudan veya dolaylı bir şekilde kimin söylediği veya kimin görüşü olduğunu zaman zaman açıkça ifade eden müellif, kimi zaman da قيل "denildi" meçhul sığasıyla bilgileri vermektedir. Bazen verdiği bilgilerin doğruluğu konusunda emin olmadığı zaman *والله اعلم* "doğrusunu Allah bilir, Allah daha iyi bilir" şeklindeki sözü söyleyerek meseleyi kapatmaktadır.⁶ Bazen ele aldığı herhangi bir konuyu daha önce temas ettiği veya sonrasında değineceği kimi meselelerle irtibatlandırmaktadır.⁷ Bu durum onun eserinde konular arasındaki konu bütünlüğüne verdiği önemden ileri geldiğini söylemek mümkündür. Bazı konu ve meseleleri rivayetler yığını haline getirmemesi, yani sahih olanları kısaca vermesi, böyle yaparken "bu konuda birçok ihtilaf vardır, meselenin uzamaması için kısaca ifade ettik".⁸ şeklinde bir ifade kullanması da yönteminin niteliğini vermesi bakımından önem arz etmektedir.

1. Kur'ânî Referanslar

İslam alimleri sözlerinin, teliflerinin ve çalışmalarının temel kaynaklarının başında Kur'ân âyetlerini zikretmektedirler. Bu yaklaşım, haddizatında iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisi her bir İslam alimi

5 Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî el-Musilî İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1997), 1/95-97.

6 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/137-224.

7 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/227.

8 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/224.

doğal olarak dinin ilk temel kaynağı olan Kur'ân'a olan inancı cihetiyle onun sözünü kelimasına sartaç etmekle serdettiği görüşünü süslemekte ve güçlendirmektedir. İkincisi, çağları aşan engin ve zengin hitap ve üslubuyla Allah Kelamı Kur'ân, doğruluğundan şüphe olmayan bir mahiyet arz ettiğinden birçok görüş ve yaklaşımın temellendirilmesi için önemli bir başvuru kaynağı olarak kabul edilmektedir. Zikredilen bu her iki yaklaşımı da kendisine düstur edindiği açıkça görülen İzzeddin İbnü'l-Esir, çalışmamızın konusu olan “*el-Kâmil fi't-tarih*” adlı eserinde söz konusu yaklaşımı gözler önüne sermektedir.⁹ Onun *Üsdü'l-ğabe* eserinin mukaddimesindeki şu sözleri bu bağlamdaki metot ve yaklaşımını ortaya koymaktadır:

“Şeriat ilminden daha değerli bir ilim yoktur. Çünkü onunla dünya ve ahiret şerefi hasıl olmaktadır. Her kim onunla bezenirse muhakkak o, kârlı bir kazanç, yüksek ve gözde bir mevki elde eder. Her kim ondan yoksun olursa, gerçekten o ciddi manada zarar etmiştir. Bu ilimde asıl kaynak, Aziz ve Celil olan Allah'ın kitabı ve Resûlullah'ın sünnetidir...”¹⁰

Buna göre İzzeddin İbnü'l-Esir, çalışmalarında birinci başvuru kaynağı Kur'ân'ı, ikincisi olarak da sünneti aldığı açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca işlediği konuyla alakalı bilgileri aktarıp analiz ettikten sonra özellikle mesele karmaşık bir hal alınca Allah'a olan inancın saf bir yansıması, her bilenin üstünde her şeyi bilen Allah'ın ilminin¹¹ bir ikrarı ve insan bilgisinin sınırlı olması cihetiyle acziyetin dışavurumu anlamına gelen *والله اعلم* “Allah daha iyi bilir” şeklindeki sözü söyleyerek meseleyi kapatan¹² biri, aslında onun söylediklerini temellendirme konusunda ki Allah kelamını referans gösterme durumunu güçlendirmektedir. Bir başka ifadeyle çetrefili konuları analiz ederken *والله اعلم* “doğrusunu Allah bilir” şeklindeki ibareyi kullanarak meseleyi kapatmak, aslında onun anlattığı konuları temellendirme konusunda Kur'ân'dan referans alma fotoğrafını ve profilini ortaya koymaktadır.

İzzeddin İbnü'l-Esir, Kur'ân'dan delil olarak getirmiş olduğu âyetlerin içeriklerini, âyetlerdeki muğlak kalıp ve ifadeleri açıklamaktadır. Bu durum onun referans olarak getirmiş olduğu âyetleri aynı zamanda tefsir ettiğini göstermekte,¹³ bunu yaparken Arap Dil ve Belâgatı-

9 Bu konuda yapılmış şu çalışmaya bk. Yakup Akyürek, VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020), 45–51.

10 Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî el-Musilî İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Kahire: el-Camiyetu'l-maârifî'l-Mısriyye, 1286), 1/2.

11 Yusuf, 12/76.

12 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/137-224.

13 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/109.

nın özellik ve inceliklerinden yararlandığını da ortaya koymaktadır. Bu çerçevede herhangi meseleyi ve özellikle kıssayı anlatırken, Belagat ilminde icazu'l-hazf, takdir ve kasır olarak yer alan¹⁴ ve Kur'ân'ın önemli üslup özelliklerinden sayılan mesele noktasında dikkat çekici bir tarzda emek sarf etmektedir. Daha açık bir ifadeyle ele aldığı kıssadaki belagat sanatının konusuna dahil olan icazu'l-hazf, takdir ve kasır gibi durumlarda hazf, takdir ve kasır edilen yerleri açıklamaktadır. Yani meseleyi okuyucunun anlayabileceği seviyede beyan etmektedir. Bu durum onun aynı zamanda ele aldığı meseleyi yorum ve analiz ettiğinin açık bir kanıtı olduğunu göstermektedir. Yine işlediği kıssanın kimi pasajını doğrudan ilgili âyeti getirmemesine rağmen söz konusu kıssanın Kur'ân'daki mefhumunu ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle ele almış olduğu konunun kimi pasajını Kur'ân'da geçen ilgili kıssanın mefhumuyla tarihi bilgileri harmanlayarak vermektedir. Buna ilişkin ilgili âyetleri yorumlayarak verdiği bilgileri ve vermek istediği mesajı temellendirmektedir. Bu durum yine onun ciddi manada Kur'ân'ın mana ve muhtevasına hâkim olduğunu, buna göre bilgisinin beslenme kaynağının önemli oranda Kur'ân olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

1.1. Peygamber Kıssaları

İzzeddin İbnü'l-Esir'in çalışmalarında Kur'ânî referansları kullanma anlayışını daha somut bir şekilde serdedebilmek adına meseleyi bazı örnekler üzerinde detaylandırmaya çalışalım. Bu bağlamda çalışmamızın ana omurgasını oluşturan "*el-Kamî'l fî't-tarîh*" adlı eserin konusu olan tarih ile Kur'ân-ı Kerimin önemli bir kısmını oluşturan kıssaların, geçmiş olayları ele alması yönüyle ortak bir noktada buluşmaları güçlü ilişki biçimleri nedeniyle kıssayı önceleyerek meseleyi örneklendirmek daha isabetli olacaktır.

Hız. Âdem, Hız. İdris, Hız. Nuh, Hız. İbrahim, Hız. Lut, Hız. Eyyüb, Hız. Musa vb. Peygamberlerin hayatlarını ele alan İzzeddin İbnü'l-Esir, bunları Kur'ân'daki ilgili peygamberin kıssasından esinlenerek işlemektedir. Ancak konuyu Kur'ân'da geçtiği gibi aktarmaz, sözleri arasında ilgili kıssadan bölümler aktarmaktadır. Bunu yaparken ilgili kıssanın Kur'ân'ın farklı sûre ve âyetlerinden almaktadır. Şimdi İzzeddin İbnü'l-Esir'in ele aldığı bazı peygamberlerin hayat hikayelerini işlerken Kur'ân kıssalarından yararlanma durumunu gösteren bazı örnekler verelim. Tabi ki

14 Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Âlî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1987), 277; Ebû'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî Ziyâüddîn İbnü'l-Esir, *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir* (Kahire, ts.); Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî el-Kazvinî, *el-İzah fî Ulûmî'l-Belâğa* (Bayburt: Daru'l-Ceyl, ts.), 3/171.

çalışmamızın sınırlarını zorlamamak adına dikkat çekici birkaç örnekle yetinmek yerinde olur. İnsanlığın ikinci atası kabul edilen Hz. Nuh'un (as.) kıssasıyla meseleye başlayacağız.

Örnek 1: Hz. Nuh'un (a.s.) kıssası

Hz. Nuh'un (a.s.) hayatını ele alırken "Zikru'l-ahdâsi'l-lletî fi zemeni Nûh aleyhi's-selâm (Nuh aleyhi's-selâmın zamanındaki olayların anması-ele alınması)" isimli başlığı kullanan İzzeddin İbnü'l-Esir, meseleye alimlerin Hz. Nuh'un (a.s. kavminin (ümmetinin) inanç yapıları hususunda ihtilafa düştüklerini ifade etmekle başlamaktadır. Bu alimlerin kimisinin Hz. Nuh'un (a.s.) kavminin; Allah'ı inkâr etme, çirkin fiil ve davranışlarda bulunma, içki içme ve Allah'ın itaatinden kendilerini uzaklaştıracak her türlü eğlenceyi yaptıkları noktasında fikir birliği ettiklerini, kimisinin de bunların Allah'a itaat ettiklerini belirtmektedir. Ancak Allah'ın Kitabı'nın bunların putperest olduklarını ifade ederek şu âyeti delil olarak getirmektedir:¹⁵

وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا

"İnsanlara dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yegûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!"¹⁶

Konuyla alakalı alimlerin görüşleri arasında tezat olmadığını düşünen İbnü'l-Esir, ancak Kur'ân'ın ifade ettiği üzere bunların putperest olduklarını açıkça belirtmektedir. Putperestliğin çıkış nedenine de temas eden müellifimiz, bunun haddizatında doğru inanç kalıntıları üzerine yanlış inşa edilen çarpık bir inanç olduğuna dikkat çekmekte ve bu görüşünü temellendirmek için de şu âyeti getirmektedir:¹⁷

مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى "Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz"¹⁸

Hz. Nuh kavminin inançsızlık ve bozgunculukta çok ileri gittiklerinden dolayı Allah Teâlâ'nın Hz. Nuh'u onları uyarmak için peygamber olarak gönderdiğini belirten İbnü'l-Esir, bu kötü topluluğun kendilerini Allah yoluna çağıran Peygamberleri Hz. Nuh'a sayılamayacak kadar işkence, baskı ve hakaretler yaptıklarını aktarmaktadır. Hz. Nuh 50 yaşında iken peygamberliğe başladığını ve Kur'ân'ın ifade ettiği üzere 950 yıl boyunca içlerinde kaldıklarını¹⁹ söylemektedir. Kavminin türlü türlü haksızlıklarına maruz kalan Hz. Nuh sonunda şöyle demeye başlar: "Ey Rabbim! Onların bana yaptıklarını görmektesin. Eğer onların imana

15 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/62.

16 Nuh, 71/23.

17 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/62.

18 Zümer, 39/3.

19 Ankebût, 29/14.

gelme durumları varsa onları hidayete erdir. Yoksa onların hakkındaki hükmünü verinceye kadar beni daim kıl. Bunun üzerine Yüce Allah kendisine vahiy göndererek iman edenlerin haricinde artık bunların asla iman etmeyeceklerini haber vermiştir. Hz. Nuh bunların artık imana gelmeyeceğine ilişkin ümidini kesince onlara beddua etmiştir.²⁰ İbnü'l-Esir onun bu bedduasını Kur'ân'ın aktardığı âyetten almaktadır: رَبِّ لَا تَذَرُ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا *"Ey Rabbim! Kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakma!"*²¹

İbnü'l-Esir'e göre Hz. Nuh (a.s.) kavmine karşılık Allah'tan medet umunca Allah Teâlâ, şu âyetle geçtiği üzere ona vahiy göndererek kendisinden bir gemi yapmasını istemiştir.²²

*"Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Çünkü onlar suda boğulacaklardır."*²³

Bunun üzerine Hz. Nuh'un gemi yapım işlerine başladığını aktaran İbnü'l-Esir, kavminin burada da kendisini rahat bırakmadığını söylemekte ve bu noktadaki bilgi ve görüşünü temellendirmek için Kur'ân'ın şu âyetini getirmektedir:²⁴

قَالَ إِنَّ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ

*"Dedi ki: "Bizimle alay ediyorsanız, sizin bizimle alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz."*²⁵

Hz. Nuh'un kavmi kendisine "Ey Nuh sen peygamberliği bırakıp marangoz mu odun?" diyerek onu alaya alıyorlardı.²⁶ Hz. Nuh da yukarıdaki âyetle geçtiği üzere onlara cevap veriyordu.

Hz. Nuh'un gemiyi yapılış işleyişine, katlarına ve bunların fonksiyonlarına dikkat çeken İbnü'l-Esir, bunun Allah'ın emirleri doğrultusunda bitme aşamasına geldiğinde şu âyetle Nuh'a (a.s) ne yapacağına ilişkin vahyin geldiğini belirtmektedir:²⁷

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَلَنَّا آحْمِلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ

"Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca) Nûh'a dedik ki: "Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri hakkında daha önce hüküm verilmiş olanlar dışındaki âilen ile

20 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarîh*, 1/63.

21 Nuh, 71/26.

22 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarîh*.

23 Hud, 11/37.

24 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarîh*, 1/63.

25 Hud, 11/38.

26 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarîh*, 1/63.

27 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarîh*, 1/64.

iman edenleri ona yükle." Ama, onunla beraber sadece pek az kimse iman etmişti."²⁸

Âyette geçen "et-tennûr, gemiye alınacak çift hayvanlar ve gemiye binecek kişiler ile ilgili ayrıntılı bilgiler veren İbnü'l-Esir, gemiye alınma işlemleri bittikten sonra yer ve gökten suyun çıktığını konu alan şu âyeti getirmiştir:²⁹

فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ - وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ
*"Hemen göğün kapılarını bardaktan boşanırcasına inen bir yağmura açtık. Yerden de sular fışkırttık; derken sular önceden belirlenmiş bir iş için birleşti."*³⁰

Hz. Nuh'un hayatını ve tufan olayını anlatırken suyun gökten nasıl yağdığı ve yerden de nasıl fışkırdığı meselesini âyet getirerek temellendiren İbnü'l-Esir, gemi yüzmeye başladıktan sonra Hz. Nuh'un gemiye binmeyen oğluyla olan diyalogunu içeren şu âyetleri getirerek konuyu Kur'ân penceresinden görülmesini sağlamıştır.

وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ

*"Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nûh, ayrı bir yere çekilmiş olan oğluna, "Yavrucuğum, bizimle beraber sen de bin, inkârcılarla birlikte olma" diye seslendi."*³¹

Müellifimiz, Kur'ân kıssasında geçtiği üzere Hz. Nuh'un kafir olan oğluyla olan gemiye binme muhaveresini içeren şu âyeti getirerek bu konuyu Kur'ân perspektifinden anlaşılmasına ve görülmesine çalışmıştır:

قَالَ سَاوِيَ إِلَى جِبَلٍ يَْعَصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ

*"O, "Ben, kendimi sudan koruyacak bir dağa sığınacağım" dedi. Nûh, "Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, O'nun azabından korunacak hiç kimse yoktur" dedi. Derken aralarına dalga giriverdi de oğlu boğulanlardan oldu."*³²

Bu âyeti getirdikten sonra geminin su üzerindeki yüksekliği, kalma süresi ve dolaştığı yerler gibi konuları açıklayan İbnü'l-Esir, sonunda geminin Cüdi Dağı'na demir attığını ifade eden şu âyeti getirerek anlattığı hususu delillendirmiştir: *وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ*
"Gemi de Cûdî'ye oturdu ve "Zalimler topluluğu, Allah'ın rahmetinden

28 Hud 11/40.

29 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/65-67.

30 Kamer, 54/11-12.

31 Hud 11/42.

32 Hud 11/43.

uzak olsun!" denildi."³³ Gemi karaya oturduktan sonra وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ TUT suyunu" denildi. Su çekildi, iş bitirildi."³⁴ şeklindeki âyetle belirtildiği gibi suyun çekildiğini, Hz. Nuh ve kendisiyle beraber gemiye binenlerin Cizre topraklarından olduğu belirttiği Karda'dan bir yer mesken edinererek "Semanûn/Seksenler"³⁵ ismini verdikleri bir köy inşa ettiklerini söylemektedir.³⁶

Görüldüğü gibi İbnü'l-Esir, Hz. Nuh'un (a.s.) hayatını, mücadelesi-ni/peygamberlik dava/davetini ve Tufan olayını ele alırken konunun Kur'ân'da geçtiği kıssalardan yararlanmıştır. Bunu yaparken kıssanın Kur'ân'da geçtiği gibi değil, anlattığı meseleyi Kur'ân âyetleriyle ile kanıtlayarak anlatmaya ve temellendirme çalışmıştır.

Örnek 2: Hz. İbrahim'in (a.s.) Kıssası

İzzeddin İbnü'l-Esir, Hz. İbrahim hakkındaki bilgileri "*Zikru İbrâhîm el-Halîl aleyhi's-selâm ve men kâne fî asrihi min mülûki'l-'acem (İbrahim Halil (a.s.) ve onun çağındaki bazı Acem/Arap olmayan kralların anması)*" başlığı altında vermektedir. Bu çerçevede Hz. İbrahim'in Hz. Nuh'a kadar giden şeceresinden, doğuşundan ve doğduğu yer ve zaman konusundaki çeşitli görüşlerden, doğduğu kavmin inanç yapısından ve kendisinin hakikati bulma arayışından bahsetmektedir.³⁷ Bu hususu ele alan En'am sûrenin 76-78. âyetlerini³⁸ getirerek meseleyi Kur'ân penceresinden ele almaya ve analiz etmeye çalışmıştır.³⁹

Hz. İbrahim'in müşrik ve putperest bir kavim içinde hakikati ve gerçek ilah olan Allah'ı bulma arayışından sonra yıldızları, ayı ve güneşi yaratan Allah'ın varlık, birlik ve kudretini kabul ettiğini belirten müellifimiz, bundan sonra kavmini Allah'a olan inanca davet ettiğini açıklamaktadır. Bu davetini öncelikle putperest ve put yapan babası Azer'den başladığını belirtmektedir. Ancak babası başta olmak üzere müşrik olan milleti buna yanaşmayınca putların fayda ve zarar verme gücünde olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Bu konuda fırsat kollayan Hz. İbrahim'in en uygun vaktin kavminin bayram için bir araya geldikleri anı tercih

33 Hud 11/44.

34 Hud 11/44.

35 Şırnak Merkeziye bağlı olan bu köyün şimdiki ismi, Heştan/Yoğurtçular'dır.

36 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-tarih*, 1/66.

37 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-tarih*, 1/86.

38 "Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. «İşte Rabbim!" dedi. Yıldız batınca da, «Ben öyle batanları sevmem" dedi. Ay'ı doğarken görünce de, «İşte Rabbim!" dedi. Ay da batınca, "Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce de, «İşte benim Rabbim! Bu daha büyük" dedi. O da batınca (kavmine dönüp), "Ey kavmim!" Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım" dedi."

39 Ziyâüddin İbnü'l-Esir, *el-Meselû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 2/87.

etmiştir.⁴⁰ İzzeddin İbnü'l-Esir, buna ilişkin bilgileri şu âyeti getirerek vermektedir: فَتَنَظَّرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ “İbrahim, yıldızlara baktı ve “Ben hastayım” dedi.”⁴¹ Bu bağlamda Hz. İbrahim’in

اركانى dönüp gittikten sonra ben putlarınıza muhakkak bir tuzak kuracağım.”⁴² şeklindeki âyette ifade edildiği sözü söyleyerek putların bulunduğu mekana yöneldiğini ve kavminden bazılarının onun bu sözünü işittiklerini ifade etmektedir. Buna göre putların önlerinde bekleyen yemeği yiyemediklerini görünce “فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ” “Yemez misiniz”⁴³ şeklindeki âyette geçtiği ifadeyi kullanır. Ardından فَرَاغَ مَا لَكُمْ لَا تَنْطَفُونَ “Ne diye konuşmuyorsunuz? Derken üzerlerine yürüyüp onlara güçlü bir darbe indirdi.”⁴⁴ âyetinde geçtiği üzere büyükleri hariç bütün putları baltayla kırar. Ardından kavmini düşünmeye sevk etmek için baltayı en büyük putun boynuna asar.⁴⁵

İzzeddin İbnü'l-Esir, Hz. İbrahim ile putperest kavmi arasındaki muhavereyi ele alan Enbiya sûresinin 59. âyetinden 66. âyetine⁴⁶ kadarki kıssanın ilgili bölümünü zikrederek konuyu söz konusu âyetler bağlamında işlemektedir.⁴⁷ Müellifimiz, bundan sonra Hz. İbrahim ile kavmi arasındaki hak-batıl mücadelesinin artık kavminin kralı kabul edilen Nemrûd adındaki kişiyle daha farklı ve üst düzeyli bir aşamaya geçildiğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Hz. İbrahim’in Nemrûd’un Rabbin kimdir? Sorusuna cevaben رَّبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ “Rabbim dirilten ve öldürenidir.”⁴⁸ şeklindeki âyette geçtiği üzere sözü söylediğini belirten İbnü'l-Esir, bununla ikna olmak istemeyen Nemrûd’a aynı âyetin devamındaki فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَمُتَّ (Bunun üzerine)

40 İzzeddin İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-tarih, 1/87-88.

41 Saffat, 37/88-89.

42 Enbiya 21/57.

43 Saffat, 37/91.

44 Saffat, 37/92-93.

45 İzzeddin İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-tarih, 1/88.

46 “Onlar, “Kim yaptı bunu tanrılarımıza! Muhakkak o zalimlerden biridir” dediler. (İçlerinden bazıları), “İbrahim denilen bir gencin onları diline doladığını duyduk” dediler. (Bir kısmı da) “O hâlde haydi, onu insanların gözü önüne getirin. Belki (bu konuda) şahitlik ederler” dediler. (İbrahim gelince) “Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza ey İbrahim” dediler. Dedi ki: “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!” Bunun üzerine birbirlerine dönüp, “Hiç şüphesiz asıl zalimler sizsiniz siz” dediler. Sonra eski inanç ve inatlarına döndüler ve, “Andolsun, bunların konuşmayacağını sen de bilirsin” dediler. - İbrahim, şöyle dedi: “Öyle ise siz, (hâlâ) Allah’ı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?”

47 İzzeddin İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-tarih, 1/89.

48 Bakara,2/ 258.

İbrahim, "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir" deyince, kâfir şaşırıp kaldı."⁴⁹ sözleri söylediğini ifade etmektedir.⁵⁰

Konuyla ilgili bilgileri vermeye devam eden İzzeddin İbnü'l-Esir, Nemrûd'un münazarada Hz. İbrahim'i yenemeyince kavmiyle beraber onu ateşe atarak öldürmek istediklerini *حَرَقُوهُ وَأَنْصَرُوا آلَإِبْرَاهِيمَ "...onu yakında ilâhlarınıza yardım edin..."*⁵¹ âyetinden mülhem olarak meseleyi beyan etmektedir.⁵² Bunun üzerine Allah Teâlâ'nın konuya ilişkin müdahalesini içeren şu âyeti getirmektedir: *يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol."*⁵³

Müellifimiz, Nemrud'un Hz. İbrahim'i içine attığı ateşten bahse derken bu konudaki sözlerini şu âyet ile ilişkilendirmiş ve böylece Kur'ân'dan referans alarak ilgili noktadaki görüşünü temellendirmiştir:⁵⁴

*"Tuzaklarını Mَكْرُهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ "Tuzaklarını Allah bilip dururken onlar tuzaklarını kurmaya devam ettiler. Oysa onların tuzaklarıyla dağlar yıkılıp yok olacak değildi!"*⁵⁵

Esasen müellifimiz buradaki âyeti söz konusu kıssayı anlatmak veya konuyla alakalı mevzu temellendirmek için getirmemektedir. Bunu genel olarak var olan bir gerçekliğe parmak basmak ve bunu Kur'ân'dan delil getirerek meseleyi açıklığa kavuşturmadır. Bu durum onun Kur'ân âyetlerini sırf bir tarihi olayı veya kıssayı açıklamak için getirmediğini, zaman zaman açıklamak istediği herhangi bir konuyu açıklamak için de getirdiğinin net bir kanıtı olarak kaydetmek mümkündür.

İzzeddin İbnü'l-Esir, Hz. İbrahim ile oğlu İsmail Kabe'yi inşa işlerini her yaptıklarında Kur'ân âyeti olan şu duayı yaptıklarını ifade etmektedir:⁵⁶ *"رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ "Ey rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin."*⁵⁷ Buna göre Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in yaptıkları dua kısmını âyetten getirmektedir. Yine Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme meselesini işlerken konunun Kur'ân'da geçen ilgili âyetleri sözleri arasında serpiştirmektedir. Aslında söz konusu muvzuyu ilgili âyetlerle temellendirmektedir. Bu durum aşağıda zikredeceğimiz ilgili kıssadan alınan âyetlerde bunun açık kanıtı olduğu anlaşılmaktadır.

49 Bakara,2/ 258.

50 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/89.

51 Enbiya, 21/68.

52 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/89.

53 Enbiya, 21/69.

54 Bkz. İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*.

55 İbrâhîm, 14/46.

56 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/95.

57 Bakara, 2/127.

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ
 قَوْحُكُ، بَابِاسِيْلَا بERABER İŞ
 gÜÇ tutacak yaşa gelince babası ona, "Yavrucuğum" dedi, "Rüyamda seni
 kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?" Dedi
 ki: "Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni sabredenlerden biri
 olarak bulacaksın."⁵⁸

وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ
 Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kur-
 banlık verdik."⁶⁰

Müellifimiz, Hz. İbrahim'in Kur'ân'da yer alan oğlu İsmail'i kurban etme kıssasının tamamını olduğu gibi aktarmamaktadır. Konuyu ele alırken sözlerine referans getirmek için kıssanın ilgili yerlerdeki kimi âyetleri getirdiği açık bir biçimde görülmektedir.

İbnü'l-Esir, aynı zamanda Hz. İbrahim'in oğlu İshak'tan bahsederken yine konuyla ilgili âyetleri getirmektedir. وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ
 "İyi insanlardan (seçilmiş) bir peygamber olarak ona İshak'ı da müjdele-
 dik."⁶¹ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ
 "bu sırada ona İshak'ın, İshak'ın ardından da
 Ya'küb'un doğacağını müjdeledik."⁶² Burada dikkat çekici olan mesele, ele aldığı konuya ilişkin Kur'ân'da farklı sûrelerdeki aynı konuyla alakalı âyetleri bir araya getirerek bir bütünlük içinde zikretmesidir. Bu durum onun Kur'ân'ın konu bütünlüğüne olan hakimiyetinden ileri geldiğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere İbnü'l-Esir, Hz. İbrahim'in hayatını ele alırken onun Kur'ân'ın farklı âyet ve sûrelerinde geçen kıssasından ciddi manada yararlanmıştı. Tabi ki bunu bir sistem ve bütünlük içinde yaptığı müşahade edilmektedir. Bu durum onun Ku'ân'ın farklı âyet ve sûrelerinde işlenen kıssayla ilgili Kur'ânî referansları mükemmel bir şekilde işlediğinin açık bir örneği olarak kabul edilmektedir.

1.2.Tefsir Örnekleri

İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-tarîh* adlı eserinde konuları anlatırken Kur'ân-ı Kerim'den yer yer referans aldığı âyetleri yeri geldiğinde tefsir de etmektedir. Çalışmamızın önceki başlıklarında bunların örneklerini müşahade ettik. Bu başlık altında söz konusu hususu örneklerle biraz daha detaylandıralım.

58 Saffat, 37/102.

59 Saffat, 37/104

60 Saffat, 37/107.

61 Saffat, 37/112.

62 Hud, 11/71.

Hiz. Lut'un (a.s.) kavmiyle olan mücadele ve ilişkilerini Kur'an'daki kıssalardan hareketle ele alan İbnü'l-Esir, zikredilen peygamber kavminin, melekler olan misafirlerine karşı saldırılarını ele alan âyetteki şu ifadeyi açıklamaktadır: "مِرْعُونَ إِلَيْهِ "ona doğru koşarak (geldiler)..."⁶³ Bu ifadeyi "çalımlı yürüme (hervele) ile hızlı yürüme arasında bir koşma" şeklinde tefsir etmektedir.⁶⁴

Burada görüldüğü üzere İbnü'l-Esir, anlattığı meseleyi ayetle delillendirmenin yanında getirmiş olduğu ayeti de açıklamıştır. Bu durum onun aynı zamanda tefsir de yaptığının açık bir rneği olarak müşahede edilmektedir.

Kur'an'dan referans olarak geçmiş olayları doğru bir şekilde aktarmayı ve beyan etmeyi prensip edinen İbnü'l-Esir, Hiz. Ysuf'un hayatını ve kardeşleriyle olan ilişkilerini ele alırken Ysuf sresinde geçen mezkr peygamberin kıssasından aldığı âyetleri tefsir etmektedir. Buna ilişkin bazı örnekleri vererek meseleyi somutlaştırılm.

لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ "Andolsun, (senin Ysuf olduğunun) farkında değillerken onların bu işlerini sen kendilerine haber vereceksin" diye vahyettik.⁶⁵ Müellifimiz bu âyetteki لَا يَشْعُرُونَ ifadesinin iki manada kullanıldığına dikkat çekmektedir. Birincisi "Ysuf'un kardeşleri, Ysuf'a vahyin geldiğini bilmiyorlardı. İkincisi kardeşlerinin kendisinin Ysuf olduğunu bilmiyorlardı."⁶⁶ Yine Hiz. Ysuf ile sarayına köle olarak girdiği Mısır Azizinin karısıyla olan diyaloğundan bahsederken ilgili âyette yer alan مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي "Allah'a sığınırım, çünkü o (kocan) benim efendimdir." ifadeyi tefsir etmektedir. Bu bağlamda رَبِّي ifadesinin açıklamasını "يَعْنِي أَنَّ زَوْجَكَ سَيِّدِي "Yani senin eşin benim efendimdir."⁶⁷ şeklinde yaparak referans olarak getirmiş olduğu âyetin bir bölümünü açıklamıştır. Verdiğimiz bu örneğin içinde bulunduğu âyetin devamındaki أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ "Bana iyi baktı. şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler. dedi."⁶⁸ kısmı ظَلَمَ ظُلْمً "ona hıyanet etmek zlmdr."⁶⁹ şeklinde açıklamaktadır.

İbnü'l-Esir'in referans olarak getirmiş olduğu kimi âyetleri tefsir etmesine ilişkin çokça misal mevcuttur. Ancak araştırmanın sınırlarını zorlamamak adına verdiğimiz örneklerle iktifa etmek yerinde olacaktır. Bu konuda ciddi manada malzemenin mevcut olmasından ıkarılacak

63 Hud, 11/78.

64 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/109.

65 Ysuf, 12/15.

66 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/124.

67 İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 1/124.

68 Ysuf, 12/23.

69 Ziyâüddin İbnü'l-Esir, *el-Meseli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, 2/124.

netice İbnü'l-Esir'in söz konusu eserinde çok sayıda Kur'ânî referanslara yer vermesidir. Eserinin tarihle ilgili olması cihetiyle bu durumun Peygamberler kıssalarında daha fazla olduğu müşahede edilmektedir.

SONUÇ

el-Kâmil fî't-tarîh adlı eserinde bilgileri verip analiz yaparken sağlam kaynaklara dayanmayı kendisine prensip edindiği müşahede edilen İzzettin İbnü'l-Esir, çalışmasında başvurduğu bu kaynaklardan birisi de Kur'ân-ı Kerimdir. Özellikle Peygamberlerin hayatlarını anlatırken Kur'ân kıssalarından önemli oranda yararlanması durumu öne çıkmaktadır. Bunun yanında verdiği bilgileri değerlendirirken müracaat ettiği kaynakların başında Kur'ân âyetlerini incelemiştir.

İbnü'l-Esir'in anılan eserini incelediğimizde konuların işlenmesi konusunda Kur'ân'dan delil getirme meselesinde tespit ettiğimiz bazı temel noktaları serdedelim. Müellif bir konuyu işlerken veya değerlendirirken genel hatları itibariyle işlemiş olduğu konuyla alakalı olduğunu düşündüğü ilgili âyeti delil olarak getirmiştir. Şayet ele aldığı konu Peygamberler veya Kur'ân'da zikredilen bazı kavim, grup ve şahıslarla alakalı ise Kur'ân'daki ilgili kıssadan büyük ölçüde yararlanmıştır. Hatta zaman zaman meseleyi söz konusu kıssa bağlamında ele almıştır. Bu kapsamda dikkat çekici önemli bir nokta da kendisinden bahsettiği peygamberin farklı sûrelerde geçen kıssa bölümlerini bir bütünlük içerisinde vermesidir. Bu da onun Kur'ân'ın konularına iyi düzeyde vakıf olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmamız neticesinde tespit ettiğimiz önemli noktalardan birisi de İbnü'l-Esir'in bahsi geçen eserinde Kur'ân'dan referans aldığı âyetleri ayrıca tefsir etmesidir. Bu durum onun Kur'ân'dan getirmiş olduğu referansların doğru anlaşılmasına katkı sunarak verdiği bilgileri daha anlamlı ve etkili hale getirmeyi sağladığını göstermektedir.

Sonuç olarak İbnü'l-Esir'in sözü edilen eseri Kur'ânî referansların işlenmesi konusunda zengin olduğu sonucuna varılmıştır. Bu açıdan çalışmamız, İslam Tarihi açısından önemli olan ve İslam toplumu nezdinde sayılır bir kaynak kabul edilen *el-Kâmil fî't-tarîh*, temel İslam kaynağı olan Kur'ân'dan aldığı referanslarla bezenmiş olduğunu ortaya konması cihetiyle İslam ilim dünyasına katkı sağlayacağını değerlendirmekteyiz. Özellikle İbnü'l-Esir'in bu eserinde referans aldığı âyetleri yeri geldiğinde tefsir etmesi, dikkat çekicidir. Buna göre onun söz konusu eserindeki tefsir yönünün çalışılabileceği kanaati bizde hasıl olmuştur.

Kaynakça / References

- Akyürek, Yakup. VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hal-likân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî el-Musilî. *el-Kâmil fî't-tarih*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1997.
- İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî el-Musilî. *Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 5 Cilt. Kahire: el-Camiyetu'l-maârifî'l-Mısriyye, 1286.
- Kazvinî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî el-. *el-İzah fî Ulûmi'l-Belâğ*. 3 Cilt. Bayburt: Daru'l-Ceyl, ts.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esir (İzzeddin)". *İslâm Ansiklopedisi*. 21/26-27. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2000.
- Sandıkçı, S. Kemal. "İbnu'l-Esir Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi* 6/6 (01 Temmuz 1992), 61-78. <https://doi.org/10.17120/omuifd.38742>
- Sekkâkî, Ebü Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-. *Miftâhu'l-ülûm*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1987.
- Ziyâüddîn İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. 4 Cilt. Kahire, ts.

EBÜ'L-HASEN İZZÜDDÎN ALÎ B. MUHAMMED B. MUHAMMED EŞ-ŞEYBÂNÎ EL-CEZERÎ (ÖL. 630/1233) VE *EL-KÂMÎL* KİTABI

Abdullah YAŞIN^{1*}

GİRİŞ

Bu çalışma, İbnü'l-Esîr'in yaşadığı dönemin ilmî, siyasî ve kültürel ortamını ana hatlarıyla belirlemeyi ve söz konusu şartların müellifin tarihçiliğine ne ölçüde yansıdığını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda özellikle *el-Kâmil fi't-Tarih* başta olmak üzere onun temel eserleri değerlendirilmiş; tarih anlayışı, kaynaklardan yararlanma biçimi ve yöntemsel tercihleri metnin genel çerçevesini oluşturmuştur.

Çalışma üç bölümden meydana gelmektedir. İlk bölümde İbnü'l-Esîr'in hayatı, eğitim süreci ve diplomatik görevleri ele alınmış, böylece müellifin entelektüel birikiminin hangi şartlar içinde şekillendiği ortaya konulmuştur. İkinci bölümde tarihçiliği ve özellikle *el-Kâmil*'in içerik örgüsü ile yazılış amacı incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise hadis ve ensâb alanındaki birikimi ile bu sahalara yaptığı katkılar değerlendirilmiştir. Ayrıca *el-Kâmil*'in birinci cildindeki temel başlıklara ve müellifin diğer bazı eserlerine de kısaca değinilerek çalışma bütüncül bir çerçevede tamamlanmıştır.

1. Hayatı, Eğitimi ve Diplomatik Görevleri

12 Mayıs 1160/ 4 Cemaziyelevvel 555 yılında Cizre'de (Cezîre-i İbn Ömer) doğmuştur. Bu sebeple "el-Cezerî" nisbesiyle anılır. Adı İzzeddin, künyesi Ebü'l-Hasan'dır. Nesebi, kaynaklarda ayrıntılı şekilde verilen ilim sahibi bir aileye dayanır: Ali b. Hasan b. Ebü'lkerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid b. Esîr el-Cezerî. Aile, büyük dedelerinden Esîr'in adına nisbetle tanınmıştır. Buradaki "Esîr" kelimesi "köle" anlamındaki esir değildir; Arapçada "gökyüzündeki zarif ışık" manasına gelir.²

İbnü'l-Esîr temel eğitimini Cizre'de almış, genç yaşta ilme yönelmiştir. Yirmi bir yaşına geldiğinde hac yolculuğuna çıkmış; Medine ve Mekke'de çeşitli âlimlerden hadis dersleri almıştır. Hac yolculuğunun ardından bir süre Bağdat'ta kalarak dönemin önde gelen isimlerinden Şâfiî fakihi Ebü'l-Kasım Yâiş ve hadis âlimi İbn Sükeyne'nin derslerine

1 Araştırmacı-Yazar, Şırnak/ Türkiye.

2 Abdullah Yaşın, *Kültür Tarih ve Cizre*, 365/367, Kuloğlu Matbaası Ankara 2007.

devam etmiştir. Ardından Cizre'ye dönmüş ve bu süreç onun hadis ve fıkıh alanındaki ilmî temelini önemli ölçüde güçlendirmiştir.

Ailesiyle birlikte 1183 (579) yılında Musul'a yerleşmiştir. Babasının, Musul Atabegi İmâdüddin Zengî devrinde Vezir Cemâleddin'in Cizre nâibliğini, Kutbeddin Mevdûd döneminde ise Cizre Dîvânü'l-Harâcî reisliğini yürüttüğü bilinmektedir. Ayrıca ticaretle meşgul olduğu ve Kasraharab ile Akîme köylerinde tarımsal faaliyetlerde bulunduğu kaydedilir.³ Bu durum, ailenin hem idarî hem de ekonomik bakımdan bölgenin saygın ailelerinden biri olduğunu göstermektedir.

Musul'a yerleşmesinin ardından asıl tahsilini burada tamamlamıştır. Ebû Temmâm, Buhturî ve Mütenebbî'nin divanları başta olmak üzere pek çok şiiri ezberlemiş; nahiv, lugat ve beyân ilimlerinde derinleşmiştir. Hayatının büyük kısmı ilimle meşgul olarak geçmiş; okumak, ders vermek ve eser telif etmekle ömrünü sürdürmüştür. Öğrenimini Musul'un yanı sıra Bağdat'ta da devam ettirmiştir. Musul'da hatip Ebu'l-Fadl Abdullah b. Ahmed et-Tûsî ve Ebü'l-Ferec Yahyâ es-Sekafî'den; Bağdat'ta ise Şâfiî fakih Ebu'l-Kasım Ya'îş b. Sadaka'dan ve Ebu Ahmed Abdülvehhâb b. Ali es-Sûfi'den dersler almıştır. Şam'da Zeyn el-Ümenâ'dan ve birçok hadis hocasından da rivayet almıştır. İlmî birikimi kısa sürede tanınmış; Musul Atabeyleri onu çeşitli diplomatik görevlerle Bağdat'a göndermiştir. Bağdat'ta meşhur âlim Abdülmün b. Kuleyb'in kütüphanelerinde çalışmış, devlet belgelerinden yararlanmıştır. Ayrıca Musul Atabeyliği adına Dımaşk, Halep ve Kudüs'e elçi olarak gitmiş; bu ziyaretlerde hem görevlerini yerine getirmiş hem de bölgenin önemli muhaddis, fakih ve nahiv âlimleriyle ilmî temaslar kurmuştur.

İbnü'l-Esîr, Kudüs'ün fethinden sonra (1187/1188) Dımaşk'ta büyük Kürt komutan Selâhaddin el-Eyyûbî ile görüşmüştür. Aynı yıl, Selâhaddin'in Antakya Prinkepsliği'ne karşı düzenlediği sefere Musul askerleriyle birlikte tarihçi sıfatıyla katılmıştır. Bu tanıklıklar eserlerinde önemli yer tutmuştur. Daha sonra Musul'a dönmüş ve hayatının geri kalanını Atabeg Bedreddin Lü'lü'nün himayesinde geçirmiştir. 603'te (1207) tekrar hacca gitmiş; 626'da (1229) Halep'e seyahat etmiştir. İbn Hallikân, bu Halep ziyaretinde İbnü'l-Esîr'in Atabeg Şehâbeddin Tuğrul tarafından büyük hürmetle ağırlandığını bizzat müşahade ettiğini aktarır ve onu "mütevazı, ahlâk ve fazilet sahibi bir âlim" olarak⁴. 627'de (1230) yeniden Dımaşk'a gitmiş; Müsnidü's-Şâm Kâsım b. Sasrâ ve Zeynü'l-Ümenâ b. Asâkir'den semâ yoluyla hadis almış; ertesi yıl Halep'e, ardından Musul'a dönmüştür.

3 Et-Târîhu'l-Bahir, 118,147, 157; Özeydin Abdulkirim Prof. Dr

4 Vefayat, 3/349

Çocukluğundan itibaren tarihe karşı büyük bir merakı bulunan İbnü'l-Esîr, İslam tarihinin geçtiği coğrafyaları bizzat görmek, rivayetlere bağlı kalmaksızın olayları yerinde incelemek ve eserlerini sağlam gözlemlere dayandırmak amacıyla birkaç kez Hicaz'a seyahat etmiştir. Bu yolculuklarında yalnızca İslam'ın doğduğu yerleri görmekle kalmamış, aynı zamanda Abbâsî halifeleri ve devlet teşkilatlarına dair tarihî vesikaları da toplamıştır. Bu uzun ve yorucu seyahatlerin ardından Musul'a dönmüş; burada inzivaya çekilerek büyük eserlerini telif etmeye başlamıştır.

2. Tarihçilik Anlayışı ve *el-Kâmil* Adlı Eseri

Dünyaca meşhur bir tarihçi, muhaddis, diplomat ve âlim olan İbnü'l-Esîr'in en önemli eserlerinden biri Arapça kaleme aldığı 12 ciltlik *el Kâmil fi't Tarih* adlı tarih kitabıdır. Bu eser, İslam dünyasında tarihçilerin en çok müracaat ettiği, güvenilirliği yüksek temel kaynaklardan biri kabul edilir. Müellifin titizliği, tarafsızlığı ve rivayet konusundaki hassasiyeti bu eserin değerini artırmıştır.

Umumi tarih kitabı niteliği taşıyan *el-Kâmil*, yaratılıştan müellifin yaşadığı döneme kadar uzanan olayları kronolojik bir bütünlük içinde ele alır. Eserin mukaddimesinde İbnü'l-Esîr, tarihçilik anlayışının temel ilkelerini açıkça ortaya koymuştur. Türkiye'de eser, Bahar Yayınları tarafından "İslam Tarihi" adıyla Türkçeye çevrilmiştir. İslam Tarihi olarak akademik çevrelerde hem referans kitabı olarak hem de bilgi kaynağı olarak geniş bir alanda kullanılmıştır.

el-Kamil fi't-Tarih'in ilk tenkitli neşri, meşhur oryantalist C. J. Tornberg tarafından 1851-1876 yılları arasında yapılmıştır. Bunu 1883 yılında Mısır'da yapılan baskılar takip etmiş. 1965 yılında Beyrut'ta basılmış. Türkçeye de çevrilen eser, tarihçilerin klasik kaynaklarından en önemlisini teşkil etmektedir. Orta çağ tarihi ile ilgilenen yerli ve yabancı tarihçiler kendisini ve eserini tanımak onlar için zorunluluk haline gelmiştir. Bu nedenle tüm dünya orta çağ akademisyenleri Onun eserine müracaat etmektedirler.⁵

Eserin ilk yedi cildi büyük ölçüde Ebu Ca'fer et Taberî'nin rivayetlerine dayanır; ancak İbnü'l-Esîr bu bilgileri özetlemiş, senetlerini kısaltmış ve tek bir güvenilir rivayetle yetinmiştir. Bununla birlikte Taberî'nin bilerek veya bilmeyerek eksik bıraktığı hususları İbnü'l-Kelbî, el Mubarrad, el Belâzurî ve el Mes'ûdî gibi başka kaynaklardan tamamlamıştır. "Eyyâmü'l Arab" (Arap kabile savaşları), Kays Tağlib çatışmaları, Arapların Sind bölgesine yönelik seferleri gibi konuları da bu kaynaklardan

5 Durmuş İsmail Prof. Dr

derlemiştir. Eserin geri kalan ciltlerinde ise müellif, eline geçen tüm güvenilir kaynaklardan yararlanmış ve böylece 628/1232 yılına kadar İslam dünyasının siyasi tarihini en kapsamlı şekilde ortaya koymuştur.

İbnü'l-Esîr, nakillerindeki sağlamlıkla tanınır; ayrıca bazen kullandığı kaynakları da tenkit eder. Nitekim Taberî, Şehristânî ve diğer bazı âlim ve tarihçiler hakkında yerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. *El-Kâmil fi't-Tarih* ile haklı bir şöhrete ulaşan İbnü'l-Esîr sadece tarih alanında değil, hadis ilminde de hâfız derecesine yükselmiş; usûl-i hadis, siyer, edebiyat, ensâb ve eyyâmü'l-Arab gibi alanlarda da otorite kabul edilmiştir. Evi çoğu zaman âlimler ve ediplerle dolup taşardı. Kuvvetli hafızası, zekâsı ve mütevazı kişiliği ile tanınmış; Zengî ve Eyyûbî hükümdarlarının kendisine sunduğu makam tekliflerini dahi kabul etmemiştir. *El-Kâmil*'de önemli mevkilere yükselmiş birçok kişinin zamanla nasıl güç kaybettiğini anlattıktan sonra, geçimini sağlayacak geliri olan kimselerin resmî görev almamasını tavsiye etmesi dikkat çekicidir. İbn Kesîr'in, onun Musul hükümdarlarına vezirlik yaptığını söylemesi doğru değildir. Buna rağmen dönemin birçok önemli âlimi —İbnü'd-Dübeysî, Şehâb el-Küsî, Mecdüddin b. Ebû Cerâde, Ebü'l-Kâsım Şeref b. Asâkir, Ebû Saîd Sungur el-Kudâî, Ebü'l-Fazl b. Asâkir ve İbn Hallikân gibi— ondan rivayette bulunmuştur. İbnü'l-Esîr, hayatı boyunca yalnızca ilmî faaliyetlerle değil, aynı zamanda diplomatik görevlerle de sorumluluk üstlenmiştir.

Birkaç kez Musul Zengî hükümdarı tarafından Bağdat'a diplomat ve elçi olarak gönderilmiş; burada dönemin devlet yöneticileriyle görüşerek önemli siyasi meselelerde görev almıştır. Bu tecrübeler, onun hem devlet işleyişine dair bilgilerini artırmış hem de kaleme aldığı eserlerde siyasi olayları daha yakından değerlendirmesine imkân vermiştir. Nitekim daha sonra hizmetinde bulunduğu Zengî Atabeyleri'nin tarihini müstakil bir eser hâline getirmiştir.

3. Hadis ve Ensâb Çalışmaları

Ömrünün son yıllarında ise kendisini yeniden hadis ilmine yöneltmiş; ilerlemiş yaşına rağmen talebeler yetiştirmiş ve özellikle sahâbî biyografileri ile hadis râvilerinin nisbelerine dair eserler kaleme almıştır. Bu dönemin en önemli çalışması olan “Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe”, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbîlerini alfabetik olarak ele alan geniş bir biyografi sözlüğüdür ve toplam 7554 sahâbî hakkında bilgi içerir. Büyük bir emek ve titiz araştırmamanın ürünü olan bu eser, hadis usûlü ve İslam ilimleri açısından temel başvuru kaynakları arasındadır.

Bunun yanında, es-Sem'ânî'nin “Kitâbü'l-Ensâb” adlı eserini “el-Lü-bâb fî Tehzîbi'l-Ensâb” adıyla ihtisar etmiş; böylece soy ilimleri alanında

da kalıcı bir katkı sunmuştur. Daha sonra Celâleddîn es-Süyûtî, İbnü'l-Esîr'in bu ihtisarını tekrar gözden geçirerek "Lübâbü'l-Lübâb" adıyla daha kısa bir versiyon meydana getirmiştir. İbnü'l-Esîr, eserlerinde rivayetleri değerlendirirken ihtiyatlı davranmasıyla, haberleri tahlil ve tenkit süzgecinden geçirdikten sonra kullanmasıyla bilinir. O, tarihçinin yalnızca nakleden değil, aynı zamanda seçen, ayıklayan ve değerlendiren bir kimse olması gerektiğini vurgular. Tarihin, iyi ve kötü yönleriyle tekerrürden ibaret olduğunu; bu sebeple insanların geçmişteki olaylardan ibret alarak hem dünya hem âhiret hayatı için doğru bir yön belirlemeleri gerektiğini ifade eder. Nitekim İbnü'd-Dübeysî, Şehâb el-Küsî, Mecdüddin b. Ebû Cerâde, Ebü'l-Kâsım Şeref b. Asâkir, Ebû Saîd Sungur el-Kudâî, Ebü'l-Fazl b. Asâkir ve İbn Hallikân gibi önemli şahsiyetler ondan rivayette bulunmuşlardır.

İbnü'l-Esîr İzzeddin, Hicrî 25 Şa'bân 630 (Miladî 6 Haziran 1233) tarihinde Musul'da vefat etmiştir. Allah onu ve kardeşlerini rahmet ve mağfiretiyle kuşatsın. 1939 yılında kabrinin üzerine bir kubbe inşa edilmiştir.

4. Eserleri

1. *El-Kâmil fî Tarih* 12 Ciltlik Tarih eseridir. İbnü'l-Esîr'e Ortaçağ'ın en büyük ve en güvenilir tarihçilerinden biri olma vasfını kazandıran umumi tarih kitabı olup ilk defa Carl Johan Tornberg tarafından yayımlanmış (Leiden 1851-1876), daha sonra çeşitli baskıları yapılmış ve Türkçe'ye çevrilmiştir.
2. *Usdul Ğabe fî Marifeti's-Sahabe* (7554 Sahabi'nin Adı Ve Tanıtılması) Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe (Aḥbârü's-şahâbe). Sahâbîlerin hayatı hakkında olup bu tür eserler arasında çok seçkin bir yere sahiptir. Eser ilk defa Mısır'da yayımlanmış (Kahire 1285-1287/1868-1870), daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır.
3. *et-Tarih'ul Bahir fî'd-Devletil Atabekiyye* (Musul Atabegleri Tarihi) (Zengiler)
4. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. Sem'ânî'nin nisbeleri esas alarak yazdığı Kitâbü'l-Ensâb'ın, büyük bir itina ile gözden geçirilip hataları düzeltilerek ve eksikleri tamamlanarak yapılmış bir ihtisarıdır. İbnü'l-Esîr'in senedleri kısaltmak ve tekrarları çıkarmak suretiyle daha kullanılır hale getirdiği üç cilt hacmindeki kitabın bir bölümü ilk defa Ferdinand Wüstenfeld (*Specimen el-Lobabi sive genealogiarum arabum*, Göttingen 1835), tamamı ise Hüsâmeddin el-Kudsî (I-III, Kahire 1357-1369) ve Mustafa Abdülvâhid (Kahire 1971) tarafından yayımlanmıştır. İbn Hallikân'ın, kendi zamanında çok yaygın olarak kullanıldığını belirttiği eser (Vefeyât, III,

349) İslâm toplumunun sosyal yapısı açısından zengin malzeme içerir. Süyûtî de kitabı Lübbü'l-Lübâb fî taḥrîri'l-Ensâb adıyla ihtisar etmiştir. İbnü'l-Esîr'in bunlardan başka Târîḫü'l-Mevşıl adlı tamamlanmamış bir çalışması bulunmakta, ayrıca diğer bazı eserler de ona nisbet edilmektedir (Muhammed b. Abdullah el-Hamdân, s. 99-104).

5. *Kitabu Sahabe*

6. *Tuhfetul-acaib ve Turfetul-Ġaraib*

SONUÇ

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, yalnızca olayları aktaran bir tarihçi değil, rivayetleri seçen, karşılaştıran ve tenkit eden bir ilim adamıdır. Cizre'den başlayıp Musul ve Bağdat'ta olgunlaşan ilmî birikimi, onu hem hadis hem tarih alanında öne çıkarmıştır. Selahaddin devrindeki seferlere şahitliği ve diplomatik görevleri de eserlerine ayrı bir değer katmıştır.

En önemli eseri olan *el-Kâmil fi't-Tarih*, yaratılıştan 13. yüzyıla kadar uzanan geniş bir tarihi derli toplu şekilde sunmasıyla bugün de temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Hadis ve nesep ilmine dair çalışmaları ise onun ilmî yönünün ne kadar geniş olduğunu göstermektedir.

Kısacası İbnü'l-Esîr, eserleriyle hem döneminin hem de günümüzün tarih anlayışına ışık tutan seçkin bir alimdir. Bu çalışma, onun ilmî mirasına ve özellikle *el-Kâmil*'in tarih yazıcılığındaki yerine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Kaynakça / References

- Abbas el-Azzâvî. *et-Ta'rif bi'l-mü'errihîn fi 'ahdi'l-Mogül ve't-Türkmân*. Bağdad: Matba'a-tü'l-İrşâd, 1376/1957.
- Abdülkâdir Ahmed Tuleymât. *İbnü'l-Eşîr el-Cezerî*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1969.
- Alptekin, Coşkun. *The Reign of Zangi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Alptekin, Coşkun. *Dımaşk Atabegliği (Tog-teginliler)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. C. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1920.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. C. 1. Leiden: Brill, 1898.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur, Supplementband*. C. 1. Leiden: Brill, 1937.
- Cahen, Claude. "Le Maliknameh et l'histoire des origines seldjukides". *Oriens* 2 (1949): 31–33.
- Cahen, Claude. "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı". Trc. Nejat Kaymaz. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 8/12–13 (1969): 202–214.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmail. *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, ts.
- Faysal Sâmîr. *İbnü'l-Eşîr*. Bağdad: Dârü'l-Şu'ûni's-Şekâfiyye, 1986.
- Gibb, H. A. R. *Saladin: Studies in Islamic History*. Ed. Yusuf Ibish. Beyrut: Arab Institute, 1972.
- Hamdân, Muhammed b. Abdullah el-. *Benü'l-Eşîr: el-Fürsânü's-şelâşe*. Tâif: Dârü'l-Endelüs, 1394/1974.
- Historians of the Middle East. Ed. Bernard Lewis – P. M. Holt. London: Oxford University Press, 1962.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. C. 3. Beyrut: Dârü Şâdir, ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. C. 13. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-ḥaṭîre fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*. Nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre. Dımaşk: Vizâretü's-Şekâfe, 1978.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîḥ*. Beyrut: Dâr Şâdir, ts.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed. *et-Târîḥu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevşîl*. Nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîşe, 1382/1963.
- İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahman. *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1970.
- Ma'n Halîl Ömer. "Lübâbü'l-ensâb li'bni'l-Eşîr ve mu'tayâtühü'l-ictimâ'iyye". *el-Menâhil* 21 (1981): 353–372; 23 (1982): 300–322.
- Muhammed b. Ahmed en-Nesevî. *Sîretü's-Sultân Celâlidîn Mengübertî*. Nşr. O. Houdas. Paris: Ernest Leroux, 1891.
- Ramazan Şeşen. *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR Yayınları, 1998.
- Richards, D. S. "Some Consideration of Ibn al-Athîr's al-Ta'riḥ al-Bâhir and its Relationship to the Kâmil". *Actas XVI Congreso UEAI*. Salamanca, 1995.
- Richards, D. S. "Ebn al-Athîr". *Encyclopaedia Iranica* 7 (1996): 671–672.

- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.
- Rosenthal, Franz "Ibn al-Athîr". *Encyclopaedia of Islam*, 2. Baskı, c. 3: 723-724.
- Safedî, Halil b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. C. 22. Wiesbaden: Franz Steiner, 1962.
- Saîd Abdülfettâh Âşûr. "el-Kâmil fi't-târîh li'bni'l-Eşîr". *Türâsu'l-İslâmî* 2 (1975): 906-922.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-İ'lân bi't-tevbîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Nşr. Mahmud Tanâhî. Kahire: Dâr İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964.
- Şâkir Mustafa. *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihûn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1980.
- Şerefeddin Yaltkaya. *İbn-i Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1322.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. Nşr. F. Cündî. Beyrut: Dâr Şâdır, ts.
- Yaşın Abdullah. *Bütün Yönleriyle Cizre*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1983.
- Yaşın Abdullah. *Tarih Kültür ve Cizre*. Ankara: Kuloğlu Matbaası, 2007.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Haydarâbâd: Dâ'iretü'l-Me'ârif, 1958.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1985.

İZZÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'İN HAÇLI ANLATIMI

Abdulkadir TURAN^{1*}

Giriş

Tarih, olay ve olguların olduğu gibi kayıt altına alınıp aktarılması değildir. Dolayısıyla tarihçinin yansızlık özeni, tarih metnini tamamen objektifliğin hâkim olduğu, duygulardan arındırılmış bir tutanağa dönüştürmez. Tarihçinin menşei, eğitimi, yetiştiği çevre, inancı, düşünce evreni, metni yazarken içinde bulunduğu bireysel ve sosyal koşullar, metni sunduğu siyasal güç, finansman kaynakları, başkalarını ikna etmek bir yana kendisini ikna etmek için gösterdiği çaba gibi bir dizi etken, tarih metnini etkileyip anlatıya yaklaştırabilir. Dolayısıyla tarih metninde okuduklarımız, vakıanın kendisi değil, tarihçinin prizmasından geçmiş aktarımlar, izlenimler, düşünce ve duygulardır.²

İbnü'l-Esîr, 4 Cemâziyelevvel 555/12 Mayıs 1160'ta, Musul Zengîler Atabegliği hakimiyetindeki Cizre'de (Cezîre-i İbn Ömer) dünyaya gelmiş, ilk yıllarını orada geçirdikten sonra ailesiyle birlikte Zengî Atabegliğinin baş şehri Musul'a geçmiş, eğitimini Musul ve Bağdat'ta tamamlamış, özellikle hadis ilimlerinde ihtisas yapmıştır.³ Kudüs'ün Haçlılarca istilasından (492/1099), Hicri takvime göre altmış üç, Milâdî takvime göre altmış bir yıl sonra doğmuştur. Doğduğu şehir Cizre ile Haçlıların ilk kontluğunun baş şehri Urfa arasında günümüzün karayollarında sadece 320 km mesafe vardır. I ve II. Haçlı Seferlerinden sonra doğmuşsa da Kudüs'ün Haçlı istilasını altında olduğu devirde yaşayıp Kudüs'ün fethine giden sürece bizzat tanıklık etmiştir. Haçlı istilasını ile ilgili yaşananları tanıklardan veya tanıklardan sonraki ilk nesilden dinlemiş, kendi devrinde Haçlılara karşı yapılan savaşı da bizzat izleyerek kaydetmiş, kendisinden sonraki İslam tarihçileri ve modern Haçlı araştırmacıları için itibar edilen bir kaynak olarak öne çıkmıştır.⁴

Bir tarih kaynağı olarak İbnü'l-Esîr, farklı yönleriyle pek çok çalışmada değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın amacı, İbnü'l-Esîr'le ilgili

1 Dr. Öğr. Üyesi, Haliç Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, abdulkadirturan@halic.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9417-089X, İstanbul/Türkiye.

2 Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir?* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 74-76.

3 Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdr, 1978), 3/348.

4 Nikita Elisseeff, *Nur Ad-Din un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades (511- 569 /1118-1174)* (Damas: Institut Français De Damas, 1967), 1/37-39.

çalışmalarda başlı başına bir konu olarak ele alınmayan onun Haçlı anlatımını değerlendirmektedir. İbnü'l-Esîr'in Haçlı istilasını ile ilgili iki eseri genel İslam tarihi olarak yazdığı *el-Kâmil fi't-târîh* ile Zengî Atabegliği tarihi olarak kaleme aldığı *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (Târîhu'd-devleti'l-Atâbekiyye fi'l-Mevsıl)*'dir. Haçlı istilasını el-Kâmil, Antakya'nın Haçlılarca kuşatılmasından itibaren vakâyiname tarzında yıl yıl aktarıırken Atâbekiyye, İmâdüddin Zengî Devri'nden itibaren ve Zengî hanedanı ile ilişkili olarak anlatmaktadır.⁵ Çalışma, Haçlı istilasının el-Kâmil'deki ilk kaydından Kudüs'ün Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından fethine (583/1187) kadar olan süreçle sınırlandırılmıştır.

İbnü'l-Esîr'in babası, Cizre ve Musul'da Zengîlerin hizmetinde bulunup divan işlerinde çalışmıştır. İbnü'l-Esîr'in kendisi ise resmî bir görev üstlenmemişse de ağabeyi Mecdüddin İbnü'l-Esîr de Zengîlerde inşa kâtipliği yapmış ve Nûreddin Arslanşah Devri'nde (1193-1211/589-608) Zengî Atabegliğinin üst yönetiminde yer almıştır.⁶ Müverrih, *el-Kâmil*'i Bedreddin Lü'lü'nün emriyle 619 (1222) veya 620 (1223) yılında kitabı gözden geçirerek tamamlamışsa da eserin müsveddesini Musul Zengî Atabegi I. Nûreddin Arslanşah Devri'nde 600/1203'te tamamlamıştır.⁷ Atabekiyye'nin de benzer bir serüveni vardır. Eser, I. Nûreddin Arslanşah'ın yönlendirmesi ve desteğiyle yazılmış, Lü'lü'nün yönetiminde etkili olduğu el-Melikü'l-Kâhir II. İzzeddin Mes'ûd zamanında (608-615/1211-1218) tamamlanıp ona sunulmuştur.⁸ Eserde anlatılanların önemli bir bölümü de müverrihin Zengîlerin hizmetindeki babasından öğrendikleridir.⁹

İbnü'l-Esîr, Musul Zengîler Atabegliği tarihçisidir, vakalara Zengî hanedanı ve Musul asabiyesi penceresinden bakmaktadır. Politikleşmiş bir müverrih olarak kaygıları, devrinin neredeyse tamamı Eyyûbîler karşısında Zengîlerin Musul hakimiyetini koruma mücadelesi ile geçen¹⁰ Atabeg I. Nûreddin Arslanşah'ın kaygıları ile örtüşmektedir.¹¹ Kendi

5 Françoise Micheau, "Ibn al-Athîr", çev. Olivier Berrou, *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, ed. Alex Mallet (Leiden-Boston: BRILL, 2014), 58-71.

6 İzzeddin İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsıl*, thk. Abdülkadir Ahmed Tuleymât (Bağdat: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1963), 190-191; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2003), 10/227; Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût - Muhammed Nuaym el-'Arkûsî (Beyrut: Al Risâle, 1996), 21/488-491; Abdülkadir Ahmed Tuleymât, *İbnü'l-Esîr el-Cezerî el-Müerrih* (Mısır: Dâru'l Kutübî'l-Arabî, 1969), 13-19.

7 Abdülkerim Özeydın, "el-Kâmil", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/281-283.

8 Tuleymât, *İbnü'l-Esîr*, 78-79; Abdülkerim Özeydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/26-27.

9 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 2-3.

10 Said Dîvecî, *Tarihü'l-Musul* (Bağdat: Matbuat el-Mucmeü'l-Irakî, 1982), 303-305.

11 Micheau, "Medieval Muslim Historians", 71.

çağı söz konusu olduğunda anlattıklarının Zengî hanedanı ve Musul'un çağın koşulları içinde bağımsızlığını korumasına hangi katkıyı sağlayacağını dikkate almaktadır. Holt'un ifadesiyle tamamen Zengîlerin bakış açısını verir.¹² Gibb'e (1996) göre de anlatımını etkileyecek bir yoğunlukta hatta tamamen Musul vatanseverliği ile hareket eder ve devrin diğer tarihçisi Kâtip İmâdüddin el-İsfahânî'nin Haçlı karşıtlığındaki romantizm onun anlatımına yansımaz.¹³ İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'deki Haçlılarla ilgili anlatımı, özlü ve dehşete düşürme çabasından uzak bulunurken Selâhaddin'le ilgili tutumu, onun faziletlerini takdir etmeme ya da onunla ilgili karmaşık duygular içinde bulunma¹⁴ olarak değerlendirildiği gibi, tutumlarını Selâhaddin karşıtlığı üzerinde bina etmekle de itham edilmiştir.¹⁵ Bununla birlikte İbnü'l-Esîr üzerinde kapsamlı bir değerlendirme yapan Micheau (2014), onun Selâhaddin Devri'yle ilgili anlatımlarının Musul'la ilgili eğilimlerini yansıttığını kabul etse de bunların tolere edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁶ Çalışmada devre göre değişen anlatımı dikkate alınarak İbnü'l-Esîr'in Haçlılarla ilgili anlatımı, Antakya'nın kuşatılmasından İmâdüddin Devri'ne kadar ilk devir (491-521/1097-1127), İmâdüddin ve Nûreddin devri ve Kudüs'ün Fethine Kadar Selâhaddin Devri olmak üzere üç ayrı evrede incelenmiştir.

Çalışma, İbnü'l-Esîr'in Haçlı anlatımını gözler önüne sererken Müslüman bir müverrihin siyasi görüşlerinin, Haçlılarla mücadele eden Müslüman önderlere yönelik değerlendirmelerine nasıl yansıdığını da ifade etme kaygısı taşımaktadır. Çalışmanın bu yönüyle ilgili araştırmalara katkı sağlaması umulmaktadır.

1. İbnü'l-Esîr'in İlk Devir Haçlı Anlatımı (491-521/1097-1127)

İbnü'l-Esîr, diğer İslam müverrihleri gibi Haçlılar için menşeleri ne olursa olsun genellikle "Frenç (Frenk)" demiştir. Bununla onları "Nasrânî" olarak bilinen Doğu Hıristiyanlarından ve Rum ehli/Rumî denen Bizanslılardan ayırmıştır.¹⁷ Haçlılar için "Nasrânî" adını ancak Zengîlerin "küffar" a karşı cihad ettiğini ifade etmek için kullanmıştır.¹⁸

12 P. M. Holt, "Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46/2 (1983), 236.

13 Sir Hamilton A.R. Gibb, *Selâhaddin-i Eyyûbî dirâsâtü fi'tarihî'l-İslâmî*, çev. Yusuf İbiş (Beyrut: Beysân, 1996), 80-81.

14 Francesco Gabrieli, *el-Müerrihünü'l-Arab Lil Hurubî's-Salibiyye*, çev. Nabil R. Mahaini (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 2015), 42; D. S. Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athîr for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-ta'rikh* (Burlington: ASHGATE, 2007), 2/3-4.

15 Holt, "Saladin and His Admirers", 236.

16 Micheau, "Medieval Muslim Historians", 52-83.

17 Micheau, "Medieval Muslim Historians", 59.

18 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/298-299.

Haçlı istilasını Antakya'nın Haçlılarca kuşatılmasıyla anlatmaya başlayan müverrihin Haçlı anlatımı, İmâdüddin Zengî'nin Musul Valisi olarak tayin edilmesine kadar (521/1127) homojenlik arz etmektedir. Haçlıların en kanlı katliamlarını gerçekleştirdikleri bu otuz yılda İbnü'l-Esîr, Haçlılar için "kafir, şeytan, tağut" gibi, Müslümanların düşmanlarını tanımlamak için kullandıkları kavramları kullanmamıştır. Katliamları yoruma, duygulara yer vermeyen cümlelerle aktarmıştır. Haçlıların cesaretinden söz ederken Müslümanların onlardan korktuğunu sıklıkla belirtmiştir. Haçlıların şehirleri istila etmesinin nedeni olarak Haçlılarla ilgili bir ithamda bulunmamıştır. Buna karşı Müslüman yöneticileri ihtilafa düşmelerinden ve gerekli önlemleri almamalarından dolayı eleştirmiş, Müslüman halkın da Haçlılardan korktuğunu öne sürmüştür.

Haçlıların İslam dünyasını istila etmelerindeki motivasyon kaynağı, Müslümanlar arasındaki makro bölünme olarak bilinir.¹⁹ İbnü'l-Esîr, bunun farkındadır. Kudüs'ün istilasını anlatırken açık bir ifadeyle "Sultanlar, birbirlerine düştüler, Haçlılar İslam beldelerine yerleştiler."²⁰; 497/1104'te gerçekleşen Harran Savaşı'nı anlatmadan önce de "Haçlılar (Allah onları rezil etsin) İslam beldelerinin bir kısmını istila ederken Müslüman hükümdarlar ve İslam orduları birbirleriyle savaşmakla meşguldüler. Müslümanlar arasında görüş birliği yoktu, onların emelleri farklıydı."²¹ tespitinde bulunmuştur. Ama onun bu tespitleri anlatımına genel olarak yansımamıştır. O, kendisini Haçlılarla mücadele eden büyük Müslüman güçlerden korumak isteyen Musul'un ve Nûreddin Mahmud Zengî sonrası Zengî varislerinin penceresinden baktığından Müslümanlar arasındaki büyük ihtilafların; istilaya yol açması ve istiladan kurtuluşun gecikmesi üzerindeki etkisini vurgulamamıştır. İhtilaf ile istila arasındaki ilişkiyi küçük emirler ve şehirlerin halkları arasındaki bir hâl olarak hep mikro düzeyde görmüştür. Bu devirde Haçlılara karşı mücadelede öne çıkan dört isimden Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarşlan, Dânişmendliler hükümdarı Dânişmend Gazi (Gümüştegin), Dımaşk Atabegi Tuğtegin ve Artuklu Beyi Belek Han etrafında Haçlılara karşı savaşla ilgili bir kahramanlık öyküsünün oluşmasına yol açacak bir anlatımdan uzak durmuştur. Onun bu evredeki anlatımında Haçlılar, cesur ve dindar yiğitler olarak İslam alemini istila edip Müslümanları öldürürken Müslümanlar liderleri ihtilaf hâlinde, halkı ise korku içinde bir topluluk olarak görünmüştür. Anlatıcının kendisi ise olayları adeta

19 W.B. Stevenson, *The Crusaders In The East* (Cambridge: Cambridge University Press, 1907), 1; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 2/7.

20 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/20.

21 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/72-73.

tarafsızca kaydeden bir gözlemci; bu evrede duygularını ifade bağlamında Kudüs'ün istilasında,²²Trablus'un kuşatılmasında²³ ve Remle civarındaki bir savaşta²⁴ Haçlılara birer kez lanet okumakla yetinmiş; Harran Savaşı'yla ilgili metninin başında ise "Allah onları rezil etsin!" beddua-sında bulunmuştur.²⁵

İbnü'l-Esîr, Haçlı Seferlerinin yapılmasının ardındaki ana etkenin "Frank Devleti"nin 478/1085-1086'da güçlenmesi olduğunu öne sürmüştür. Ona göre Haçlılar, Tuleytula ve Endülüs'teki diğer şehirleri zapt edince 484/1091-1092'de Sicilya adasını ele geçirmişler ve İfrîkiye olarak bilinen Cezayir ve Tunus'u istila etmek istemişlerdir. Ne var ki 490/1096-1097'de bu amaçla büyük bir ordu toplayan Kral Baudouin'in harekâtı, Sicilya Kralı Roger'i endişelendirmiş ve Roger, onu Kudüs'ü istila etmeye yönlendirmiştir. Müverrih, söz konusu etkenin yanında "bir rivayete göre" diyerek Şîî Mısır Fâtımî yönetiminin Selçuklularla kendileri arasına bir güç yerleştirmek için Haçlıları davet etme ihtimalinden söz edip bu ihtimale "Doğrusunu Allah bilir!" diyerek şerh koymuştur.²⁶

İbnü'l-Esîr'in Haçlı Seferlerini Endülüs'le ilişkilendirmesi oldukça önemli olmakla birlikte, seferlerin başlaması ile ilgili Katolik Kilisesi ve onun başındaki Papanın rolünü görmemesi dikkate değer bir husustur. O, Haçlıların dinî faaliyetlerinden zaman zaman söz etmekle beraber İmâdüddin Zengî Devri'ne kadar, Haçlı faaliyetlerini neredeyse sair askeri bir istila girişimi olarak anlatır, seferlerin kilise ile ilişkili yanını anmaz.

Müverrih, Haçlıların İstanbul'u geçtikten sonra, Receb 490/Haziran-Temmuz 1097'de I. Kılıçarslan'ı yenip Ermenilerin elindeki topraklara geçtiklerini yorumsuz ifadelerle aktarmış, ardından Haçlıların Antakya'yı kuşatmalarına geçmiştir. Burada Antakya hâkimi Yağısıyan'ın tedbirlerini takdir etmiş ama nihayetinde şehrin istila edilmesinden Selçukluların Antakya'ya yardım için gönderdikleri Kivâmüddüvle Kürboğa'yı sorumlu tutmuştur. Ona göre Kürboğa, Müslümanlara kötü davranıp emirleri gücendirdi. Onlar da bu yüzden ona ihanet edip en kritik anda onu yalnız bıraktılar. Kaleyi ellerinde tutan Yağısıyan ile Haçlıları dışarıdan kuşatan Kürboğa arasında kalan Haçlılar, aç kalıp leş yediler ve Kürboğa'dan şehrin etrafını terk etmek için emân istediler ama o "Siz ancak kılıç zoruyla çıkarılacaksınız!" diyerek isteklerini reddetti. Nihayetinde Rahip, kutsal mızrak hikâyesini uydurarak Haçlılara oruç

22 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/19.

23 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/55.

24 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/67.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/72.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/13-14.

tutturup tövbe ettirdi de onlar, bu sayede cesaretlenip büyük bir savaşa tutuştular. Kürboğa'nın Müslümanları küçümsemesi ve şehirden dışarı çıkan Haçlıları öldürmelerine izin vermemesi nihayetinde Müslümanların yenilmelerine yol açtı.²⁷

İbnü'l-Esîr, Antakya'nın istilasının hemen ardından Maarutu'n-Nu'man katliamını, 491/1097-1098 yılı olayları içinde "Yüz binden fazla insanı öldürdüler, çok sayıda kadın ve çocuğu da esir aldılar" ifadeleriyle yorumsuz aktarmış, Haçlıların şehre girip bu katliamı yapabilmelerinin sebebi olarak ise "Gece olunca bir grup Müslüman korkuya kapıldı, sızlanmaya başladılar... Surlardan inip muhafaza ettikleri yerleri boş bıraktılar" diyerek açıklamıştır. Haçlıların eylemlerinin arka planını irdelememiş, yaptıkları katliamı tutanak soğukluğuyla aktarmış, yaşananları Müslümanların korkaklığıyla izah etmiştir.²⁸

Müverrih, eklediği şiirlerle birlikte iki sayfa ayırdığı Kudüs'ün istilasını (492/1099) anlatmadan önce Haçlılara lanet okurken onların şehirdeki katliamlarını yine tutanak soğukluğuyla aktarmış, katliamın dehşetini kendisi anlatmak yerine Bağdat'a giden Şam heyetinde bulunan Ebû Muzaffer el-Biverdî'nin dizeleriyle anlatmıştır. Nihayetinde söz konusu şiir de Abbâsîlere yönelik kınamayla bitmiştir.²⁹

İbnü'l-Esîr, Anadolu'daki Türk beyliklerinden Dânişmendîler hükümdarı Dânişmend Gazi'nin Antakya Prinkepsi Bohemond'u esir almasıyla 1101 Haçlı Seferi'ni ilişkilendirmiş, Bohemond'un esir alınışını yorumsuz aktarmıştır. Ardından beş Haçlı kontunun bu amaçla Anadolu'ya geldiğini anlatmış ve Dânişmend Gazi'nin kuvvet toplayarak onlardan üç yüz bin kişiyi öldürdüğünü yine yorumsuz ifade etmiştir.³⁰ Ama Dânişmend Gazi'nin Bohemond'u serbest bırakmasını yorumlayarak onun serbest kalınca Halep civarındaki Kınnesrîn halkına saldırıp haraç istediğini, bu yüzden Müslümanların başına gelenlerin Dânişmend'in yaptığı iyiliği silip süpürdüğünü öne sürmüştür.³¹ İşin aslında ise 494/1100-1101'de sayıları yüz binler ile ifade edilen Haçlı toplulukları İstanbul üzerinden Anadolu'ya gelmiş ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarşan ile Dânişmend Gazi'nin öncülüğünde Anadolu oluşturan Türk Müslüman birliği, Merzifon, Ermenek ve Ereğli'de onların büyük bir kısmını imha etmiştir.³² İbnü'l-Esîr, bu zaferin kazanılmasında birliğin katkısını gör-

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 15-16.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/16.

29 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/19-21.

30 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/29.

31 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/56.

32 Abdulkadir Turan, *Kudüs'ün İstilasından Urfa'nın Fethine Müslümanların Haçlılarla Mücadelesi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 97-115.

memiş, Dânişmendlilerin faaliyetleri ile I. Kılıcarslan'ın faaliyetlerini ayrı ayrı ele almıştır. Dânişmend Gazi'nin faaliyetlerini aktardıktan sonra I. Kılıcarslan'ın az sayıda kuvvetle yüz bin kişilik Haçlı ordusuyla karşılaşmış; savaşın neticesini de "Kılıcarslan ganimetlerle ve hiç tahmin etmediği bir zaferle döndü" diye yazmıştır.³³

Müverrih, Musul'un büyük devletlerden istiklâline odaklandığından Haçlılara karşı mücadele ile Müslümanların birliği arasındaki ilişkiyi göz ardı etmiş, mücadelenin her safhasını ve her coğrafya ile ilişkisini onunla ilgili emirin faaliyetleri içinde parçalı görmüştür. Bununla birlikte Zengîlerden olmayan Müslüman emirlere yönelik eleştirel bir bakış açısını benimsediğinden her emirin faaliyetini de sorgulayıp onların kahramanlığının zihinlerde iz bırakmasının önüne geçmiştir.

Müverrih, süreç boyunca tutumunu kararlılıkla sürdürmüştür. Yorum bağlamında Haçlıların 597/1104 Akkâ halkına yönelik katliamları için "efa'l-i şeni",³⁴ 502/1108'de Musul Valisi Çavlı ile Haçlılar arasında ama tarafları karışık bir savaşta Müslümanların yaşadıklarını "Başlarına büyük bir felaket geldi",³⁵ 518/1124'te Sûr şehrinin kaybı için yine "büyük acı/musibet"³⁶ ifadesini kullanmakla yetinmiştir. Müslümanların Haçlılardan korktuklarını vurgulamış,³⁷ Sûr şehrinin teslim nedenini de korku ile açıklamıştır.³⁸

Tuğtegin'in 499/1106'da Haçlılar karşısında kazandığı zafer için "Dımaşk'a muzaffer olarak döndü ve şehir dört gün boyunca süslendi" demekle yetinmiştir.³⁹ Ama 514/1120'de Halep civarında Haçlıların İlgazi ve Tuğtegin komutasındaki Türkmenlerce kuşatıldığı bir vakada Tuğtegin'in zafer fırsatını kaçırmak ve atlarının Türkmenlerinin atlarından iyi olmasından dolayı Haçlılardan korkmakla itham etmiştir.⁴⁰ Oysa İbnü'l-Âdim'e göre, bu kuşatmada İlgazi ve Tuğtegin, ellerinde değnekle askerleri savaşa sürükledikleri hâlde Türkmenler çok kayıp verdiklerinden dolayı kuşatmayı bitirmek istemişlerdir.⁴¹

İbnü'l-Esir, Musul Valisi Mevdûd'un Dımaşk'ta bir Haşhaşî tarafından katledilmesine (507/1113) teessüf etmiş ama Urfa Kontu Joscelin'in 506/1113'te Suruç civarında çok sayıda Müslüman askeri katletmesini

33 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/55.

34 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/72.

35 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/129.

36 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/229.

37 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/221, 240.

38 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/227.

39 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/89.

40 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/194-195.

41 Kemaleddin Ömer İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min târîhi Haleb*, ed. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 275-276.

onun Haçlılara karşı önlem almayı ihmal etmesine bağlamıştır.⁴² Mevdûd'un katlinde Tuğtegin'i zan altında bırakan rivayeti aktarırken onun bir bayram günü cami çıkışında katledilmesinden dolayı Haçlı Kralının dilinden bütün Müslümanları kınamıştır.⁴³ Müverrih, bu süreçte istisna bir durum olarak Artuklu Beyi İlgazi'yi 513/1119'da Halep'in kuzeybatısındaki Tel İfrîn'de Haçlılara karşı kazandığı zaferden dolayı Azimî'nin dizeleri üzerinden övmüş, Arap emirlerin Haçlılara karşı cesaretini de takdir etmiştir.⁴⁴ Ama Haçlı kaynaklarının "Kanlı Meydan Savaşı" dedikleri⁴⁵ bu büyük zaferi dahi daha sonra Zengîler Devri'nde başvurduğu destansı anlatımla aktarmaktan özenle kaçınmıştır.

İbnü'l-Esîr, Haçlı Seferlerinin bu ilk çeyrek yüzyılında Haçlıları, bazen ihtilafa düşseler de nihayetinde anlaşılan,⁴⁶ Müslümanlar karşısında sabırla, cesurca, canlarından ümit keserek, sadıkça savaşılan,⁴⁷ doğal felaketlerin de etkisiyle yenilen Müslümanlara karşı merhamete gelip bunu fırsata dönüştürmeyen,⁴⁸ bazı Müslümanları aldatıp yanlarına çeken,⁴⁹ patriklerine itaat eden bir topluluk⁵⁰ olarak tanıtmıştır. Müslümanlara verdikleri sözleri yerine getirmemişlerdir⁵¹ ama İbnü'l-Esîr, bunu "hainlik" ifadesiyle dillendirmemiş, kadın ve çocukları öldürmüşlerdir⁵² ama onlara hakarete bulunmamıştır. Bu süreçte müverrihin onlarla ilgili en kınayıcı iki ifadesi, 511/1118'de Baudouin'in ölümü üzerine Atabeg Tuğtegin'den korkmaları,⁵³ 520/1126'daki bir olayda ise "kardeş kardeşe bakmadan" kaçmalarıdır. Müverrihin burada bile "korkakça" ifadesini kullanmayıp dolaylamaya başvurması dikkat çekicidir. Haçlılar, 502/1109'da mürtet Suruç hâkimi, İslam'a hakaret edince Musul Valisi Çavlı ile aralarındaki ittifakla da ilişkili olarak "Bu ne bize ne Müslümanlara yarar" diyerek onu öldürmüşlerdir.⁵⁴ Bu vakadan sonra ise Halep Hükümdarı Rıdvan, Antakya Prinkepsi Tankerd'e gönderdiği haberde Çavlı'nın zulüm, hilekârlık ve ihanetinden söz etmiş, onu uyararak Halep'e hâkim olması durumunda Şam'da Haçlıların hükmünün sona

42 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/147.

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/150.

44 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/186.

45 Turan, *Kudüs'ün İstilasından Urfa'nın Fethine*, 194.

46 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/126-127, 144.

47 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 149, 178.

48 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/131.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/223.

50 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/127.

51 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/145-146.

52 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/159.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/178.

54 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/127.

ereceğini ifade etmiş ve ona karşı kendisinden yardım talep etmiştir. Bunun üzerine Tankerd, Rıdvan'la ittifak içinde Çavlı'ya karşı savaşış zafer kazanmış ama Müslüman esirlere çok güzel (cemilen) davranmış, yaralılarını tedavi etmiş, çıplaklarını giydirmiş ve onları beldelerine göndermiştir.⁵⁵

İbnü'l-Esîr, Haçlılara karşı mücadelenin bu kesitinde "küffârla cihad" ifadesini sadece Trablus hükümdarı İbn Ammâr'ın Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'la buluşmasında Tapar'ın dilinden aktarmış, kendisi ise cihadın dünya ve ahiret karşılığında birkaç kelimeyle söz etmiştir.⁵⁶ Bir de Haçlılara karşı mücadelenin öncülerinden Tuğtegin vefat ettiğinde onu "akıllı, hayırlı, Haçlılara karşı çokça gazve ve cihadda bulunan, halkına karşı siyasi güzel ve onlara adil davranmakta hassas"⁵⁷ gibi sayılı sözcükle överken "cihad" ve "gazve" kelimelerini kullanmıştır. Sair yerlerde ise onun yerine hep "kital (savaş)" kelimesini tercih etmiştir.

2. İbnü'l-Esîr'in İmâdüddin ve Nûreddin Devirleri Haçlı Anlatımı

İbnü'l-Esîr, İmâdüddin Zengî'nin atabeg olarak tayin edilmesiyle Haçlı tehdidini daha net vurguladığı gibi, Haçlı karşıtı İslâmî söyleme de onun atabegliğiyle geçmiş, Nûreddin Devri'nde bunu sürdürmüş, 521-569/1127-1174 arasındaki bu devrede, Zengî ve Nûreddin söz konusu olduğunda eleştiri dilinden tamamen sakınmış, el-Kâmil'de biraz itinalı olsa da Atebekiyye'de açık bir destansı anlatıyı tercih etmiştir. Ama aynı evrede Zengî dışındakilerin Haçlılarla mücadelesini yine önceki evrenin üslubuyla Haçlılar açısından yorumsuz ve Müslümanlar açısından eleştirel aktarmıştır.

İbnü'l-Esîr'in Dımaşk Atabegi Tuğtegin'in vefatının (522/1128) ardından, Zengî'nin Halep'i alarak (Muharrem 622/Ocak 1128) Bilâ-düşşâm'a gelmesini, Haçlı tehdidi altındaki Müslümanlar için Allah'ın lütfu olarak yad etmiştir. Zira ona göre, Tuğtegin'in vefatıyla Şam, bütün cihetleriyle halkının Haçlılara karşı tutunacağı ricalden yoksun kalmıştır.⁵⁸ Müverrih, Zengî'nin atabeg olduktan sonra Haçlılarla bir süreliğine anlaşmasının gerekçelerini özellikle ifade etmiş,⁵⁹ ardından Halep naibi Emir Suvâr'ın bir iki faaliyeti dışında⁶⁰ Haçlılara karşı ilk ve yaklaşıp on yıl boyunca tek savaşı olan Esârib Kalesi'nin 524/1130'da fethini destanlaştırmıştır. Onun *el-Kâmil*'de anlatımı şöyledir: Halep'le Antakya

55 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/128-129.

56 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 121.

57 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 248.

58 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/247.

59 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/244.

60 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/268, 291.

arasında Halep'e üç fersah uzaklığındaki bu kale, Halep çevresini tehdit ediyordu ve bütün Müslüman halk, bundan mustaripti çünkü Haçlılar, her o gün oradan gelip mallarını yağmıyorlardı. Zengî, kaleyi kuşatınca dışarıdaki Haçlılar toplanmaya başladılar. Atabeg, kaleyi bırakıp dışarıdaki Haçlıların üzerine varma konusunda arkadaşlarıyla istişare ettiğinde onlar Haçlıların topraklarında bir harekatta bulunmanın riskinden söz edip onu vazgeçirmeye çalıştılar ama kendisi Haçlılarla kaçıp geri döndüğümüzü görürlerse hırsları daha da artar ve bizi takip edip beldemizi tahrip ederler. Ne olursa olsun onlarla karşılaşmalıyız, diyerek savaşmakta ısrar etti ve kaleyi bırakıp onların üzerine vardı. Karşılaşmada her iki taraf da sabırla savaşta ama Allah, Müslümanların üzerine yardımını indirdi de Müslümanlar muzaffer oldular. Haçlılardan çok kişi öldürüldü. Zengî, bu Haçlılarla ilk karşılaşmamızdır, şiddetimizi (kötülüğümüzü) onlara tattırmalıyız ki kalplerinde korku kalsın, dedi. Adamları da gereğini yaptılar.⁶¹ İbnü'l-Esîr, el-Kâmil'deki bu anlatımda diğer Müslümanların Haçlılardan korktuğunu ama Zengî'nin bunun önüne geçtiğini ima etmiştir. Zengî'nin Haçlılara karşı düşmanlıkta şedit olduğunu özellikle hissettirmeye çalışırken 584/1188-1189'de oradan geceleyin geçtiğinde kendisine "Epey kemik, bugüne kadar kaldı" dediğini ifade etmiştir. O vakanın devamını aynı tonda anlatmıştır: "Zengî, buradan Haçlıların elinde bulunan Antakya yakınlarındaki Hârim'in üzerine vardı ama halk şehrin gelirinin yarısını verince anlaşmaya razı oldu. Bundan sonra "kâfirlerin gücü azaldı", daha önce bütün İslam bel-delerini işgal etmeyi düşünürken artık ellerindekini korumaya önem verdiler."⁶²

İbnü'l-Esîr, aynı vakayı Atabekiyeye'de ise daha çok İslâmî terimle ve tamamen destansı bir üslupla anlatmıştır. "Şehid, Allah ruhunu takdis etsin, Şam'a yürüdü, cihada, inat ve sapkınlık ehlini imha etmeye, Allah'ın kelâmını yüceltmeye, şeytanın kelâmını düşürmeye, ehl-i hakkı Haç ve tağut ehline üzerinde muktedir kılmaya kastetti" ifadeleriyle başladığı vakıada ilk kez Haçlıları şeytanın taraftarları, haç ve tağut ehli, sapkınlıkta inat edenler; onlarla savaşan Müslümanları ise cihad için yola çıkan, şeytanın tarafını aşağılamaya gidip Allah'ın kelâmını yüceltmek isteyenler olarak tanıtmıştır. Vakanın devamında da Haçlıları aldanmış ve cahil (ehlü'l-garra ve'l-cehl) olarak niteleyip Haçlı komutanları için "şeyâtin (şeytanlar)" ve "tevaği (tağutlar)" demiştir. Onların haçları ile birlikte savaşa geldiğini özellikle belirtmiştir. Zengî'nin komutanlarına seslenişinde de "Biz Allah'tan yardım dileyip onların

61 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, 9/254.

62 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, 9/254.

üzerine varıyoruz ya lehimize olur ya aleyhimize” ifadesine yer vermiştir. Ona göre Şehid, İslam’ı savundu ve zafere erdi. Haçlıları ise bela ve musibetler kuşattı. İbnü'l-Esîr, bu destansı anlatımda “Zengî” öznesini ısrarla vurgularken Haçlıları vuran kılıçları “suyûfüllah (Allah’ın kılıçları)” olarak nitelemiştir. Hatta Zengî’nin Haçlıları öldürme emrini “*Ora-da gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir.*”⁶³ ayetiyle açıklamıştır. Dolayısıyla Haçlıları yeryüzünden silinmesi gereken “pislik” olarak anmıştır.⁶⁴ Haçlılara yönelik bu tutum, Haçlı Seferlerinin kronolojisine bakıldığında onların katliamlarının çoğalmasıyla ilgili değil, onlarla mücadele eden aktörün değişmesiyle ilgilidir. Hatta Haçlılar, bu evrede katliam yapma, kabiliyetlerini yitirmelerine rağmen müverrihimizin onlara karşı öfkesi artmıştır. Onun buradaki anlatımında Müslümanlar, Allah’ın; Haçlılar şeytanın taraftarlarıdır ve her iki tarafın da sabırla çatıştığı bir savaş yaşanmıştır. Müverrih, burada Haçlıları aşağılamamış, onlara karşı sadece dinî bir öfke oluşturmak istemiştir.

İbnü'l-Esîr, Zengî dışındakilerin Haçlılarla savaşında ise ilk dönemdeki tutumunu sürdürmüştür. Bu mahiyette Zengî’nin beldelerini ele geçirmek için uğraştığı⁶⁵ Tuğteginliler Atabegi Şemsü'l-Mülûk İsmail’in 527/1132’de stratejik öneme sahip Banyâs Kalesi’ni fethetmesine neredeyse hayıflanmıştır. Dimaşk Atabeginin büyük bir kahramanlıkla savaştığı vaka, ona göre Haçlıların onu zayıf bulup gasp ettikleri Dimaşk tüccarlarının mallarını ısrarla iade etmeyip onun izzetine dokunmalarından dolayı vuku bulmuştur. Şemsü'l-Mülûk, kaleyi, ani bir şekilde fethetmiş, çevredeki Haçlılar vakayı duyup toplanmışlardır ama toplanmaları işe yaramamıştır!⁶⁶ Aynı dili Şemsü'l-Mülûk’ün 528/1133’te Beyrut civarında bulunup Haçlılarla savaşmayan Dahhâk isimli Arap emirin elindeki Sakif-Tîrûn Kalesi’ni zaptı için de sürdürmüştür. Dimaşk Atabeginin söz konusu kaleyi ele geçirmesinden sonra Haçlılar, kendisine karşı harekete geçmişlerdir, iki taraf arasında yaşanan savaşta Atabeg, galip gelmiş, Haçlı egemenliğindeki Taberiyye, Nâsıra ve Akkâ taraflarını yağmamış ve Haçlılardan çok ganimet ve esir almıştır. Haçlılar, onun yaptıklarını görünce çok üzülüp kardeş kardeşe bakmadan kaçmışlardır, kendisi de başka Haçlılara yakalanmamak için yolunu bulup onların topraklarından uzaklaşmıştır.⁶⁷ Aynı şekilde Dimaşk’ın Trablus Haçlı

63 Enfâl 8/67.

64 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 39-42.

65 Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabegliği (Tog-Teginliler)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1985), 103-104.

66 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/268.

67 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/273.

Kontluğuna karşı 531/1137’de zaferini “Allah her şeyi en iyi bilendir” diyerek şüpheyile karşılamış, Haçlı karşıtı bu mücadelelerin tamamını değer açısından yağma operasyonuna indirgerken “çoluk çocukları ve erkekleri esir alındı” gibi ifadelerle Haçlılarla ilgili neredeyse bir acıma hissi oluşturmıştır.⁶⁸ Dolayısıyla bu evrede de söz konusu Zengî olmadığında müverrihimiz, Haçlılarla ilgili sapkın, kafir gibi ifadeler kullanmamaya özen göstermiştir.

İbnü’l-Esîr, Şemsü’l-Mülûk’ün Trablus Kontluğu ile ilgili faaliyetleriyle aynı yıl yaşanan Zengî’nin Barîn Kalesi’ni fethini el-Kâmil’de Esârib Kalesi’nin fethiyle aynı dilde anlatmıştır. Yalnız burada yaşananları Müslümanlarla Hristiyanlar (Nasrânîler) arasında ve iki tarafın sabırla savaşıp sonuçta Müslümanların kazandığı bir savaş olarak ifade etmiştir.⁶⁹ Atabekiyye’de de Esârib’in fethindeki destansı anlatıma geri dönmüştür. Vakanın tarihini burada el-Kâmil’den farklı olarak 534/1139-1140 olarak vermiş. Zengî’nin yiğitlerini cihada sevk ettiğini, şeytanın Haçlıları aldattığını, iki tarafın görülmemiş bir sabırla savaştıktan sonra Allah’ın Müslümanlara yüce bir zafer nasip ettiğini belirtmiş. Anlatımını ayetle desteklemiştir. Zaferin kazanılmasında Zengî öznesini ısrarla vurgulamış, neticede Müslümanların; Hristiyanların şerrinden onun sayesinde korunduğunu dile getirmiştir.⁷⁰

İbnü’l-Esîr, Nûreddin Mahmud Zengî Devri’nde (541-569/1146-1169) Haçlı anlatımında Zengî Devri’nde Esârib ve Barîn fetihlerindeki destansı üsluptan bir ölçüde vazgeçmiştir. el-Kâmil’deki üslubuyla Atabekiyye’deki üslubu da yakınlaşmıştır. Bu evrede Haçlılarla mücadelelenin önderi olarak Nûreddin’in her zaferini Nûreddin’in çevresindeki şairlerden birinin şiiriyle desteklemiş, dili destana yaklaşma açısından özenli olsa da kendi anlatımından ardından aldığı manzumelerle anlatımı bütün olarak yine destana büründürmüştür.

Müverrih, Nûreddin’e karşı hiçbir şekilde eleştiri dilini kullanmamış, bu doğrultuda Nûreddin’in 543/1148’de Yağra’daki yenilgisini tamamen duymamış gibi davranmış, vakayı bir zafer gibi anlatmıştır.⁷¹ Onun 544/1149’da Urfa Haçlı Kontu Joscelin karşısında yenilgiye uğramasını da harekât tarzı açısından analiz etmemiştir.⁷² Türkmenler, Joscelin’i bir sonraki yıl (545/1150) esir alıp Nûreddin’e teslim ettiklerinde ise Nûreddin’in bizzat kendisi onu esir almış gibi Nûreddin

68 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/298.

69 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/298-299.

70 İbnü’l-Esîr, *Atâbekiyye*, 59-61.

71 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/356.

72 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/369; İbnü’l-Esîr, *Atâbekiyye*, 101-102.

öznesini vurgulamış ve Joscelin'i uzunca tanıtarak Nûreddin'in Müslümanları nasıl bir beladan kurtardığını anlatmaya çalışmıştır. Ona göre,

“Joscelin'in esareti, Müslümanların en büyük fetihlerinden biridir çünkü o, Haçlıların şeytanlarından inatçı bir şeytandı, Müslümanlara karşı şedit bir düşmandı. Haçlılar, onun İslam milletine düşmanlığını, uzak görüşlülüğünü ve cesaretini bildiklerinden savaşlarında onlara komutanlık yapardı. Onun esaretiyle Hristiyanlık bütün olarak musibete uğradı, onun kaybıyla musibetleri büyüdü, beldeleri hamisinden, sınırları nöbetçisinden yoksun kaldı, ondan sonra Müslümanların onlarla ilgili işi kolaylaştı. O, çok hain ve hilekârdı, sözünde durmaz, anlaşmalarına sadık kalmazdı, Nûreddin'le anlaşmaya yönelir, emniyete kavuştuğunda ihanet edip anlaşmaları bozardı, nihayetinde ihanet ve hile onu buldu. Ki kötü ihanet tuzağı nihayetinde sahibine döner. Onun esaretiyle Haçlı beldelerinin fethi de kolaylaştı.”⁷³

Haçlı kontları ve şövalyelerinin maharetine ve Müslümanlara verdikleri zararlara odaklanmak müverrihin bu devirdeki anlatımının karakteristik bir özelliğidir. O, İmâdüddin Zengî Devri'nden farklı olarak vakaları aktarırken Nûreddin'in maharetinden çok, düşmanın çetinliği üzerinde durarak anlatıyı tamamlamış, Nûreddin'in onları etkisizleştirmesi üzerinden Müslümanlar için yaptığı hizmeti ifade etme yoluna gitmiştir. Zira kanaatimce müverrih Nûreddin'in Müslümanlar için hizmetini vurguladıkça Haçlılarla mücadele eden Eyyûbîlerin tehdit ettiği Zengîlerin Musul hakimiyetine hizmet edebileceğine inanmıştır. İbnü'l-Esîr, bu mahiyette üstelik Joscelin'in esaretinden sonra Dulûk'ün fethini şu destansı anlatımla aktarmıştır:

“Nûreddin, Joscelin'in kalelerini almak için harekete geçtiğinde bazıları aldı, bazıları kaldı. Bunun üzerine Haçlılar toplanıp kalanları ondan korumak için onlara doğru harekete geçtiler. Zannettiler ki kendilerinin toplanmasıyla Nûreddin engellenir ve memleketlerinin içlerinde onlara yaklaşmaz. Oysa haber ona ulaştığında onlara doğru yol aldı. Onlarla karşılaşma azmini pekiştirdi ve ve Dulûk'ta onlarla karşılaştı. Savaştilar ve öyle bir savaş ki şiddeti çocukların saçını ağartır...”

Müverrih, bu cümlelere bir de Şam şairlerinin dizelerini eklemiştir: “Sen asrında yaptığın güzel işlerle Peygamber'in çağı ve fetihlerini getirdin (tecdit ettin). Ne mutlu, Uhud'un yaralarını sardın, Bedr'in nurlarını parlattın, sana tabi olanlar onun Muhacirleri gibidir ve senin görüşlerini destekleyenler Ensar'dır. Sen, Selman-ı Farisî'nin, atan Ömer'in ve Ammar'ın İslam'ını tecdit ettin.”⁷⁴

73 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 102-103.

74 İbnü'l-Esîr, *Atâbekiyye*, 104-105.

İbnü'l-Esîr, Nûreddin'in 557/1162'de Hârim'i kuşatmasını anlatırken de kalede Haçlıların aklını bildikleri, görüşlerini güzel buldukları, sözlerine müracaat ettikleri şeytanlarından bir şeytan vardı, diyerek söze başlamıştır. Neticede söz konusu kişi, onların güçlerini onlara hatırlatarak Nûreddin'in karşısına çıkmadan kaleyi savunmalarını önermiştir. Haçlılar, Nûreddin'den sulh istemişler ve o da icabet etmiştir. İbnü'l-Esîr, bu vakayı da yine Şam şairlerine ait destansı bir şiirle desteklemiştir: Ey Nûreddin, sen Muhammed'in dinine izzeti giydirdin, onu yıldızların üzerine çıkardın... Eğer minberler dile gelip konuşsa onların tahtaları dahi senin methini söyler...

3. İbnü'l-Esîr'in Selâhaddin Devri Haçlı Anlatımı (Kudüs'ün Fethine Kadar, 564-583/1169-1187)

İbnü'l-Esîr, Selâhaddin'in 564/1169'da Mısır'da amcası Esedüddîn Şîrkûh'tan sonra vezir olmasıyla birlikte onunla ilişkili Haçlı anlatımında daha önceki her iki evreden de farklı bir üsluba yönelmiştir. Müverrih, Selâhaddin Haçlılara karşı muzaffer oldukça onları zelil duruma düşen cesur savaşçılar olarak anlatmıştır. İmâdüddin ve Nûreddin devirlerindeki öfke ve nefret dili, burada kendisini yer yer aşağılayıcı ve acımaya yönelen bir üsluba bırakmıştır. Müverrih, Selâhaddin'in tutumlarına karşı kimi zaman hakaret olarak yorumlanabilecek bir eleştiriye yönelmiş, zaferlerini ya yorumsuz geçmiş ya da "yağma, tahrip, kadın ve çocukların esir alınması" ifadeleri arasında kaybettirmiş, temkinli tutumlarını dahi sorgulamıştır. Daha da önemlisi, İmâdüddin ve Nûreddin devrindeki destansı anlatımı zaferlerin büyüklüğü karşısında sürdürme gereği duyduğunda Selâhaddin öznesini elinden geldiğince gözden kaybettirmiştir. Onun bu evredeki anlatımında Müslümanları savaşa süren Selâhaddin'dir, savaşan Müslümanlardır, zaferi veren ise Allah'tır. Ama savaştan beklenen netice alınmadığında bunun sebebi Selâhaddin'dir. Müverrih bu tutumuyla, Abbâsî Devri'nin yüzyıllara yayılan Irak üslubunu Selâhaddin karşıtı olarak canlandırmıştır.

Bu mahiyette İbnü'l-Esîr, Selâhaddin'in ordusunun 565/1169'de Dimyat önlerinde kazandığı ve hiç kuşkusuz İslam tarihinin Bizans ve Haçlılar karşısındaki en görkemli zaferlerden birini, Selâhaddin'in Nûreddin'e gönderdiği bir mektuptan alıntıda bulunarak Haçlılardan korktuğunu ifade eden bir sözle gölgelemiştir. Oysa Selâhaddin, söz konusu ifadede sadece Mısır'daki durumu izah etmeye çalışmıştır. Müverrih, Dimyat Savaşı'nın Bizans ve Haçlılar için neticesini ise "Devekuşu boynuz isterken kulaklarından da oldu!" darb-ı meseliyle aktarmıştır.⁷⁵

75 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/22.

Müverrihin eğilimi göz önünde bulundurulduğunda onun bu ifadesinde düşmanın aşağılanması üzerinden zaferin küçümsenmesi eğilimi sezilmektedir.

Selâhaddin, bir sonraki yıl (566/1170), görülmemiş bir planlamayla, monte edilebilen gemiler üretip parçalarını deve sırtlarına yüklemiş, çölü böylece aşip denize açılmış ve Haçlıları Eyle'de hezimete uğratmıştır. İbnü'l-Esir, bu engelleri aşmak açısından ufukları zorlayan zaferi yorumsuz aktarmış, komutanın maharetiyle ilgili tek bir ifadeye dahi yer vermemiştir. Kudüs Haçlı Kralı I. Amalrik'in esir olmaktan son onda kurtulduğu vakadaki zaferi, kralın az askerle vaka yerine gitmesine bağlarken vakanın girişinde anlattıkları ise çöl ve deniz harekâtını, Askalân, Gazze ve Remle taraflarına yönelik bir yağma girişimi düzeyine indirgemıştır.⁷⁶

Müverrihin Selâhaddin Devri'ndeki anlatımı, kendisini özellikle Selâhaddin'in 570/1174'te Sicilya donanmasına karşı İskenderiye'de kazandığı zaferle ilgili yazdıklarında belirmiştir. Sicilya donanması, büyük bir zafer umuduyla İskenderiye'ye saldırmış, şehir halkı, Selâhaddin'in şehre varıp Haçlılarla savaşınca kadar karaya çıkan Sicilyalıları direnmiştir. Nihayetinde Selâhaddin, bir meydan savaşında onları büyük bir yenilgiye uğratmıştır. Oysa müverrihe göre Haçlılar, Selâhaddin karşısında gevşek ve yorgundular. Haçlıları İskenderiye halkı yenmiş ve Allah, Müslümanları kafirlerin şerrinden koruyup tuzaklarını boşa çıkarmıştır.⁷⁷ Müverrih, Selâhaddin devri boyunca bu tutumda ısrar ederek ister kendisi ister yeğeni Ferruhşah gibi komutanlar savaşları kazansın komutan açısından savaşın öznesini hep arka plana atmış, onunla ilgili kahramanlık algısının oluşmasının önüne geçmeye çalışmıştır.

İbnü'l-Esir, Nûreddin'in vefatının (569/1174) ardından Halep yönetiminin aralarında "şeytanlarının seçkinlerinden" diye nitelendirdiği Trablus Kontu Raymond'un da bulunduğu Haçlı esirlerini serbest bırakmasını yorumsuz aktarmış, kendisinin lanet okuduğu Kudüs Haçlı Kralı I. Amalrik'in ölümünün (569/1174) ardından Raymond'un serbest bırakılmasının Haçlılar için oluşturduğu avantajı duygulara yer vermeyen cümlelerle anlatmıştır.⁷⁸ Buna karşı, Halep ve Musul kuvvetlerinin Selâhaddin karşısında yenilmesinden sorumlu tuttuğu Musul Atabegliğinin emirlerinden Zülfindâr'ı cahil ve korkak olarak nitelemiştir.⁷⁹

Müverrih, Selâhaddin'in 573/1177'de Remle yenilgisine yol açan Gazze-Askalân seferinin ilk aşamasının Selâhaddin'le ilgili anlatımlarda

⁷⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/31.

⁷⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/63-64.

⁷⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/68.

⁷⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/69.

bundan sonra hep başvuracağı üzere “yağmaladılar, öldürdüler, yakıp yıktılar” ifadeleriyle aktarmış, Selâhaddin’in askerlerini, neredeyse başıboş bir topluluk gibi tanıtmış, onların nihayetinde “etlâb ve ebtâl” ifadeleriyle sözünü ettiği Haçlıların cesur yiğitlerine yakalandığını belirtmiştir. Müverrihin ifadesiyle Selâhaddin’in yenilmiş olarak Mısır’da iken Hama taraflarına gelen Kont Onfroi için “en büyük tağutlarındandı”⁸⁰ derken bundan sonraki hemen hemen her savaş için de “Müslümanları onların şerrinden Allah korudu” ifadesine yer vermiştir.

Selâhaddin’in yeğeni Ferruḥşah’ın 574/1179’da Dimaşk çevresinde Haçlılara karşı kazandığı zaferi anlatırken Ferruḥşah’ın şuursuzca Haçlıların arasına karıştıktan sonra onları fark edip savaşa tutuştuğunu dile getirmiş, Ferruḥşah’ın canını ortaya koyarak öne atıldığını belirttikten sonra Müslümanların Haçlılara galip geldiğini ve pek çok öncüleriyle birlikte Onfroi’yi öldürdüklerini kaydetmiştir. Onfroi’nin savaşlarda cesaret ve görüşüyle bir misal ve Allah’ın Müslümanların üzerine saldıdığı bir bela olduğunu belirttikten sonra, “Onun şerrinden Allah korudu.”⁸¹ demiştir.

İbnü’l-Esîr, bu evrede Haçlılar için “müşrikler” ifadesini kullanırken önderleri için de şeytan ve tağut ifadesini kullanmayı sürdürmüştür.⁸² Haçlı liderlerini “fürsanü’l-meşhurin ve şüc’anü’l-mezkürin (meşhur ve cesur yiğitler)”⁸³ yiğitler olarak tanıtsa da daha önce kendilerinden korkan Müslümanlar karşısında cesaretlerinin kırıldığını⁸⁴ ifade etmiş, hakaret edip onları aşağılamıştır. Bu mahiyette en ağır ifadeleri Kerek Kontu Renaud de Chatillon (Ernat) için kullanmış, onun için “en büyüğü, en habisi, Müslümanlara karşı en şedit düşmanı, onlara en çok zarar vereni, zillet ve alçaklığı seçip Selâhaddin’le anlaşmayı seçti”⁸⁵ derken Trablus Kontu Raymond’un Renaud’la yaşadığı ihtilaftan dolayı Selâhaddin’le anlaşmasını “zillet” ifadesiyle anlatmış, onun Selâhaddin’le haberleşip yardım vaadinde bulunmasını “*Şeytan, ancak aldatmak için onlara vaatte bulunuyor.*”⁸⁶ ayeti ile dile getirmiş ki anlatım akışı düşünüldüğünde müverrih, bilinç altından gelen bir hisle aslında Selâhaddin’e hakarete bulunmuştur. Bununla birlikte Raymond’u Selâhaddin’in Haçlılara yaptıklarını seyretmekle yetindiği için, doğrudan ifade etmese de anlatımıyla gayretsizlikle (namustan yoksun olmakla) itham

80 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/85.

81 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/92-93.

82 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/95, 105.

83 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/144, 146.

84 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/111.

85 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/142.

86 Nisâ 4/120.

etmiştir.⁸⁷ Haçlıların sıkılmış yumruğu (cemretü'l-Frenc) diye nitelendirildiği Hospitalier şövalyelerine karşı kazanılan zaferini İmâdüddin Zengî Devri'nde kullandığı "fethen mübinen (açık fetih)" ile değil, "fethen kesiren (çokça fetih)" ifadesiyle anlatmıştır.⁸⁸

İbnü'l-Esîr'e göre, Haçlıların Kudüs'ü kaybetmeleri aralarındaki ihtilaftan kaynaklanmıştır. Ama müverrih, bu ihtilafın körüklenmesinde Selâhaddin'in siyasi dehasını takdir etme gereği duymamış, Kudüs'ün fethinden sonra Haçlıların şehirden çıkışlarını ise kadın ve çocuklar üzerinden oldukça dramatize etmiştir.⁸⁹ Müverrihimiz, daha sonra Haçlıları toparlayan Cübeyl Hâkimi için "Haçlıların seçkinlerindendi, görüş sahibi, hilekâr, kurnaz ve şerli" derken Sûr hakimine lanet okumuş, Askalân'ın Selâhaddin'e tesliminde Haçlıları mazur görmüş,⁹⁰ Raymond'un ise Hittin'den kurtulduktan sonra Haçlıların yaşadığı serüvenden ve özellikle genel olarak Hristiyanlık dininin başına gelenlerden dolayı öfke ve kin içinde öldüğünü kaydetmiştir.⁹¹

Sonuç

İbnü'l-Esîr'in 491-583/1097-1187 aralığında Antakya'nın Haçlılarca kuşatılmasından Kudüs'ün Müslümanlarca fethine kadar Haçlı anlatımı, Zengîler odaklıdır. Müverrih, Haçlı Seferlerinin İslam dünyasında yol açtığı yıkımı ve buna karşı Müslüman mücadelesini Zengîler merkezli ele almıştır.

Müverrihin Zengîler ile yakınlığı ve Musul aidiyeti, Haçlılarla ilgili tarih kayıtlarını doğrudan etkilemiştir. Haçlıların İslam aleminde büyük katliamlar yaptıkları I. Haçlı Seferi sürecini yorumsuz aktarmış, birkaç yerde lanet okuma dışında Haçlılara yönelik öfke ve nefret ifadelerinden itina ile sakınmıştır. Bu süreçte, vakaların Haçlı tarafının yorumsuz aktarırken Müslüman tarafına yönelik ise gerek hükümdarlar gerek halk açısından eleştirel bir dil seçmiştir. Onun bu süreçteki anlatımına göre cesur ve canları pahasına savaşan Haçlılar, Müslümanları katlederken Müslüman ümera onlara karşı gereken önlemleri almamış, Müslüman halk da onlardan korkup şehirlerini teslim etmiştir. O, bu süreçte Haçlıları anlatırken İslâmî terimlere neredeyse hiç yer vermemiştir.

Müverrihin üslubu İmâdüddin Zengî'nin Irak Selçukluları tarafından Musul valisi olarak Haçlılara karşı mücadele için görevlendirilmesiyle değişmiştir. Müverrih, Haçlılara karşı öfke ve nefret ifadelerini

87 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/144-145.

88 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/143.

89 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/154-159.

90 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/152-154.

91 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 148.

kullanmış, onlarla yapılan savaşı cihad olarak anlatmaya başlamış; Zengî'yi ve oğlu Nûreddin Mahmud'a karşı hiçbir eleştiriye yer vermemiştir. Onların Haçlılarla mücadelesini özellikle Atabekiyye'de destanlaştırıp edebî anlatıyla epey yakınlaştırmıştır.

Selâhaddîn-i Eyyûbî söz konusu olduğunda müverrih, savaşları anlatırken İslâmî terimleri kullanmış ama o terimler üzerinden savaşların kazananın olarak Selâhaddin öznesini mümkün oldukça gözden kaybetmeye çalışmıştır. Selâhaddin Devri'nde Haçlılara karşı ifadeleri ise hakaret ve acıma ile karışık bir hâl almıştır. Müverrih, Selâhaddin ve yakınlarıyla ilgili kahramanlık algısının oluşmamasına da özen göstermiştir.

Kaynakça / References

- Alptekin, Coşkun. *Dımaşk Atabegliği (Tog-Teginliler)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1985.
- Carr, Edward Hallet. *Tarih Nedir?* İstanbul: İletişim Yayınları, 14. Basım, 2011.
- Dîvecî, Said. *Tarihü'l-Musıl*. 2 Cilt. Bağdat: Matbuat el-Mucmeü'l-Irakî, 1982.
- Elisseeff, Nikita. *Nur Ad-Din un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades (511- 569 /1118-1174)*. 3 Cilt. Damas: Institut Français De Damas, 1967.
- Gabrieli, Francesco. *el-Müerrihûnül-Arab Lil Hurubî's-Salibiyye*. çev. Nabil R. Mahaini. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 2015.
- Gibb, Sir Hamilton A.R. *Selâhaddîn-i Eyyûbî dirâsâtü fi'tarihi'l-İslâmî*. çev. Yusuf İbiş. Beyrut: Beysân, 3. Basım, 1996.
- Holt, P. M. "Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46/2 (1983), 235-239.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1978.
- İbnü'l-Adîm, Kêmaleddin Ömer. *Zübdetü'l-Haleb min târîhi Haleb*. ed. Halil Mansur. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *et-Târîhu'l-bâhir fi'ddevleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*. thk. Abdülkadir Ahmed Tuleymât. Bağdat: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1963.
- Micheau, Françoise. "İbn al-Athîr". çev. Olivier Berrou. *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*. ed. Alex Mallet. 52-83. Leiden-Boston: BRILL, 2014.
- Özaydın, Abdülkerim. "el-Kâmil". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 24/281-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Richards, D. S. *The Chronicle of İbn al-Athîr for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-ta'rîkh*. Burlington: ASHGATE, 2007.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Stevenson, W.B. *The Crusaders In The East*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Tuleymât, Abdülkadir Ahmed. *İbnü'l-Esîr el-Cezerî el-Müerrih*. Mısır: Dârü'l Kutübi'l-Arabî, 1969.
- Turan, Abdülkadir. *Kudüs'ün İstilasından Urfa'nın Fethine Müslümanların Haçlılarla Mücadelesi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût - Muhammed Nuaym el-'Arkûsî. 25 Cilt. Beyrut: Al Risâle, 1996.

İBNÜ'L-ESİR'İN *EL-KÂMİL Fİ'T-TARİH* KİTABI IŞIĞINDA SİYER İLMİNE BAKIŞI VE METODU

Âdem KADEN^{1*}

GİRİŞ

Cezire Bölgesi tarih boyunca hem siyasal hem sosyal hem de kültürel bakımdan önemli bir merkez olmuştur. Bu öneminden dolayı da tarih ve özellikle İslam Tarihi bakımından önemli âlimlerin doğduğu ve eğitim gördükleri merkezlerden biri olmuştur. Bu bölgede doğan ve her biri alanında kendini geliştiren ilim dünyasında “İbnü'l-Esîr Kardeşler” ismiyle şöhret bulan üç kardeşten ortancası olan İbnü'l-Esîr olarak tanınan Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî 'nin Kâmil fi't-Tarih bağlamında siyere bakışına değinilecektir. Kendisine has tarihçiliği ve siyer rivayetlere karşı tutumu, kendisinden önce yazılan siyer kaynaklarından farkları ele alınacaktır. Bunu yaparken de tarih alanında yazmış olduğu Kâmil fi't-Tarih kitabının mukaddimesinde ele aldığı bilgilerden yola çıkıp metoduyla ilgili yazılan farklı eser ve makalelerden istifade edilecektir.

İbnü'l-Esîr siyer olarak ayrı kitap yazmamış olup tarih alanında dünyaca meşhur olan Kâmil fi't-Tarih adlı eserinde siyer bölümünü tarihin kronolojik sırasına göre ele almıştır. Söz konusu bu eserin mukaddimesinde tarih yazıcılığı konusunda nasıl bir metot izlediğini, eserinin içerdiği kaynak ve yöntemlerinden bilgiler vermiştir. Kendisine kadar gelen rivayetleri bilgi birikimine göre tarih anlayışı süzgecinden geçirip rivayetleri bu şekilde ele almıştır.

Rivayetlerde senete çok yer vermediğinden dolayı eleştiriler alan İbnü'l-Esîr nadiren de olsa siyer konusunda ravi gösterdiği, erken dönem siyer yazıcılığı kronolojisine kısmen uyduğu, siyer hakkında yazılan ana kaynaklardaki benzer konulara yer vermeye çalışmıştır. Kâmi'l fi't-Tarih kitabının mukaddimesinde de özellikle Tâberi'den çok etkilendiği, en çok referans aldığı kitap ve rivayetlerin kendisinden olduğunu ifade etmiştir. Genel Siyer Kronolojisinde Medine Vesikası ve kardeşlikten bahsetmediği Hudeybiye Antlaşması olayı etrafında Peygamber'in (sav) ümmiliği konusunda farklı görüş bildirmiş olup aynı şekilde Miraç konusunda da genel görünen rivayetler dışında bazı rivayetleri ele aldığını

1 * M.E.B Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, 0000-0001-7956-2193, ademkaden73@gmail.com

söyleyebiliriz. Siyer yazımı konusunda her ne kadar genel kronoloji takibini yapsa da ilk kaynaklarda yer verilen olaylar öncesinde rivayet zincirini ele almaması (çok nadir birkaç râvi zinciri dışında) bazı konulara hiç değinmeden bir sonraki olaya başlaması ve Tâberi'ye çok bağlı kalması metodunun temel farklılıklarından bazıları olduğu söylenebilir.

1. Cezire Bölgesi ve İbnü'l-Esîr Kardeşler

Türkiye'nin şuan Güneydoğu Anadolu Bölgesi sınırları içerisinde bulunan Cizre ilçesinde veya tarihteki ismiyle Cezire bölgesinde 12.yüzyıl sonu ve 13. yüzyıl başlarında İbnül Esir Kardeşler olarak bilinen üç kardeşler burada doğdu². Babalarının Esîrüddin lakabından dolayı İbnü'l-Esîr künyesiyle anılmışlardır.³ Cezire olarak adlandırılan bu bölge dönemin sosyo-kültürel açıdan önemli bir yere sahipti. İslam coğrafyacılarına göre Cezire bölgesi; Dicle ile Fırat nehri arasında kalan Meyyafarikin (Silvan), Erzen, Siirt, Zap havzası ve Adıyaman bölgesini içine alan Yukarı Mezopotamya'ya verilen isimdir.⁴ Makdisî, Abbasi dönemindeki verileri dikkate alarak daha güneyde bulunan Musul ve Tikrit şehirlerini de bu bölgeye eklemiştir.⁵ Hz. Ömer devrinde fetihleri başlanan bu bölge zamanla Emevi, Abbasi dönemleri başta olmak üzere İslam tarihi açısından önemli bir ilim merkezi konumuna geldi. Makdisî, Cezîre'yi yaşanılacak beş önemli bölgeden biri olarak saymış ve Cizre'yi de bölgenin başkenti olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁶ Cizre'nin Dicle nehri kenarında kurulması; Musul, Diyarbakır ve Harran bölgelerinin kavşak noktasında yer almasından dolayı yerel halk ve devlet erkânı medreseler kurmuş; o dönemin ilmi, kültürel hayatın canlı kalmasına olanak sağlamıştır.⁷

İbnü'l-Esîr Kardeşler olarak anılan bu üç kardeş her biri kendi ilim alanında önde gelen alimlerden olmuştur. En büyükleri Mecdüddîn hadis ve fıkıh alanında; bu yazımızda ele alacağımız ortancaları İzzeddin, tarih ve ricâl alanında; en küçükleri Ziyaüddin de edebiyat ve belagatte

2 Kemal Sandıkcı, "İbnü'l - Esir Kardeşler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992).s.60-61.

3 Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Esîr İzzeddin", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000). s.26.

4 Ramazan Şeşen, "Cezîre", *Cezîre* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993). s.509

5 Demirci, Mustafa, "Abbâsiler Devrinde Yukarı Mezopotamya'nın (Cezire) Sosyal Tarihi: 8.Yüzyılda Cezîre'de Köylü Hareketleri" 1/1 (2007). s.243.

6 Ahmed b. Muhammed Mukaddesi, *İslam Coğrafyası (Çev. D. Ahsen Batur)* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015). S.53.

7 M. Halil Çiçek, "Yakın Dönemde Cizre Yöresi Medreseleri" (Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu. (Haz. M. Sait Özervarlı), İstanbul: Cizre Kaymakamlığı Yay, 1999). s.126.

dönemin alanında önemli âlimleri arasında yer almışlardır.⁸ İbnü'l-Esîr olarak tanınan Ebü'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî 555 (1160) yılında Cizre'de dünyaya geldi⁹, ilk medrese öğrenimini küçük yaşta Cizre'de, daha sonra ailesiyle birlikte göç ettiği Musul'da öğrenimini görmüştür. Cizre'deki hayatlarıyla ilgili detaylı bilgi bulunmasa da ilk yaşlarından itibaren babalarının çocuklarının ilim tahsili ve yetiştirmeleri için çok çaba sarf ettiği söylenebilir. Babalarının dönemin devlet idarelerinde görev almış olup çocukları da bazı önemli konumlarda görev almışlardır. İlim tahsili için Şam, Bağdat, Kudüs, Halep'e gitmiştir. Musul'da bulunduğu vakitlerde her zaman ilim meclislerinde bulunmuştur. 1233 yılında Musul'da vefat eden İbnü'l-Esîr diğer iki kardeşine göre daha az devlet görevlerinde bulunmuştur.¹⁰

İslam dünyasında asıl şöhretini tarih kimliği ile bilinen İbnü'l-Esîr, diğer İslâm ilimleri konusunda da oldukça iyi bir bilgi birikime sahiptir. İbn Hallikân, O'nun tarihi çok iyi bildiğini söyler.¹¹ Yazdığı eserleri arasında en önemlisi olan Kâmil fi't-Tarih¹² adındaki eseri hem İslâm dünyası hem de Avrupa tarihçileri için referans alınacak önemli bir eser olmuştur. Özellikle bu eserinde Haçlı seferlerini ya bizzat kendisi ya da başka gözlemcilerden nakletmesi Avrupa tarafından tanınan bir tarihçi olmuştur. Tarih ve tarih ile ilgili ilimlerde kendini geliştirmeye daha çok önem veren İbnü'l-Esîr Kâmil fi't-Tarih adlı eserinde “ *tarih kitaplarını okumayı ve içinde ne olduğunu öğrenmeyi halen sevmekteyim. Bu, açık ve kapalı olan şeylerin iç yüzünü görmek beni etkilediğinden ve derinliklerindeki bilgiler, edep-adap ve tecrübelerle yönelmekten zevk aldığım içindir.*”¹³ diye ifade eder. İbnü'l-Esîr tarih alanındaki titizliği ve yazma isteği onu bu alanda ön plana çıkartmış, kendisinden önce yazılan tarih kitaplarını derleyip kendine özgü üslubuyla kaleme almıştır.

2. el-Kâmil fi't-Tarih Kitabının Özellikleri

İbnü'l-Esîr, geçmişten kendisine kadar gelen dönemi ele aldığı, kendi döneminde yazılan genel bir tarih kitabıdır. Yaratılış başlangıcından kendi vefatına yakın zamana kadar olan yazılı, sözlü kaynaklarda geçen

8 Sandıkçı, “İbnu'l - Esir Kardeşler”. s.62.

9 Özaydın, “İbnü'l-Esîr İzzeddin”. s.26-27.

10 Sandıkçı, “İbnu'l - Esir Kardeşler”. s.71.

11 Ziya Polat, “Cizreli Bir Alim: İbnu'l Esîr”, *Tarih Okulu Dergisi* 34 (2018).s.26.

12 Chikh Boeamrane, “İslam Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/01 (1988), 270.

13 İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih* (Çev. Ahmet Ağırakça) (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016). S.5.

pek çok bilgi, belge; coğrafya ve tarihe ışık tutacak pek çok olay işlenmiştir. İbnü'l-Esir kendi eserinin mukaddimesinde tarihle ilgisi hakkında şu ifadelerle yer vermiştir: “*Muhakkak ben tarih kitaplarını ve içlerinde barındırdıklarına karşı sevgi besleyen, olayların iç ve dış yüzlerine vakıf olmaktan dolayı müteessir, tarihin tozlu sayfalarında terk edilmiş bilgilere, edebiyata ve tecrübelerle meyyal bir kimse oldum, olmaya devam edeceğim.*”¹⁴ diyerek tarihe karşı olan bağlılık ve sevgisini dile getirmiştir. “*Fakat bunları (bilgiler, edebiyatlar ve tecrübeler) elde etmek ilmin özü mesabesinde olduğu için amaca ulaşılmasını imkânsız hale getiren, (pek çok zorluklarla) karşılaştım. Bu zorluklardan bazıları; senetlerin ve rivâyetlerin (özü anlamak için gereksiz) uzun olması, bazen de kısa olmasıydı. Pek çok kimse hadiseleri işin asıl amacının evla olduğu yerleri sanki müsvedde (konularmış gibi) ele almış, işin ikinci planda olan yerlerini de uzun uzun satırlara işlemişlerdir. Bu kimselerin hepsi kendi zamanlarına tarih düşmüş, kendilerinden sonra gelenler ise bu düşülen tarihlere zeyiller düşmüşlerdir. Doğulu tarihçiler, batılı kimselerin yaşadığı olayları zikretmekten geri durmuşlar, batılı tarihçiler de doğuda yaşanan olayları zikretmeyi ihmal etmişlerdir. Tarih öğrencisi, tarihi anlamak istediğinde, birçok olayı gözden kaçırarak ve sıkılarak ciltlerce kitaba, ihtiyaç duyacaktır.*”¹⁵ diyerek tarih ilmi ile uğraştığında karşılaştığı zorluk ve tespit ettiği durumları bu şekilde ifade eder.

Tarih alanında titizliğe önem veren İbnü'l-Esir tarihe verdiği önem ve kendisinden önce olan tarihçiler gibi sadece rivayetlere bağlı kalmamış, daha fazla farklı kaynaklara ulaşma çabasında olan yeni bir metodoloji geliştirmeye çalışmıştır.¹⁶ Kaynak kabul edilen eserlerin çoğunu incelemiş en güvenilir kabul edilen rivayetleri almaya çalışmıştır. Olaylara bütüncül bakılmasını gerektiğini ifade eden İbnü'l-Esir bulduğu bilgileri küçük notlar (fişler) şeklinde ele aldığı, bunları bitirdikten sonra eksik gördüğü tarafları tamamlamaya çalışmıştır.¹⁷ “Daha önce hiçbir kitapta toplanmayan bilgileri bu kitapta topladığını”¹⁸ söylediği kayıtlara geçer. Titizlikten kastı kendisinden önce yazılan kitaplarda çok fazla bilgi yığını olduğu, gerekli gereksiz tekrarlara girildiği, yer yer süslü ya da edebi dil kullanıldığını gözlemlemiş, bunun yerine sade, anlaşılır, konu bütünlüğüne ayrıca hassasiyet göstermeye çalışmıştır. Genel tarihçiler gibi rivayetleri olduğu gibi almaktan kaçınmıştır. Kaynakları

14 İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi. (1-12) (Çev: Ahmet Ağırakça)* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985). s.4-5.

15 İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi. (1-12) (Çev: Ahmet Ağırakça)*. s.5

16 Mustafa Özkan, “İbnü'l-Esir El-Cezeri'nin Hayatı ve Tarihçiliği” (Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, Ankara, 2010). s.726.

17 İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih (Çev. Ahmet Ağırakça)*. C.1. s.3.

18 İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih (Çev. Ahmet Ağırakça)*. C.1 s.5-6.

güvenilir olsun-olmasın tarih kitapları ve faydalı-faydasız bilgiler olarak sınıflandırmaya çalışmıştır.¹⁹ Kitabını tanıtmaya çalışırken şu ifadelerde bulunmuştur: “*Doğu ile Batı ve bu ikisi arasındaki ülkelerde yaşayan ve hüküm süren, gelmiş geçmiş bütün hükümdarların haberlerini kapsayan bir tarih kitabı yazmaya başladım ve bu kitabımda, kâinatın yaratılışından başlayarak içinde bulunduğum zamana kadar meydana gelen vakiaları peş peşe ve bir sıraya göre almayı kararlaştırdım.*”²⁰ Rivayetlerde senetleri niçin yazmadığını Kâmil fi’l-Tarih kitabının mukaddimesinde şu şekilde izah eder:

*“Diğer taraftan izah etmem gereken bir husus vardır. Ben, sadece doğrulukları ve sağlamlıkları bilinen haberlere yer veren tarihçilerden ve meşhur kitaplardan nakillerde bulundum. Bu nakilleri yaparken de kapkaranlık gecelerde körün yürüyüşü gibi, çakıl taşlarıyla birlikte incitanelerini toplayan gibi hareket etmedim.”*²¹

Mukaddimesinde tarihçiliği ve kitabıyla ilgili bilgi veren İbnü’l-Esîr, Taberî’den etkilendiğini ve kitabından çokça alıntılara yer verdiğini, Taberî Tarihi’nde eksik gördüğü bazı olay ve bilgilerde ilavelerde bulunarak kendisine has üslupla yazıya geçirdiğini aktarır. Yaşadığı çağ ve şartlar göz önünde bulundurulunca tarih metodolojisi ve ilmi açısından hayli ilerlerde olan İbnü’l-Esîr²² mukaddime kısmında kitap ve tarih üzerine düşüncelerini, kitabı yazarken nasıl bir düzen ve yol izlediğini, ne tür sebeplerden dolayı böyle hacimli ve geniş bir kitabı kaleme alma düşüncesini ve en önemlisi nasıl bir metot-yöntem takip ettiğine dair eseri hakkında ve tarihçiliği hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Siyer konusunda ayrı bir bölüm yerine tarihi kronolojiye göre giden İbnü’l-Esîr’in Kâmil fi’l-Tarih ve yazdığı mukaddimesi bağlamında tarih ve metodolojisini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Taberî kitabını rehber edinmiş ve eksik ya da fazla gördüğü rivayet ve olayları yeniden derlemeye çalışmıştır.
- Metot olarak hem yıllara hem de konulara göre olmak üzere iki yazım şeklini de kullanmaya özen göstermiştir. Üst başlık olarak seneleri yazarken önemli konuları önce yazmış, o sene meydana gelen farklı hadiseleri de alt başlık olarak kaleme almıştır.
- Peygamber’in hayatından bahsederken hicret sonrasını yıllara göre ele almış ve o sene gerçekleşmiş önemsiz gibi görünen olayları da kayıt altına almaya çalışmıştır.

19 Polat, “Cizreli Bir Alim: İbnü’l-Esîr”. s.98.

20 İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi’l-Tarih* (Çev. Ahmet Ağırakça). s.6.

21 İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi’l-Tarih* (Çev. Ahmet Ağırakça). C.1 s.7.

22 Polat, “Cizreli Bir Alim: İbnü’l-Esîr”. s.100.

- Rivayetleri senet zinciri olmadan yazıya geçirmiş ve bunun nedenini de sade anlaşılır bir metin olmasını arzu ettiğinden dolayı yaptığını söyler. (Tabii titizlikle bakıldığında her eserde olduğu gibi bu eserde de bazı boşluk ve eksiklikler görülebilir.²³)
- Kendisinden önce yazılan eserler, olayla ilgili söylenen sözlü mahalli kaynaklardan veya farklı bilgi belgeleri bir araya getirip kendi süzgecinden geçirip güvenilir gördüğü kaynaklarla olayları yazmaya çalıştığını ifade eder. Bir millet veya kültürden bahsedince direkt onlardan bilgiler de alarak yazıya geçirmiştir.
- Vahiy ve hadise ters düşmeyen ehli kitaba ait bilgilerden de istifade etmiştir.²⁴

3. İbnü'l-Esîr'in Siyere Bakışı

Kâmil fi't-Tarih kitabında ve mukaddimesinde kendisinin de ifade ettiği şekilde yöntem ve tarih yazım tarzını siyer konusunda da göstermiş, aynı titizlik ve özenle siyerle alakalı rivayetleri ele almıştır. İbnü'l-Esîr siyer konusunda da çoğu konu ve başlıkta Taberî kitabı ile örtüştüğü, ele aldığı rivayetler ve izledikleri metotların benzer olduğu görülmektedir. Peygamber hayatını ayrı bir bölüm olarak ele almayıp tarihin kronolojik seyrine göre kitabında ele almıştır, ayrı bir cilt ya da kitap halinde yazmamıştır.²⁵

Siyer kısmına birinci cildin sonunda "Fil Vakası" ve o dönemde gerçekleşen olayları kaleme almış, devamında büyük başlık olarak "Hz. Peygamber'in Doğumu" başlığını vermiştir. İlk siyer kaynaklarında kabul görülen kronolojik sıralamaya benzer bir düzen takip etmiştir. Babasının vefatı, sütanneye verilmesi, sırasıyla annesi, dedesinin vefatları, amcasının himayesine girmesi ile 1.cilt sona erer. İkinci cildin başında uzun bir nesep bahsinden sonra "Hz. Peygamberin Hayat Hikâyesinin Devamı" şeklinde ilk evliliği, nübüvvetin gelmesi, Mekke'de yaşanan olaylar, devamında hicret ve sonrasında seriyye-gazveler, Peygamberin vefatı ve devamında da sıfatlarından, zevcelerinden, azat ettiği kölelerden, kâtipliğini yapanlar, atlarının isimleri, katırları, merkepleri, develeri, kullandığı silahlardan bineklere kadar bahseder. Peygamber ile alay edenler,

23 Şemsettin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları-Tarih ve Müverrihler*, (Haz.: Yüksel Kanar) (Ankara: Endülüs Yayınları, 1991). s.24.

24 İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi. (1-12)* (Çev: Ahmet Ağırakça). s. Mukaddime kısmına bkz.

25 Yakup Akyürek, *VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020). s.25.

Peygamber'e en çok eziyet edenler şeklinde farklı konu başlıklarına da yer verdiği görülür.²⁶ İlk halife dönemi olayları ile cilt devam eder.²⁷

Peygamber vefatından sonra ravi ve ravi zincirlerini belirtmeyen İbnü'l-Esîr nadiren de olsa siyer kısmında buna yer vermiştir. Konular ve olayları kronolojik sıraya göre başlık altına almaya özen gösteren İbnü'l-Esîr bazı konuları detaylı şekilde ele alırken bazı konular hakkında ise kısa bilgilere yer vermiştir. Özellikle bazı konu başlıklarında Peygamber döneminde bir durum ya da topluluktan bahsedilince Dört Halife Dönemi ya da Emevi dönemindeki durumları da bu başlık altına almaya özen göstermiştir ki kendi deyimiyle böyle yapmasının nedeni konu bütünlüğünün korunması ve tekrarın önüne geçilmesidir.²⁸

Genel itibarıyla hicret öncesinde belirli bir tarih veya sene zikretmemiş ama hicretten sonra Taberî tarihinde de yazıldığı gibi "*Hicretin Birinci Yılı Olayları*" gibi başlıklar vermiştir. Bazı önemli gördüğü olaylarda tek rivayet değil de farklı rivayetleri zikretmeye çalışmıştır. Medine dönemini anlatırken gazve ve seriyyelerin çoğunu ele aldığı söylenebilir. Bunların hangi senede olduğu, başlangıç ve bitiş tarihi, Peygamber sefere çıktığında yerine kimi vekil bıraktığını da ihmal etmemiştir.

Siyer konusunda kabul görünen kronolojiye uyduğu görülmüş olup İslam Tarihi açısından önemli görünen Medine Vesikasına (Medine Kardeşliği) hiç değinmemiş, Miraç olayını farklı bir zamana koyup Hudeybiye olayı ve içeriği ile ilgili farklı görüşlerinin olduğu görülmüştür. (Bunlara daha sonra değinilecektir.) Dedesi Abdulmuttalip ve Yahudi komşusu konusu da ilk kaynaklarda sadece Belâzuri'de geçtiği görülmektedir. İbnü'l-Esîr'in kaynak belirtilmeden eserine aldığı bu konu temel alınarak Yahudilerin Mekke'deki varlıkları araştırma konusu olmuştur. Bu konularla ilgili Hudeybiye ve Miraç olaylarını ele almaya çalışacağız.

Tarihte Hudeybiye Antlaşması olarak geçen, 628 yılında Peygamber ve ashabının Kâbe'yi ziyaret etme isteği ve Mekke ileri gelenlerin bunu ziyareti istememelerinden kaynaklı Hudeybiye denilen mevkide karşılıklı yapılan görüşmelerde bir anlaşmaya varılması olayıdır. İslam Tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olan bu antlaşma yazıya geçirilmesi esnasında karşılıklı anlaşmazlıklar çıkmış yazılan metinde Peygamber'den değişiklik istenilmiştir. Tartışmaya sebep olan rivayette "*Resulullah*" kelimesini kabul etmeyip silinmesini isteyen Süheyl b. Amr

26 İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih* (Çev. Ahmet Ağırakça). c.2 s.53-57

27 İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih* (Çev. Ahmet Ağırakça). c.2 s.300.

28 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih* (Çev. Ahmet Ağırakça). Necran Heyeti'nin Gelmesi s.250-257.

ile Müslümanlar arasında tartışma çıkmıştır. Bu antlaşma esnasında diyalog Kâmil fi't-Tarih kitabında İbnü'l-Esîr'in rivayeti şekildedir:

“Bu olay üzerine Peygamber kalemi eline aldı. Ki Hz. Peygamber güzel yazamıyordu. “Resulullah” ibaresi yerine “Muhammed b. Abdul-lah” yazdı.²⁹ Peygamber'in yazı yazması ve ümmiliği ile ilgili İslam Tarihi'nde ayrı bir başlık olarak tartışılmış ve bu konuyla ilgili alimler farklı rivayetlerde bulunmuşlardır. İbnü'l-Esîr'in de bu konuda bilgisi olduğu ve bu rivayeti kabul edip eserine alması kendi tercihi ve düşüncesi olmuştur.³⁰ Peygamberin ümmiliği konusunda günümüze kadar çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Peygamber yaşadığı zaman boyunca yazı yazmamış, yazmadığı gibi herhangi bir kitap okumamıştır.
2. Peygamber (sav) mucizevi bir şekilde Hudeybiye Antlaşmasında ismini yazmış ve birkaç kelime okumuştur.
3. Hayatlarının son dönemlerinde okur-yazar denemeyecek kadar bazı şeyleri bilmiştir.
4. İslâm dininin ilim dini ve ilme verdiği nedenden dolayı ilahi işaretlere itaat etme adına az da olsa öğrenmiştir.
5. Cebrail kendisine okuma-yazma öğretmiştir.
6. Okumayı bildiği halde yazıyı bilmiyordu.
7. Okuma ve yazma ikisini de biliyordu.³¹
8. Hz. Peygamber (sav) metindeki kelimeler kendilerini tanıtmış olduğu için ilgili metni okumuştur.³²

Yukarıdaki maddeler üç madde halinde özetlenmek gerekirse:

1. Peygamber (sav) nübüvvet zamanı boyunca da öncesinde de okuma-yazma bilmiyordu.
2. Peygamberliği gelmeden öncelerinde okuma ve yazma bilmediği, sonrasında öğrendiği.
3. Peygamber (sav) olmadan önce okuma-yazma biliyordu.

Diğer bir rivayette Miraç hadisesidir. Miraç olayı siyer ilminde kronolojik olarak boykot hadisesi ve Hz. Hatice ile Ebu Talib'in art arda vefat etmelerinden sonra, hicretten bir sene önce meydana geldiği kabul edilen görüş olarak görülür.³³ Tâberi'de gördüğü üzere Miraç Olayı'nı ilk vahyin gelmesi, ilk abdest ve namazın öğretilmesinden hemen sonraya

29 İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih* (Çev. Ahmet Ağırakça). 2/184.

30 Abdulvahap Özsoy, “Hz. Peygamber'in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma”, *AÜİFD* 31 (2009). 167. Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 358–363.

31 Ahmet Önkal, “Hz. Peygamber'in Ümmiliği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986). s.249-250.

32 Özsoy, “Hz. Peygamber'in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma”. s. 168.

33 İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakâti'l-Kebîr*, (çev. Musa Kazım Yılmaz) (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015). C.1 s.200.

koyması tarihi seyir açısından farklı olduğu görülür. Olaylara bütüncül bakmasından kaynaklı olduğu görülse de sonuçta Hz. Peygamber'in teselliye ihtiyacının olduğu dönemde meydana gelmesi ve kronolojide yerini alması daha kabul edilebilir bir olay olmuştur. İlk vahiyden ve namazdan hemen sonraya alması kuvvetle muhtemeldir ki Cebrail'in namazı öğretmesi ve namazın Miraç olayı sonrası farz kılınması ile bağlantısı olduğu düşünülebilir. Miraçla ilgili farklı rivayet ve yaklaşımları değerlendirip eleştirel bir bakışla Mehmet Azimli şu ifadeleri kullanır:

“Olayın vukuunun zamanı oldukça ihtilaflıdır. Rivayetlerin genelinde olayın Mekke döneminde olduğu belirtilse de bazıları vahyin ilk günlerinde olduğunu, bazıları 5. yılda veya 10. yıldaki Ebû Tâlib'in ölümünden sonra olduğunu belirtirken, bazıları da birkaç kere vuku bulduğundan bahsederler. Belâzürî, hicretten bir yıl önce gerçekleştiğini aktarır. Bu konuda rivayetlerdeki bilgiler o kadar farklıdır ki, Buhârî Miraç olayının peygamberlikten önce olduğunu bile belirtmektedir.”³⁴

Bu görüşlere göre ilk günlerde Miraç Olayı olduğunu söyleyen “Taberî”, peygamberliğin 5. Veya 10. Yılında meydana geldiğini söyleyen de İbn Kesir'dir. Muhtemeldir ki Taberî tarihini daha öncelikli kaynak olarak kabul ettiğinden bu olayı hem direkt aynı şekilde almıştır hem de namazın öğretilmesi ve farz kılınması ile ilgili konuya bütüncül yaklaşmaya çalışmıştır.

34 Mehmet Azimli, “İsra ve Miraç Olayı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/16 (2009). 43-58.

SONUÇ

Cezîre bölgesinde doğan ve İslam Tarihi alanında yazdığı Kâmil fi't-Tarih kitabıyla önemli bir yer edinen İbnü'l-Esîr, yeni bir usul ile yaratılıştan kendi zamanına kadar gelen tarihi kaleme almıştır. Kronolojik ve sistemli bir yol takip ettiği gibi başta kuran ve hadis olmak üzere tarih kaynakları, diğer milletlerden, ehli kitap toplulukların bilgi birikimini kaynak olarak almaya çalışmıştır. Kaleme aldığı kitabın mukaddimesinde hayatından ilmi kişiliğine, tarihin sevgisinden takip ettiği yöntem ve metotlar hakkında bilgiler verir. Güvenilir gördüğü kaynakları titizlikle ele aldığını, sadece güvenilir kaynaklardan rivayetler aldığından ravi ve kaynak isimlerini vermediğini belirtmiştir.

Siyer konusunda da aynı yöntemleri takip eden İbnü'l-Esîr Taberî etkisinden çok kaldığını kendisi de dile getirdiği gibi kitabına aldığı ya da almadığı konularda da benzer özellikler gösterir. Medine Vesikası konusunu almadığı gibi Peygamberin ümmiliği, Miraç hadisesinin zaman ve tarihteki sırasını farklı ele almıştır. Konulara bütüncül bakıp tek bir başlık altına almaya çalışması ve tekrara yol açmadan olayları aktarmaya çalışması diğer siyer kitaplarından farklı olarak bazı olayların kronolojik sıralaması farklı olmuştur.

Batılı tarihçiler arasında da tarihçiliği ve kitapları ve özellikle Haçlı Seferleri ile alakalı rivayetleri güvenilir görünen İbnü'l-Esîr, kendisinden önce yazılan tarih kitaplarının harmanlanması ve toplanmasına benzer bir düşünce ile "Tam Tarih Kitabı" ismini verdiği kitabı ile hem tarih ilmine özelde de siyer ilminde farklı yorumları olduğunu söyleyebiliriz. Kâmil fi't-Tarih kitabındaki şu sözleri ele aldığı olaylarda ne kadar titiz ve hassas olduğunu gösterir: *"Diğer taraftan izah etmem gereken bir husus vardır. Ben, sadece doğrulukları ve sağlamlıkları bilinen haberlere yer veren tarihçilerden ve meşhur kitaplardan nakillerde bulundum. Bu nakilleri yaparken de kapkaranlık gecelerde körün yürüyüşü gibi, çakıl taşlarıyla birlikte inci tanelerini toplayan gibi hareket etmedim."*

Kaynakça / References

- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Akyürek, Yakup. *VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- Azimli, Mehmet. "İsra ve Miraç Olayı Üzerine Bazı Mülahazalar". *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/16 (2009).
- Boeamrane, Chikh. "İslam Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/01 (1988), 270.
- Çiçek, M. Halil. "Yakın Dönemde Cizre Yöresi Medreseleri". İstanbul: Cizre Kaymakamlığı Yay, 1999.
- Demirci, Mustafa. "Abbasiler Devrinde Yukarı Mezopotamya'nın (Cezire) Sosyal Tarihi: 8.Yüzyılda Cezîre'de Köylü Hareketleri" 1/1 (2007).
- Günaltay, Şemsettin. *İslâm Tarihinin Kaynakları-Tarih ve Müverrihler, (Haz.: Yüksel Kanar)*. Ankara: Endülüs Yayınları, 1991.
- İbn Sa'd., *Kitabü't-Tabakâti'l-Kebîr, (çev. Musa Kazım Yılmaz)*. I Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih (Çev. Ahmet Ağırakça)*. 10 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016.
- İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi. (1-12) (Çev: Ahmet Ağırakça)*. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1985.
- Mukaddesi, Ahmed b. Muhammed. *İslam Coğrafyası (Çev. D. Ahsen Batur)*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Önkâl, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Ümmiliği". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986).
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr İzzeddin". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. C. 21. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kamil--ibnul-esir>
- Özkan, Mustafa. "İbnü'l-Esîr El-Cezîre'nin Hayatı ve Tarihçiliği". Ankara, 2010.
- Özsoy, Abdulvahap. "Hz. Peygamber'in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma". *AÜİFD* 31 (2009).
- Polat, Ziya. "Cizreli Bir Alim: İbnü'l Esîr". *Tarih Okulu Dergisi* 34 (2018).
- Sandıkçı, Kemal. "İbnu'l - Esir Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992).
- Şeşen, Ramazan. "Cezîre". *Cezîre*. 509-511. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

İSLAM SİYASET DÜŞÜNCESİ AÇISINDAN İZZEDDİN İBNÜ'L-ESİR'İN NÜREDDİN ZENGİ ANLATIMI: ADALET, KAMU HİZMETİ VE HUKUKUN ÜSTÜNLÜĞÜ

Bekir KARADAĞ^{1*}

Giriş

Tam adı Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Muzaffer) el-Melikü'l-Âdil eş-Şehîd Nûruddîn Mahmûd Zengî b. İmâdiddîn Zengî b. Kasîmiddevle Aksungur olan Nûreddin Zengî (ö. 569/1174), XII. yüzyıl İslâm dünyasının siyasî, askerî ve kurumsal yeniden yapılanmasında belirleyici bir rol üstlenen önemli bir devlet adamıdır. 17 Şevval 511/11 Şubat 1118'de Halep'te doğan Nûreddin, iyi bir eğitim almış, hadis ve fıkıh bilgisiyle temayüz etmiştir. Babası İmâdüddin Zengî'nin 1146 yılında ölümü üzerine Halep'te hâkimiyet kurarak Zengîler Devleti'nin Suriye kolunun başına geçmiştir. Kardeşi I. Seyfeddin Gazi'nin Musul'da hüküm sürmesiyle devlet ikiye ayrılmışsa da, Nûreddin kısa sürede Kuzey Suriye ve Güneydoğu Anadolu'da hâkimiyetini pekiştirmiştir.²

Haçlılara karşı yürüttüğü mücadelelerle İslâm dünyasında büyük bir itibara kavuşan Nûreddin, Urfa'nın yeniden Müslümanların eline geçmesini sağlamış, Dimaşk'ı (1154) hâkimiyeti altına alarak Suriye'nin siyasî birliğini gerçekleştirmiştir. Haçlılara karşı verdiği mücadele sistematik bir siyasî programa dönüşmüş, bu süreçte Mısır'daki Fâtımî Devleti'ne sona verilmiş (1171) ve İslâm dünyasının Abbâsî halifeliği etrafında yeniden birleşmesi sağlanmıştır.³

Nûreddin Zengî sadece bir askerî lider değil, aynı zamanda adalet, eğitim ve sosyal refah temelli bir yönetim anlayışına sahip bir hükümdardır. İslâm siyaset düşüncesinde “el-Melikü'l-Âdil” (adil hükümdar) unvanıyla anılan Nûreddin, gayri meşrû vergileri kaldırmış, kamu hizmetlerini güçlendirmiş ve adaletin kurumsallaşması amacıyla Dimaşk'ta

1 Doç. Dr. Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. e-mail: b.karadag63@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4317-1478>. Gsm:05445408101

2 Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Lübnan: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 9/393; Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâder, 1993), 5/184; Bahattin Kök, “Nûreddin Zengî, Mahmud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ağustos 2025).

3 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/184-188; Kök, “Nûreddin Zengî, Mahmud”.

bir dârülâdl inşa ettirmiştir. Eğitim ve sosyal yardım alanında da öncü bir rol oynayarak çok sayıda medrese, dârülhadis, bîmâristan ve ribât inşa ettirmiş, bunları zengin vakıflarla desteklemiştir.⁴

İbnü'l-Esîr'in "Hulefâ-i Râşidîn ve Ömer b. Abdülazîz'den sonra daha adil ve merhametli bir hükümdar gelmemiştir." Dediği Nûreddin Zengî'nin adalet, ilim ve kamu yararı temelli yönetim anlayışı, sonraki İslâm devletlerinde de derin izler bırakmıştır.⁵ Zengî'nin icraatları dönemin en önemli tarihçilerinden biri olan İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eseri ile özellikle de *et-Târîhü'l-bâhir fi'd-Devleti'l-'Atabekiyye* adlı eserlerinde ayrıntılı biçimde aktarılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, İbnü'l-Esîr'in anlatımları bağlamında Nûreddin Zengî'nin uygulamalarını İslam hukuku çerçevesinde değerlendirmektir. Böylece, Nûreddin Zengî'nin uygulamalarının İslam Siyaset Düşüncesi açısından değeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Nûreddin Zengî'nin Yönetim Anlayışı

İbnü'l-Esîr'in Nureddin Zengî ile ilgili verdiği bilgiler esas alındığında şu ilkelerin ortaya çıktığı söylenebilir:

1. Yönetimde Bilgiye Önem Vermesi

İslam siyaset düşüncesinde meşru yönetim anlayışının esaslarından birinin ilim olduğu ifade edilebilir. Bu durum, yöneticinin keyfî değil, şer'î ölçülere göre hükmetmesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim İslam Hukuku kaynaklarında devlet başkanında bulunması gereken şartlardan birisinin ictihad edebilme şartına haiz olabilmek olduğu ifade edilmektedir.⁶ Ancak bu şartı sağlamanın mümkün olmadığı durumlarda mevcut içtihatlardan birini tercih etmesi gerektiği belirtilmektedir.⁷

İbnü'l-Esîr'in konuyla ilgili ifadelerine müracaat edildiğinde Nureddin Zengî'nin "müctehid" seviyesinde bir fakih olmasa da, kaynaklarda onun Hanefî fıkına vâkıf olduğu yani hukuk bilgisine sahip bir hükümdar olduğu anlaşılmaktadır.⁸

4 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/185; Kök, "Nûreddin Zengî, Mahmud".

5 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/393; Kök, "Nûreddin Zengî, Mahmud".

6 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 19.

7 Bk. Halil Cin, Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995), I, 198.

8 Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm b. Abdolvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-'Atabekiyye*, thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymât (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hâdisiyye, ts.), 165.

Bu durum onun yönetim anlayışında, kararlarını ulemanın görüşlerine dayandırarak kendi hevasına göre hükmetmemesini, fetvalar ve şer'î hükümler ışığında siyaset yürütmesini sağlamıştır.⁹

2.Yönetimde Adaleti Esas Alması

İslam siyaset düşüncesinde en en önemli yönetim ilkesinin “adalet” prensibi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda devlet başkanında bulunması gereken şartlar zikredilirken öncelikle her yönüyle adil olması gerektiği kabul edilmektedir.¹⁰

İbnü'l-Esir'in anlatımı esas alındığında Nureddin Zengî'nin yönetiminde adalet ilkesini sonuna kadar gözettiği anlaşılmaktadır. Müellif, İslam öncesinden başlayıp kendi zamanına kadar gelip geçen hükümdarları mütalaa ettiğini, Raşid Halife ve Ömer b. Abdulaziz'den sonra güzel yönetim sergilemede, adaleti gözetme hususunda Nureddin Zengî'den daha titiz davranan birine rastlamadığını belirtmektedir. Ona göre Nureddin, hükümdarlar içinde adalet sünnetini tecdid eden kimsedir.¹¹ Eserinin başka bir yerinde Sultanın, en iyi yönetim sergileyen ve en adil hüküm veren hükümdarlardan biri olduğunu ifade eder.¹² Anlattığına göre Nureddin, adalet konusunda titiz davranır, zalim kim olursa olsun mazlumu ona karşı korur ve ona hakkını iade ederdi. Onun indinde güçlü ile zayıf, hak bakımından eşitti. Mazlumin şikâyetini bizzat dinler, durumunu da kendisi araştırırdı. Dahası bu durumu ne bir hâcibe ne de bir emire bırakırdı.¹³

Müellife göre o, kendi dönemlerindeki hükümdarların yapa geldikleri gibi, **salt şüphe veya bir itham ile kimseyi cezalandırmazdı**. Bilakis suçlanan kişi hakkında şahitlerin getirilmesini talep ederdi. Şayet, aleyhine şer'î delil sabit olursa, yalnızca şeriatın hükmettiği kadar ceza verir ve haddi aşmazdı.¹⁴

Zengî'nin adalet anlayışının en önemli göstergelerinden biri, günümüzde yüksek mahkemelerin gördüğü işlevi gören dârü'l-adlin kurulmasıdır. Kaynaklarda, zulmü ortadan kaldırmak amacıyla ilk defa Nûreddin Zengî tarafından tesis edildiği belirtilen bu kurumun kuruluş sebebiyle ilgili dikkat çekici bir olay anlatılır. İbnü'l-Esir'in aktardığına göre, Sultan'ın Şam'da uzun süre kalması nedeniyle emirleri de burada

9 Konuyla ilgili bir örnek için bk. [Ahmet Akgündüz](#), “İrsâdî Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Kasım 2025).

10 Bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 19.

11 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, 165.

12 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, 166.

13 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, 166.

14 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, 167.

yerleşmiş, mülkler edinmeye başlamış ve halkın mallarına haksız şekilde el uzatmışlardır. Bunlar arasında, dönemin en büyük emirlerinden biri olan ve adeta Nûreddin Zengî'nin saltanat ortağı gibi görülen Esedüddin Şîrkûh da bulunuyordu. Konuya ilişkin şikâyetler artınca mesele Kadı Kemâlüddin'e intikal etmiş, o da bazı emirler hakkında adaletle hükmetmiş; ancak Esedüddin Şîrkûh söz konusu olduğunda hakkı gözetmeye cesaret edememiştir. Durum Nûreddin'e bildirildiğinde, Sultan meseleyi kökten çözmek için derhal bir dârü'l-adl inşa edilmesini emretmiştir. Nureddin'in bu mahkemede haftada iki gün kadı ve fakihlerle birlikte oturduğu ve adaletle hüküm verdiği belirtilmektedir.¹⁵

3. Hukukun Üstünlüğünü Kabul Etmesi

İslam siyaset düşüncesinin temel ilkelerinden biri hukukun üstünlüğüdür. Bu ilkeye göre, konumu, makamı veya görevi ne olursa olsun hukuk karşısında herkes eşittir. Dolayısıyla devlet başkanı da dâhil olmak üzere hiçbir kimsenin, diğer insanlardan farklı bir ayrıcalığı bulunmaz. Bu anlayış, adaletin tesisini ve yönetimin meşruiyetini sağlayan en önemli esaslardan biri olarak kabul edilir.¹⁶

İbnü'l-Esîr'in anlatımının odaklandığı hususlardan biri de Nureddin Zengî'nin yönetim anlayışında hukukun üstünlüğünü kabul etmesidir. Müellife göre Zengî, şeriatı yücelten ve şeriatın hükümlerine bağlı birisiydi. Hatta kendisinin şeriatın hizmetçisi ve şeriatın emirlerini yerine getirmek için gönderildiğini söylediğini belirtir.¹⁷

Müellif bu konuda ilginç bir olay anlatır. Aktardığına göre Nureddin Zengî'nin Şam'da polo oynadığı bir sırada maiyetinden birinin başka birine işaret ederek onun hakkında konuştuğunu gördü. Nûreddin, ona bir adam gönderip durumunu sorduğunda adam, kendisinin adaletli sultan (Nûreddin) ile bir davasının olduğunu ifade etti. Nûreddin onu yanına tekrar çağırttığında, adam söylediğini inkâr etti ve başka şekilde izah etmeye çalıştı. Fakat Nûreddin ısrar ederek onunla kadının huzuruna giderek kendisinin bir davalı olarak geldiğini ve diğer insanlar gibi kendisine muamele etmesini söyledi. Bunun üzerine kadı, Nûreddin ile hasmını eşit tuttu ve onları adil olarak muhakeme etti.¹⁸

Dava sonucunda Nûreddin haklı çıkmasına rağmen orada bulunanlara, davacının kendisi üzerinde herhangi bir hakkının olup olmadığı

15 İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, 168.

16 Bk. Cin, Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, I, 226-227.

17 İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, 166.

18 İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, 166-167.

sordu. Davacının onun üzerinde herhangi bir hakkının bulunmadığı yönünde cevap alınca, Nûreddin onları şahit tutarak dava konusu olan mülkü davacı adama bağışlamıştır. İbnü'l-Esir'e göre Nureddin, aslında baştan itibaren davacının kendisi üzerinde bir hakkının olmadığını bilmesine rağmen, sırf kendisine haksızlık yapıldığını zannetmemesi için mahkemeye gittiğini belirtmiştir.¹⁹

Ebu Şâme el-Makdisî'nin aktardığı dikkat çekici bir hadise, Sultan'ın hukukun üstünlüğüne duyduğu güçlü inancı açık biçimde ortaya koymaktadır. Rivayete göre devlet erkânı, Musul Şihnesi Gümüştekin'e başvurarak şehirdeki şikâyetlerin artmasından, eşkiya ve bozguncu grupların çoğalmasından yakınmış ve bunun ancak ağır cezalar, hatta idam ve çarpmıha germe gibi uygulamalarla önlenebileceğini düşünmüşlerdir. Ancak bu taleplerini doğrudan Nureddin Mahmud Zengî'ye iletmekten çekindikleri için, onun büyük itibar gösterdiği Şeyh Ömer Mela'dan devreye girmesini istemişlerdir.²⁰

Şeyh Ömer, kendisine iletilen talep üzerine Nureddin'e bir mektup göndererek şehirde asayiş sağlaması için daha sert yöntemlere ihtiyaç olduğunu, yol kesen ve fesat çıkaran kimselerin çoğaldığını, bu tür durumlarda ağır cezaların kaçınılmaz görüldüğünü bildirmiştir.²¹

Nureddin ise mektubu okuyup arka yüzüne kısa fakat son derece anlamlı bir not düşmüştür. Ona göre Allah, kullarının maslahatını en iyi bilendir ve bunun için şeriatı en mükemmel şekliyle vazetmiştir. Şeriatın dışında ek bir uygulamaya ihtiyaç olsaydı bunun da ilahî hüküm içinde yer almış olacağını ifade ederek, mevcut hukukun sınırlarını aşan bir cezalandırma politikasına gerek bulunmadığını belirtmiştir.²²

Şeyh Ömer, bu cevabı Musul'un ileri gelenlerine okuyunca, aslında bu hassas konuda böylesine yerinde ve ölçülü bir yaklaşımı bizzat kendisinin ortaya koyması gerektiğini fark etmiş; aceleyle kaleme aldığı önceki mektubun uygunsuzluğunu anlayarak derin bir mahcubiyet duymuştur.²³

4. Kamu Hizmetlerine Önem Vermesi

İslam siyaset düşüncesinde devlet başkanının yalnızca hakları değil, aynı zamanda birtakım sorumlulukları ve görevleri de bulunmaktadır.

19 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, 166-167.

20 Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdürrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî ed-Dımeşkî Ebû Şâme, *er-Ravdateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nûriye ve's-Selâhiye*, thk. İbrahim el-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/ 1997), 1/60

21 Ebû Şâme, *er-Ravdateyn fi ahbâri'd-devleteyn*, 1/60.

22 Ebû Şâme, *er-Ravdateyn fi ahbâri'd-devleteyn*, 1/60.

23 Ebû Şâme, *er-Ravdateyn fi ahbâri'd-devleteyn*, 1/60.

Bu görevlerin önemli bir kısmı kamu hizmetlerinin yürütülmesi ile ilgilidir. Nitekim İslam hukuku kaynaklarında, devlet başkanının temel görevlerinden birinin kamu hizmetlerini eksiksiz biçimde yerine getirmek ve bu hizmetleri yürütmek üzere ehliyet ve liyakat sahibi kişiler arasından görevliler tayin etmek olduğu belirtilmektedir.²⁴

İbnü'l-Esir'in Nûreddin Zengî anlatımında öne çıkan hususiyetlerden birinin de kamu hizmetlerine önem vermesi olduğu görülmektedir. Bu bağlamda dinî kurumlar ve sosyal hizmetlerin özel bir önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Nûreddin Zengî'nin kamu hizmetleri içerisinde en öne çıkan alanın eğitim olduğu görülmektedir. Sultan; medreseler, hankahlar ve diğer ilmî kurumlar yaptırarak, daha önce ülkede mevcut olan bu tip kurumları himaye ederek onların gelişimine katkıda bulunmuş ve bu yolla eğitim sahasında önemli hizmetler gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede Cebel, Hama, Şam ve diğer bölgelerde Şâfiî ve Hanefî mezheplerine ait medreseler inşa ettirmiştir. Ayrıca Şam'da hadis ilmi için ilk defa bir dârü'l-hadîs kurdurmuş, burada görev yapan hadis âlimlerini maddî açıdan desteklemiştir. Bunun yanında ülkenin çeşitli yerlerinde yetimler için okullar yaptırmış, hem bu okullarda eğitim gören yetimlere hem de öğretmenlerine yüksek maaşlar tahsis etmiştir. Nûreddin, ülkenin hemen her bölgesinde çok sayıda cami inşa ettirmiştir. Müellife göre, Musul'daki cami, onun elinden çıkan en güzel ve kusursuz yapılardan biridir. Cami yapımı esasen dinî bir hizmet olmakla birlikte, aynı zamanda eğitim yönü de bulunan bir faaliyettir; zira bu camilerde çok sayıda öğrencinin Kur'an öğrenip okuduğu anlaşılmaktadır.²⁵

Nûreddin Zengî'nin gerçekleştirdiği kamu hizmetleri arasında sağlık alanına yönelik çalışmaların da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu çerçevede Nûreddin, günümüzde hastane olarak adlandırılan bîmâristanlar inşa ettirmiştir. Onun yaptırdığı en büyük bîmâristan Şam'da bulunmaktaydı. İbnü'l-Esir'in aktardığına göre, son derece büyük ve masraflı olan bu hastane, yalnızca fakirlere değil, zengin-fakir ayrımı gözetmeksizin tüm Müslümanlara hizmet vermek amacıyla kurulmuştur.²⁶

Nûreddin Zengî'nin gerçekleştirdiği kamu hizmetlerinin önemli bir bölümünün **ulaşım alanına** yönelik olduğu görülmektedir. Bu kapsamda onun **yollar, köprüler, hanlar ve kervansaraylar** inşa ettirdiği belirtilmektedir. Böylece insanlar **güven içinde seyahat edebilmiş**,

24 Bk. Cin, Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/214;

25 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, 170-172.

26 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, 170.

mallarını koruyabilmiş ve kışın soğuğu ile yağmurun zorluklarına karşı güvenli bir şekilde konaklayabilmişlerdir.²⁷

Nûreddin Zengî'nin gerçekleştirdiği kamu hizmetlerinin sürdürülebilirliğini sağlamak amacıyla bu kurumları vakıflar yoluyla desteklediği görülmektedir. Örneğin, Şam'da hadis ilmi için inşa ettirdiği ilk Dârül-hadîse çok sayıda vakıf tahsis etmiş, burada görev yapan hadis âlimlerine geniş imkânlar sağlamıştır. Ayrıca yaptırdığı camilerde Kur'an okuyanlara ve Kur'an öğrenen yetimlere de özel vakıflar bağlamıştır. Müellife göre, bu uygulama daha önce benzeri görülmemiş bir yenilik niteliğindedir. Yine müellifin, Şam'daki işleri yakından bilen bir kaynağa dayandırdığı bilgiye göre, 618 yılı civarında Nûreddin'in vakıflarının aylık geliri yaklaşık dokuz bin dinar tutarındaydı. Ona göre bu vakıflar tamamen şer'î ve meşru olup, hem görünüşte hem de özünde yasal nitelik taşımaktaydı.²⁸

5. Beytûlmâlin Harcanmasında Hassasiyet Göstermesi

Beytûlmal İslam hukukunda devlet hazinesinin konulduğu yer, devlet hazinesinin kendisi ve devlet hazinesinin yönetimini üstlenen kurum olmak üzere birbiriyle ilintili üç farklı anlama gelmektedir.²⁹ Ancak bizim burada beytûlmalden kastımız devlet hazinesinin kendisidir.

İslam Hukukunda beytûlmal olarak bilinen devlet hazinesi, devlet başkanının kendisine ait şahsi malı olmayıp onun tasarrufuna sunulmuş halkın malıdır. Bu düşünce Hz. Peygamber döneminden itibaren mevcut olup Hz. Ebû Bekir başta olmak üzere dört halife döneminde de esas alınmıştır. Sonraki dönemlerde ise devlet başkanın şahsi mallarının yönetildiği farklı isimlerle anılan bazı kurumların teessüs edildiği görülmektedir. Ancak zaman zaman devlet hazinesi ile devlet başkanının özel mallarının muhafaza edilmesi açısından gerekli hassasiyetin gösterilmediği anlaşılmaktadır.³⁰

İbnü'l-Esir'in aktarımlarından, Nûreddin Zengî'nin beytûlmâlin harcanması hususunda son derece titiz ve hassas davrandığı anlaşılmaktadır. Müellifin bir dostundan naklettiğine göre, Nûreddin'e ayrılan tahsisatın yetersiz kalması sebebiyle hanımının nafakası azalmaya başlamıştı. Bunun üzerine eşi, maaşına zam yapılması talebiyle Nûreddin'e bir elçi göndermiştir. Bu talep kendisine iletildiğinde Nûreddin'in yüzü kızarmış, öfkeli olduğunu belli ederek, "Onun uğruna Cehennem ateşine giremem" demiştir. Zira ona göre dağıtılan bu mallar kendisine değil,

27 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, 171.

28 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, 170-171.

29 Mehmet Erkal, "Beytûlmâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Kasım 2025).

30 Bk. Erkal, "Beytûlmâl".

Müslümanlara aitti; dolayısıyla bu mallara ihanet etmesi söz konusu olamazdı. Nûreddin'e göre beytûlmâl, Müslümanların ortak malı olup İslâm düşmanlarından gelebilecek tehlikelere karşı savunma masrafları için tahsis edilmişti. Bu nedenle kendisini yalnızca bu malların emanetini korumakla yükümlü bir hazinedar olarak görmüştür.³¹

İbnü'l-Esîr'in aktarımlarına göre Nûreddin Zengî, yalnızca beytûlmâlin harcanması hususunda değil, aynı zamanda gelir kaynaklarının meşruiyeti konusunda da son derece titiz davranmıştır. Rivayete göre, bir gün Nûreddin hazinenin bulunduğu yere girdiğinde hoşuna gitmeyen bir mal görmüş ve onun ne olduğunu sormuştur. Görevliler, söz konusu malın kadı Kemâleddîn tarafından gönderildiğini belirtmişlerdir. Bunun üzerine Nûreddin, bu malın beytûlmâl'e ait olmadığını ifade ederek, malın sahibine verilmesi için derhâl Kemâleddîn'e iade edilmesini emretmiştir. Görevli, malı Kemâleddîn'e geri götürmüş; ancak kadı, malı yeniden hazineye göndererek, sultanın bu konuda soru sorması halinde malın kendisine ait olduğunu söylemesini istemiştir. Nûreddin bir süre sonra hazineye tekrar girdiğinde aynı malı yerinde görünce öfkelenmiş ve görevlilere malın neden sahibine iade edilmediğini sormuştur. Görevlilerin Kemâleddîn'in sözlerini aktarmaları üzerine Nûreddin, malı yeniden iade etmelerini emretmiş ve tarihe geçen şu sözü söylemiştir: "Kemâleddîn'e şunu söyleyin: Sen bu malı taşımaya güç yetirebilirsin, fakat benim boynum zayıftır. Ben bu malın sorumluluğunu, Allah Teâlâ'nın huzurunda hesap vermeyi kaldıramam. Bu mal mutlaka sahibine iade edilsin; başka bir seçenek yoktur!"³²

6. Halka Yönelik Vergileri Hafifletmesi

İslam devletlerinde mali gelirler genel olarak şer'î ve örfî vergiler olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktaydı. Şer'î vergiler; öşür, haraç, cizye, zekât, gümrük resimleri, mirasçısız ölen kimselerin tereke gelirleri ile darphane vergileri gibi kalemlerden oluşmaktaydı. Buna karşılık, meks olarak adlandırılan örfî vergiler, dönemsel ve bölgesel şartlara bağlı olarak farklılık göstermekteydi. Bu tür vergilerin, hububat alım satımından gayrimenkul işlemlerine, şeker kamışı üretiminden kayık ve gemi sahiplerinden alınan resimlere kadar geniş bir yelpazede uygulandığı anlaşılmaktadır.³³

31 İbnü'l-Esîr, *et-Târihu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, 164.

32 İbnü'l-Esîr, *et-Târihu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, 167.

33 Cin, Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/345; Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler (1250-1517)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 114.

Meks olarak adlandırılan vergilerin meşru ve makul sınırlar içinde kalması gerektiğinden, bu tür vergilerin halkın ekonomik gücünü aşacak düzeyde olması caiz görülmemiştir. Bu bakımdan, söz konusu vergilerin azaltılması veya tamamen kaldırılması hem mümkün hem de arzu edilen bir uygulama olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bazı dönemlerde, sultanların bu tür vergilerin bir kısmını ya da tamamını kaldırmaları, onların halk nezdinde adil ve halkına yakın hükümdarlar olarak tanınmalarına vesile olmuştur.³⁴ Bu durum, İslam vergi sisteminin temel ilkelerinden biri olan adalet prensibine aykırı olmamalıdır. Zira İslam hukukunda vergilerin hem adil bir şekilde toplanması hem de adaletli bir biçimde harcanması esastır. Bu çerçevede, gereğinden fazla vergi alınması mükelleflerin hakkına yönelik bir zulüm, gereğinden az vergi alınması ise beytül-mâlin (hazine) hakkına yönelik bir zulüm olarak değerlendirilmiştir.³⁵

İbnü'l-Esir'in konuyla ilgili verdiği bilgiler incelendiğinde Nûreddin Zengî'nin ile ilgili anlatımları incelendiğinde onun meks denilen vergileri kısmen veya tamamen kaldırmak suretiyle halkın refahını sağlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona göre Nureddin ülkenin hiçbir beldesinde vergi, resim veya öşür bırakmamış hepsini kaldırmıştır. Müellif, Zengî'nin bütün Şam bölgesinde, Cezîre'de, Musul ve çevresinde, hatta Mısır ve hâkim olduğu diğer bölgelerde bu uygulamayı gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda her yüz dinardan **kırk beş dinar vergi alınan** Mısır'da bu vergiyi kaldırmıştır.³⁶

Sonuç

İzzeddin İbnü'l-Esir'in konuyla ilgili eserleri, tarihsel olayları yalnızca kronolojik bir biçimde aktaran bir kaynak değil, aynı zamanda İslam siyaset düşüncesinin temel ilkelerini somut örnekler üzerinden gözler önüne seren bir siyaset felsefesi metinleri olarak da değerlendirilebilir. Onun Nûreddin Zengî'ye dair anlatımı, bir hükümdarın sadece askerî veya idarî başarısı ile değil, ahlâkî sorumluluğu, adalet anlayışı ve şeriata bağlılığıyla da ölçülmesi gerektiği fikrini vurgular. İbnü'l-Esir, Nûreddin'i hem savaş meydanlarında hem de yönetim sahasında İslam ahlâkının bir temsilcisi olarak takdim eder. Bu bağlamda Nûreddin'in şahsında, İslam siyaset teorisinin ideal hükümdar tipinin vücut bulduğu görülmektedir.

34 Bk. Cin, Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 1/357; Ayaz, *Memlükler (1250-1517)*, 114.

35 Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fekî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 246.

36 İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, 166.

İbnü'l-Esîr'in eserinde Nûreddin Zengî, halkına karşı merhametli, ilim ehline saygılı, fakirlere ve yetimlere karşı duyarlı bir yönetici olarak öne çıkar. Onun adalet konusundaki titizliği, yalnızca teorik bir ideal değil, uygulamaya yansıyan bir yönetim tarzıdır. Mahkemelerde kadıların bağımsız hareket etmesine imkân tanınması, şeriatın emirlerine aykırı hiçbir uygulamayı kabul etmemesi ve kamu mallarını titizlikle koruması, "hukukun üstünlüğü" ilkesinin erken bir örneğini oluşturur. Bu yönüyle İbnü'l-Esîr'in anlatımı, İslam tarihinde hukukun devlet otoritesini sınırlayıcı ve yönlendirici bir güç olarak nasıl konumlandığını açık biçimde göstermektedir.

Bununla birlikte, Nûreddin'in medrese, hastane, köprü ve kervan-saray inşası gibi kamu hizmetine dair faaliyetleri adaletin yalnızca yargısal değil, toplumsal bir ilke olduğunu da ortaya koyar. İbnü'l-Esîr'in dikkat çektiği bu noktalar, İslam siyaset düşüncesinde "adalet" in sosyal refah, dayanışma ve kamu yararı ile doğrudan ilişkili olduğunu gösterir. Nûreddin'in adaleti sadece cezalandırıcı bir mekanizma olarak değil, halkın güvenini ve huzurunu temin eden bir devlet ideali olarak yorumlaması, onu dönemin diğer hükümdarlarından ayıran temel özelliktir.

Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in Nûreddin Zengî'yi tasviri, sıradan bir tarihî biyografinin ötesine geçerek; adalet, kamu hizmeti ve hukukun üstünlüğü gibi İslam siyaset düşüncesinin temel ilkelerini somut bir tarihsel örnek üzerinden temellendirmemize imkân tanımaktadır. Bu anlatı, İslam siyaset geleneğinde iktidarın meşruiyetinin sadece askerî güçten veya soy bağından değil, adalete dayalı yönetimden kaynaklandığını ortaya koyar. Nûreddin Zengî'nin şahsında somutlaşan bu anlayış, günümüz İslam siyaset düşüncesinde yeniden ele alınabilecek "adalet merkezli yönetim modeli"nin tarihî bir örneğini sunar.

Son olarak İbnü'l-Esîr'in Nûreddin'e dair değerlendirmeleri, İslam siyaset teorisinin sadece klasik dönemle sınırlı kalmadığını, farklı tarihsel dönemlerde yeniden yorumlanabilecek bir düşünsel zemin oluşturduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Nûreddin Zengî, adalet, kamu yararı ve hukukun üstünlüğü ilkelerini bir araya getiren tarihî bir figür olarak, hem kendi çağında hem de çağdaş İslam düşüncesinde ahlâkî meşruiyeti esas alan bir yönetim anlayışının sembolü hâline gelmiştir.

Kaynakça / References

- Akgündüz, [Ahmet](#). “İrsâdî Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irsadi-vakif>
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Cin, Halil, Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdürrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî ed-Dimeş-kî. *er-Ravdateyn fî ahbâri'd-devleteyn en-Nûriye ve's-Selâhiye*. thk. İbrahim el-Zey-bek. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fekî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Erkal, Mehmet. “Beytûlmâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Kasım 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beytulmal>
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr. *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâder, 1993.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm b. Abdolvâhid eş-Şey-bânî, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymât (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hâdisiyye, ts.)
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Ab-dülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Lübnan: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Kök, Bahattin. “Nûreddin Zengî, Mahmud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Ağustos 2025.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Ka-hire: Dâru'l-Hadîs, ts.

İBNÜ'L ESİR'E (ÖL. 630/1233) GÖRE SELÂHÂDDİN-İ EYYÛBÎ'NİN HAÇLILARLA MÜCADELESİ VE KUDÛS'ÜN FETHİ

Cuma KARAN^{1*}

Nurzen KARAN^{2*}

Giriş

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Orta Çağ İslâm dünyasının en önemli tarihçilerinden biridir ve özellikle *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eseriyle tanınır. Bu eser, bizlere kronolojik bir düzen içerisinde İslâm dünyası ve çevresindeki siyasi, sosyal ve kültürel olayları ayrıntılı bir biçimde sunar. İbnü'l-Esîr'in eserini farklı kılan en önemli özelliği ise, yıllara göre önemli siyasi gelişmeleri, askeri çatışmaları, ölen şahsiyetleri ve küçük çaplı olayları sistematik bir şekilde kaydetmesidir. Yani eser, yalnızca büyük politik olayları değil, aynı zamanda dönemin diplomatik ilişkilerini, toplumsal dinamiklerini ve insanların günlük yaşamını da tarihçilerin ve araştırmacıların önüne sermektedir. Bu sebeple *el-Kâmil fi't-Târîh*, özellikle Haçlı Seferleri ve Selâhâddin-i Eyyûbî dönemi çalışmaları açısından temel başvuru kaynaklarından biridir.

Selâhâddin-i Eyyûbî (ö. 589/1193), Haçlı Seferleri döneminde Müslüman dünyasının en etkili liderlerinden biri olarak öne çıkar. Zengîler'in çöküşüyle başlayan dönemde Mısır ve Şam'ı birleştirerek siyasi birliği sağlamış, Haçlılarla yürüttüğü başarılı askeri mücadeleler ve Kudüs'ü 1187 yılında fethetmesi İslâm tarihinin dönüm noktalarından biri olmuştur.

Haçlılarla mücadele süreci, özellikle Hittin Savaşı (1187) ve Kudüs'ün fethi (1187) bağlamında önemlidir. En önemlisi de İbnü'l-Esîr, bu olayları hem askeri taktikler hem de dini-manevi perspektif ile anlatır. Hittin Savaşı'nda Selâhâddin'in birlik sağlama, ikmal yollarını kontrol etme ve stratejik konumlanma gibi kararları, eserde detaylı şekilde aktarılır.³

Bu çalışma, İbnü'l-Esîr'in bakış açısıyla Selâhâddin-i Eyyûbî'nin Haçlılarla mücadelesini ve Kudüs'ün fethini ele almayı amaçlamaktadır.

1 Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları ABD, Öğretim Üyesi. ORCID: 0000-0001-9917-7903, cumakaran@hotmail.com.

2 Ankara Hacıbayram Veli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi, ORCID: 0009-0006-4857-5980, karannurzen@gmail.com

3 İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerâm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tahkik: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye li't-Tibâa, 568 Hicrî)

Araştırmada, eserin kronolojik yapısı takip edilerek olaylar hem tarihî hem de kültürel bağlamda değerlendirilecek, Selâhaddîn'in liderlik özellikleri ve askeri stratejileri İbnü'l-Esîr'in mihenginde analiz edilecektir. Çalışmamızda İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eserinin Dârü't-Tevfikiyye li't-Tıbbâ, (Kahire) tarafından yayımlanan Arapça baskısı temel alınmıştır. Arapça nüshada bulunmayan ancak Türkçe tercümede yer alan bölümler ise metinle karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve ilgili farklılıklar dipnotlarda gösterilmiştir.

1. İbnü'l-Esîr'in Tarih Anlayışı ve Kaynak Değeri

Ortaçağ İslâm tarihçiliğinin en önemli özelliklerinden biri, yalnızca siyasî olayların aktarımıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda toplumların zihniyet dünyasını, kültürel ilişkilerini ve medeniyetler arası etkileşimlerini de yansıtan çok yönlü bir alan olmasıdır. Bu alanın en önemli simalarından biri, 12.-13. yüzyıllarda yaşamış olan İzzeddin İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233)'dir. Cizre'de doğan ve bugün Irak Kürdistan'ında, Musul merkezli bir entelektüel çevrede yetişen İbnü'l-Esîr, yaşadığı dönemin siyasî ve askerî çalkantılarına yakından tanıklık etmiştir.⁴

İbnü'l-Esîr'in başyapıtı olan *el-Kâmil fi't-Târîh*, Hz. Âdem'den başlayarak 1231 yılına kadar meydana gelen olayları kronolojik bir çerçevede bizlere sunmaktadır. Bu kronoloji, yıllara göre tasnif edilmiştir; böylece okuyucu hem siyasî gelişmeleri hem de tabii afetler, önemli şahsiyetlerin doğum ve vefatları gibi hadiseleri aynı tarihsel bağlam içinde takip edebilmektedir.

İbnü'l-Esîr'in tarih anlayışını özel kılan en önemli noktalardan biri, Haçlı Seferlerine dair verdiği ayrıntılı bilgilerdir. Zira kendisi Musul ve çevresinde yaşamış, Haçlıların doğrudan etkilediği bölgelerle iç içe bulunmuştur. Bu sebeple İbnü'l-Esîr, Haçlıların Kudüs'ü ele geçirmelelerinden itibaren Müslüman coğrafyasında meydana gelen büyük yıkımları, şehirlerin işgalini, halkın maruz kaldığı zulümleri ayrıntılı şekilde kaydetmiştir.⁵ Onun anlatılarında Haçlıların "barbarlık" ve "yıkıcılık" vasıfları ön plana çıkar. Bu tasvirler, dönemin Müslüman bakış açısını yansıtan son derece önemli bir göstergedir. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken husus, İbnü'l-Esîr'in tamamen tarafsız bir aktarıcı olmadığıdır. Yazar, Müslüman bir tarihçi olarak kendi toplumunun

4 Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*", (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 26-27.

5 Bkz. Hacı Mehmet Altıntaş, "İbnü'l-Esîr'in (1160-1232) *el-Kâmil fi't-Tarih* Adlı Eserine Göre Haçlı Seferleri" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 35-43.

perspektifini yansıtmış, bu tür hadiseleri İslâm ümmetinin yaşadığı travmalar çerçevesinde değerlendirmiştir.⁶

2. Selâhaddîn'in Haçlılarla Mücadelesi

2.1. Selâhâddin-i Eyyûbî Döneminin Başlangıcı

12. yüzyıl İslâm dünyası, siyasî parçalanmışlık, mezhebî ayrılıklar ve Haçlı Seferleri'nin yol açtığı derin krizlerle kuşatılmış bir dönemdi. Abbâsî Halifeliği otorite olarak varlığını sürdürmekteydi ancak fiilî güç bölgesel hanedanların elindeydi. Suriye'de Zengîler, Anadolu'da Selçuklular, Mısır'da ise Şîî Fatimî Hilâfeti hâkimiyet mücadelesi yürütmekteydi. İşte böylesi bir dönemde tarihe damgasını vuran isimlerden biri Selâhâddin-i Eyyûbî (ö. 589/1193) olmuştur.⁷

Selâhaddîn'in ailesi, Kürt kökenli olup Musul civarında yaşamaktaydı. Babası Necmeddin Eyyûb, İmadeddin Zengî'nin hizmetinde bulunmuş, böylece aile Zengîler'in saray çevresinde yükselme fırsatı bulmuştur. Bu ortam, Selâhaddîn'in genç yaşta siyasî ve askerî tecrübeler edinmesinin zeminini hazırlamıştır. İmadeddin Zengî'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Nûreddin Mahmud Zengî (ö. 1174),⁸ Haçlılara karşı yürüttüğü sistemli mücadeleleriyle tanınır. İbnü'l-Esîr, Nûreddin'i adaletli, dindar ve cihad fikrine gönülden bağlı bir hükümdar olarak tanımlar. Nûreddin'in hedefi, Suriye ve çevresini birleştirerek Haçlılara karşı güçlü bir cephe oluşturmaktır. İşte Bu ideolojik ve siyasî atmosfer, Selâhaddîn'in yetiştiği zemin olmuştur.⁹

Selâhaddîn, gençlik yıllarında doğrudan savaş meydanlarında sivrilmemiş bir komutan değildi. İbnü'l-Esîr'in ifadesine göre onun mizacı daha çok ilim ve idareye yatkındı.¹⁰ Ancak kaderi, amcası Şîrkûh ile birlikte Nûreddin'in hizmetinde Mısır seferlerine katılmasıyla değişmiştir. Miladi 1163'ten itibaren Mısır'daki Fatimîler iç karışıklık ve Haçlı baskısı altındaydı. Bu durum, Nûreddin için önemli bir fırsat doğurdu. Zira Mısır'ın kontrolü, Doğu Akdeniz'de Haçlılara karşı stratejik üstünlük sağlayacaktı. Nûreddin, bu seferlerin başına tecrübeli komutanı Şîrkûh'u

6 Bkz. Mustafa Özkan, "İbnü'l-Esîr el-Cezerî'de Târih Metodolojisi," *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)*, ed. M. Nesim Doru (İstanbul: 2012), 44.

7 Ramazan Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/337-340.

8 İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (nşr. 'Abdullâh b. 'Abdî'l-Muhsin et-Türkî), (Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997.)

9 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fit -Târih* çev. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991). 9/ 5-10.

10 İbnü'l-Esîr, *el Kâmil*, (çev.), 9/ 7-8.

tain etti. Selâhâddinde amcasının yanında yer aldı ve burada idarecilik kabiliyetiyle öne çıkmaya başladı.¹¹

1169'da Şîrkûh'un ölümü üzerine, Nûreddin'in onayıyla Selâhâddin Mısır Atabeyi ve Fatimî veziri olarak göreve getirildi. Bu tayin, onun tarih sahnesine kesin çıkışı anlamına gelmekteydi. Başlangıçta gençliği ve tecrübesizliği nedeniyle hafife alınan Selâhaddîn, kısa sürede hem ordunun hem de halkın güvenini kazandı. O, Mısır'daki siyasî birliği sağladı; farklı etnik grupları dengeli bir şekilde yöneterek iç karışıklıkları önledi. Ayrıca Fatimî hilâfeti Şîî-İsmâîlî ideolojiye dayanmaktaydı. Bunun üzerine Selâhâddin Abbâsî halifeliğine bağlılığı ilan ederek Sünnî İslâm dünyasının desteğini de elde etmeyi başardı. Kahire'de Abbâsî halifesi adına hutbe okutulması (1171), onun siyasî meşruiyetini kesinleştiren dönüm noktasıdır. Böylece Mısır, Abbâsî hilâfetine bağlanmış ve Eyyûbîler'in iktidarı Sünnî zemin üzerine temellenmiştir.¹² 1174'te Nûreddin Mahmud'un vefatı üzerine Selâhaddîn, Suriye'ye yöneldi. Nûreddin Mahmud'un ideolojik ve siyasî stratejilerini devralan Selâhaddîn, bunları Mısır'da uygulayarak bağımsız bir güç hâline gelmiştir.¹³ Devlet siyaseti, parçalanmış İslâm dünyasını birleştirmeye; askerî hazırlıkları ise Haçlı tehdidine karşı uzun vadeli bir mücadeleye yönelmiştir. Kudüs'ün fethiyle doruğa ulaşan bu süreç, onun tarih sahnesine çıkışının ne denli köklü bir hazırlık ve stratejik vizyon üzerine kurulu olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

2.2. Haçlılarla Mücadele Olayları

Selâhâddin-i Eyyûbî'nin Haçlılarla mücadelesi, 12. yüzyıl İslâm dünyasının siyasi, askerî ve ideolojik açıdan en belirleyici dönemlerinden birini temsil etmektedir:

“Selâhâddinbu sene de Mısır'dan Haçlı topraklarına sefer düzenledi, Askalân ve Ramlah'a bağlı yerleri yağmaladı, Gazze şehrinin varoşlarına hücum edip yağma etti; bunun üzerine Frank kralı, az sayıdaki askerle onu oradan uzaklaştırmak için geldi, fakat Selâhâddin onları mağlûp etti. Frank kralı esir alınmak üzereyken kaçıp kurtuldu. Selâhâddin de Mısır'a döndü. Ayrı parçalar hâlinde gemiler yaptırdı ve bunları develere yükleyip Eyle üzerine yürüdü. Sonra bu parçaları monte ettirip denize bıraktı. Böylece Eyle'yi karadan ve denizden kuşattı. Recebü'l-Ahir'in ilk on günü içinde (12–21 Aralık 1170) Eyle'yi fethetti. Halkın canını ve malını mubah saydı ve sonra tekrar Mısır'a döndü.”¹⁴

11 İbnü'l-Esir, *el Kâmil*, 10/ 17.

12 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/32-33.

13 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, (çev.) 9/100–105.

14 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/60.

İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Selâhâddin bu sefer sırasında Askalân ve Eyle çevresindeki Haçlı kontrolündeki bölgeleri hedef almıştır. Bu operasyonlar, sadece savaş meydanında bir üstünlük sağlamak amacı taşımamış, aynı zamanda Haçlıların lojistik ve moral kaynaklarını zayıflatmayı hedeflemiştir.

Metinde belirtildiği gibi, Frank kralının az sayıdaki askerle Selâhaddîn'i durdurmaya çalışması ve Selâhaddîn'in onları mağlûp etmesi, onun taktik zekâsını ve küçük kuvvetlerle bile etkili zaferler elde etme yeteneğini ortaya koymaktadır. Frank kralının esir alınmaktan kurtulması ise, İbnü'l-Esîr'in anlatımında, Selâhaddîn'in merhamet ve adalet anlayışıyla ilişkili bir unsur olarak sunulmaktadır.

Eyle ve Gazze seferlerindeki başarılarının ardından Selâhaddîn, yalnızca Haçlılara karşı askerî üstünlük sağlamakla kalmamış, aynı zamanda bölgedeki Müslüman liderlerle olan dengeleri de gözetmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda, Nûreddin Mahmud'un Mısır üzerindeki denetimi ve Selâhaddîn'in bağımsız hareket alanı arasındaki gerilim belirleyici bir faktör olmuştur. İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Nûreddin Mısır'ı Selâhaddîn'in elinden almak amacıyla hazırlık yaparken Selâhâddinde Haçlılar üzerinde stratejik bir avantaj elde etmek için bu durumu kendi lehine kullanmayı planlamıştır:

"Nureddin Mısır'a gidip orayı Selâhaddîn'in elinden almaya hazırlanıyordu; çünkü onun kendi bölgesindeki Haçlılarla cihad hususunda gevşek davrandığını görüyordu. Aslında Nureddin, Selâhaddîn'in kendisinden ve kendisiyle buluşmaktan korktuğunu biliyordu. Selâhâddin de Nureddin'e karşı Haçlılardan yararlanmak niyetiyle onların o güzergâhta bulunmalarını tercih ediyordu. Nureddin bu maksatla Musul, el-Cezire ve Diyarbakır'a haber gönderip askerleri sefere çağırdı. Gayesi, Suriye ve Musul hâkimi olan yeğeni Seyfeddin Gazi'yi o bölgede bırakmak ve kendisi de askerleriyle Mısır'a hareket etmektir. Bu iş için hazırlanırken Allah'ın reddi mümkün olmayan emri geldi."¹⁵

Nûreddin'in, Musul, el-Cezîre ve Diyarbakır'daki askerleri sefere çağırarak Seyfeddin Gâzi'yi bölgedeki hâkimiyetini sürdürmesi için bırakması ve kendisinin Mısır'a hareket etmesi planı, onun merkezi otoritesini güçlendirme niyetini yansıtır.¹⁶

Nûreddin Mahmud'un ölümü sonrası ortaya çıkan boşluk, Haçlıların Dımaşk çevresinde harekete geçmesine yol açmış, bu durum Selâhaddîn'in stratejik kararlar almasını gerekli kılmıştır. İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, bu dönemde Selâhaddîn'in hem kendi otoritesini hem de

15 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/61.

16 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/ 65-6.

Haçlılara karşı yürüttüğü cihadı koruma gayreti, Suriyeli emirlerin hareketlerini ve Haçlılarla ilişkilerini doğrudan şekillendirmiştir:

“Suriye hükümdarı Nureddin Mahmud ölünce Haçlılar toplanıp Dımaşk’a bağlı Banyas kalesini muhasara ettiler. Bunun üzerine Şemsüddin Muhammed b. elMukaddem, Dımaşk’ta yanında bulunan askerleri toplayıp yola çıktı. Haçlılarla görüşüp yumuşak sözlerle onları muhasaradan vazgeçirmeye çalıştı; fakat daha sonra onlara sert sözlerle şöyle dedi: ‘Eğer bizimle anlaşır da Banyas’tan geri dönerseniz eski vaziyetimizde kalırız; yoksa Musul hâkimi Seyfeddin’e haber gönderir, ondan yardım isteriz; ayrıca durumu Selâhaddîn’e de iletir ondan da yardım isteriz ve böylece her taraftan ülkenize saldırırız. Bize mukavemet edemezsiniz. Siz de biliyorsunuz ki, SelâhâddinNureddin ile buluşmaktan korkardı. Fakat şimdi böyle bir korkuya gerek yok; onu sizin ülkenize saldırmaya çağırırsak reddetmez.’”¹⁷

İbnü'l-Esir'in aktardığına göre, Şemseddin Muhammed b. el-Mukaddem, yanında bulunan askerleri toplayarak kuşatma altındaki bölgeye gitmiş ve Haçlılarla ilk olarak yumuşak sözlerle anlaşmayı denemiştir. Ancak Haçlıların direnç göstermesi üzerine Muhammed b. el-Mukaddem daha sert ve kararlı bir tavır takınmış; onlara, eğer anlaşmazlarsa Musul hâkimi Seyfeddin ve Selâhaddîn'den yardım alacaklarını ve her taraftan saldırıya uğrayacaklarını belirtmiştir. Bu girişim, Haçlıların durumu ciddiye almasını sağlamış ve bir miktar mal ve esirlerin serbest bırakılması karşılığında anlaşma sağlanmıştır.

Selâhâddin bu haber üzerine derin bir memnuniyetsizlik duymuş ve Suriyeli emirlerin Haçlılarla yaptığı anlaşmayı eleştirmiştir. İbnü'l-Esir'e göre, Selâhaddîn'in amacı, Haçlı topraklarına doğrudan saldırmak ve onları sıkıştırmak olmasına rağmen, Suriyeli emirlerin Seyfeddin'in doğrudan Suriye'ye geçebilecek güçten korkmaları nedeniyle barış yolunu seçmişlerdir.

Selâhaddîn'in askerî dehası, yalnızca büyük seferlerde değil, şehir savunmaları ve doğrudan çatışmalarda da kendini göstermiştir; özellikle İskenderiye'deki mücadelede, Müslümanların disiplinli direnişi ve Selâhaddîn'in liderliği, Haçlılar karşısında belirleyici olmuştur:

“Salâhaddîn'e derhal mektup gönderip düşmanı uzaklaştırmak üzere gelmesini istediler. Savaş sabahın erken saatlerinden akşama kadar devam etti. Daha sonra Haçlılar ikinci gün aynı şekilde savaşa girdiler. Büyük bir gayretle peş peşe hücumlar düzenlediler; hatta mancınıklar surların yakınına kadar geldi. O gün iktâlarında bulunan bütün Müslüman

17 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/66.

askerler de geldi. İktâları İskenderiyye'ye yakındı; İskenderiye halkı onlardan cesaret buldu ve daha iyi bir şekilde savaştılar. Üçüncü gün Müslümanlar şehrin kapılarını açıp her taraftan Haçlılar'ın üzerine saldırdılar. Haçlılar böyle bir saldırıyı beklemiyorlardı ve gaflet içindeydiler; diğer taraftan savaş naraları duyulunca Haçlılar'ın kalbini korku kapladı. Savaş daha da kızıştı. Müslümanlar mancınıkların yanına gidip ateşe verdiler ve savaşlarını büyük bir metanetle sürdürdüler; Allah Teâlâ da onlara zafer nasip etti ve zafer emareleri belirdi. Akşama kadar savaşa devam ettiler. Akşam olunca Müslümanlar kazandıkları zafer sebebiyle büyük bir sevinç içinde evlerine döndüler. Kendi güçlerini, Haçlılar'ın korkaklığını, savaştaki başarısızlık ve gevşekliklerini, çok sayıda düşman askerinin öldüğünü ve yaralandığını görüp sevindiler.”¹⁸

İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Savaş, sabahın erken saatlerinden akşama kadar devam etmiş ve Haçlılar peş peşe hücumlar düzenlemiştir. Üçüncü gün Müslümanlar şehrin kapılarını açarak Haçlılar üzerine çok yönlü saldırılar düzenlemiş ve beklenmedik bir manevra ile düşmanı şaşkına çevirmişlerdir. İbnü'l-Esîr, Haçlıların bu saldırı karşısında gaflet içinde kaldıklarını ve kalplerini korkunun kapladığını belirtir. Müslümanların mancınıkların yanına gidip onları ateşe vermesi ve sabırla savaşmayı sürdürmeleri, zaferin habercisi olmuştur. Akşam olunca Müslümanlar kazandıkları zafer sebebiyle büyük bir sevinçle evlerine dönmüşlerdir.

Selâhaddîn haberi alınca askerleriyle yola çıkmış ve bir Memlûklü-yü İskenderiye'ye göndererek gelişini müjdelemiştir. Böylece şehir halkı, Selâhaddîn'in kendi yanında olduğunu zannederek moral bulmuş ve yorgunluklarını, üzüntülerini ve yaralarını bir kenara bırakıp tekrar savaşa girmişlerdir. Haçlılar Selâhaddîn'in ordusunun yaklaştığını görünce şaşkınlık ve panik yaşamış, gevşeklikleri artmış ve Müslümanlar gece karanlığında saldırıya geçerek büyük bir kısmını bozguna uğratmıştır.¹⁹

“Suriye bölgesindeki şehir ve kaleleri ele geçirmesi sebebiyle şöhret ve itibarı her tarafa yayılmıştı; bu yüzden Haçlılar ve diğer kavimler ondan korkuyordu. Salâhaddin, Haçlı topraklarına girip yağmalamaya karar verdi. Bunun üzerine Haçlılar ona elçi gönderip barış talebinde bulundular. Salâhaddin de bunu kabul ederek onlarla barış yaptı. Mısır askerlerine de Mısır'a dönüp tekrar çağrılınca kadar istirahat etmelerini emretti. Ne zaman çağıracak olursa, asla geç kalmamalarını da şart koştu.

18 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/81,2

19 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/67-68

Onlar da Mısır'a gidip Salâhaddin'den Seyfeddin'e karşı savaş çağrısı alıncaya kadar orada kaldılar."²⁰

Selâhaddin'in Suriye'de kazandığı zaferler ve ele geçirdiği kaleler, onun şöhret ve nüfuzunu tüm bölgeye yaymış ve Haçlılar ile diğer kavimler üzerinde ciddi bir korku yaratmıştır. İbnü'l-Esîr'e göre, bu itibâr Selâhaddin'in Haçlı topraklarına yönelik stratejik kararlarını şekillendirmiştir; Haçlılar, Selâhaddin'in gücünü tanıyıp ondan korunmak amacıyla elçiler aracılığıyla barış talebinde bulunmuşlardır. Selâhaddin, bu talebi kabul ederek askerî kaynaklarını korumayı ve Mısır'daki birliklerine dinlenme fırsatı vermeyi uygun görmüştür.²¹

1177 yılının sonlarına doğru Selâhaddin, Mısır'dan Suriye sahilindeki Haçlı hâkimiyetindeki bölgelere sefere çıkarak askerî harekâtlarını sürdürmüştür. İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, bu sefer sırasında Selâhaddin'in ordusu hem saldırı hem yağma amaçlı geniş bir alana yayılarak Haçlı topraklarını hareketli bir şekilde taramış, karşılaştıkları direnişi bertaraf etmek için stratejik ve cesur hamleler yapmıştır:

“Salâhaddin bu sene Cemâziye'l ahir sonlarında (14-23 Aralık 1177) Mısır'dan Suriye sahilinde Haçlı hakimiyetinde bulunan bölgeye cihada çıktı. Yanına çok sayıda asker aldı. 24 Cemâziyelâhir (16 Aralık 1177) tarihinde Askalân'a varıncaya kadar süratle yol aldı. Askerler Haçlı topraklarını yağmalayıp halkını esir aldılar, öldürdüler, yakıp yıktılar ve baskınlar düzenleyerek o bölgeye dağıldılar. Haçlıların karşılarına asker çıkarmadığını ve ülkelerini Müslümanlara karşı müdafaa maksadıyla toplanmadıklarını görünce hırsları daha da arttı ve geniş bir alana yayıldılar. Haçlı topraklarında rahat ve emin adımlarla ilerlediler. Salâhaddin bazı Haçlı kalelerini muhasara maksadıyla Remle'ye geldi. Nehrin kıyısına varıp karşıya geçmek için toplandılar. Haçlıları hiç dikkate almıyorlardı; halbuki Haçlılar cesur ve yiğit şövalyeleriyle onları gözetliyorlardı. Salâhaddin 15 Cemâziyelâhir (9 Aralık 1177)'de Kahire'ye vardı. Salâhaddin'in kendi eliyle Dımaşk'taki kardeşi Şemsüddin Turanşah'a yazdığı bir mektubu gördüm. Mektubunda bu olaydan bahsediyor ve şöyle diyordu: 'Andolsun ki, defalarca ölümle burun buruna geldik; fakat Allah Ta'âlâ bizi sadece olmasını istediği bir iş için kurtardı.'²²

Selâhaddin'in öncülüğünde Ömer b. Muhammet ve Takiyyüddin'in oğlu Ahmed gibi genç komutanlar, bizzat düşmana hücum etmiş ve cesaretleri diğer askerler üzerinde moral artırıcı bir etki yapmıştır. Ne var ki, ikinci saldırı sırasında Ahmed şehit olmuş ve bu olay İbnü'l-Esîr'in

²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/87.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/87.

²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/88.

ifadesiyle “övgüye lâyık bir şekilde ahirete intikal etmiştir”. Müslüman ordusunun bazı bölümleri bozguna uğramış, Haçlılar üstünlük sağlamış ve Selâhâddin mağlûp vaziyette geri çekilmek zorunda kalmıştır.²³

Selâhaddîn, 15 Cemaziyü'l-Ahir (9 Aralık) tarihinde Kahire'ye varmış ve kardeşi Şemsüddin Turanşah'a yazdığı mektupta, defalarca ölümle burun buruna geldiklerini, fakat Allah'ın onları yalnızca gerekli iş için kurtardığını ifade etmiştir.²⁴

1177 sonrasında Selâhaddîn'in Mısır ve Suriye seferleri, ordusunun disiplinli ve organize yapısını pekiştirmiş, Haçlılar üzerinde ciddi bir psikolojik baskı oluşturmıştır. Ancak Haçlılar, özellikle Suriye iç bölgelerinde hareketliliklerini sürdürmüş ve Müslüman topraklarına karşı baskınlar, yağmalar ve kuşatmalar düzenlemişlerdir.²⁵ İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Hama ve Harim gibi stratejik öneme sahip şehirlerin kuşatılması, Selâhaddîn'in bölgedeki liderlik rolünü doğrudan test etmiş ve onun askerî müdahalesini zorunlu kılmıştır.²⁶

1178 yılının Şevval ayında (Mart-Nisan), Selâhâddin Mısır'dan Suriye'ye dönmüş ve Hama şehri dışında ordugâh kurmuştur. Bu dönemde Haçlılar, Suriye iç bölgelerinde hareket ederek Müslüman topraklarını yağmalamış, baskınlar düzenlemiş ve İslam bölgelerinin güvenliğini tehdit etmişlerdir. İbnü'l-Esîr, Haçlıların Hama'yı kuşattığını ve daha önce Gümüştekin'in öldürülmesinin ardından Harim bölgesine yöneldiklerini aktarır.²⁷

Haçlıların Mahadatu'l-Ahzan'daki kaleyi tahrip etmeleri, İbnü'l-Esîr'in aktarımına göre, bölgede devam eden çatışmaların sembolik ve stratejik önemini ortaya koyar.²⁸ Selâhaddîn'in planlı seferleri, Haçlıların bu tür saldırı ve tahrip girişimlerini önlemeye yönelik olarak organize edilmiştir.

Dolayısıyla 1178 yılı boyunca Haçlıların Hama ve Harim seferleri, Müslüman orduların disiplinli savunma ve Selâhaddîn'in kararlı liderliği sayesinde karşılanmış Selâhaddîn, hem caydırıcı askerî önlemler hem de stratejik geri çekilmelerle bölgedeki dengeyi sağlamıştır. İbnü'l-Esîr'in tasvirleri de bunu açıkça göstermektedir:

“Bir grup askerini de yiyecek teminiyle görevli şahıslarla beraber gönderdi. Bunlar hiç beklemedikleri bir anda kralın komutasındaki Haçlı birlikleriyle karşılaştılar. Hemen Salâhaddin'e haber gönderip durumu

23 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/ 87.

24 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/88.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/88.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/88.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/88.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/97.

bildirdiler. Salâhaddin askerleriyle süratle hareket etti ve onlar savaşırken aniden üzerlerine geldi. Haçlılar çok çetin bir savaşa girdi. Müslümanlara birkaç defa öyle saldırdılar ki, neredeyse bulundukları mevzilerden onları uzaklaştıracaklardı. Sonra Allah Müslümanlara zafer nasip etti ve Haçlıları bozguna uğrattı.”²⁹

İbnü'l-Esîr'e göre, Selâhaddin'in bazı askerlerini yiyecek temini ve lojistik işleriyle görevlendirmesi, planlı bir strateji olarak görünse de, beklenmedik bir şekilde Haçlıların kral komutasındaki birlikleriyle karşılaşmalarına yol açmıştır. Bu karşılaşma, Selâhaddin'in hızlı ve kararlı müdahalesini gerekli kılmıştır. Haber alınır alınmaz Selâhaddin, orduyuyla süratle hareket etmiş ve savaşta bulunan birliklerin üzerine aniden gelerek onları desteklemiştir.

“Salâhaddin daha sonra Mısır'dan hareket etti; tüccarlar ve bölge halkıyla, kıtlık sebebiyle Suriye'den Mısır'a gelmiş olanlardan müteşekkil büyük bir kitle de kendisini takip ediyordu. Salâhaddin yola Eyle üzerinden devam edecekti. Bu sırada Haçlıların kendisiyle savaşmak ve hareketine mani olmak için toplandıklarını duydu. Haçlı hakimiyetindeki topraklara yaklaşıncı, zayıf ve güçsüzlerle ağırlıklarını kardeşi Tâcü'l-mülûk Börü ile Dımaşk'a gönderdi, yanında sadece savaşçı askerler kaldı. Haçlı topraklarına baskınlar düzenleyip yağma etti ve ganimeti ele geçirdi. Bu akınların çoğu Kerek ve Şevbek şehirlerine karşı yapıldı; fakat Haçlılardan hiç kimse karşısına çıkmadı, ona yaklaşmaya cesaret edemedi. Sonra yoluna devam edip Dımaşk'a geldi ve Hı safer (16 Haziran 1182) tarihinde şehre girdi.”³⁰

İbnü'l-Esîr'e göre, Selâhaddin'in Mısır'dan Suriye'ye hareketi sırasında yanında sadece savaşçı askerleri bulunuyordu. Tüccarlar ve kıtlık nedeniyle Suriye'ye göç etmiş halktan oluşan kalabalık ise ona eşlik ediyordu. Selâhaddin, Haçlıların harekâtını engelleme teşebbüslerini önceden öğrenmiş ve stratejik olarak zayıf, ağır yük taşıyan birlikleri kardeşi Tâcü'l-Mülûk Börü ile Dımaşk'a göndererek güvence altına almıştır. Selâhaddin, Haçlı hâkimiyetindeki topraklarda baskınlar ve yağmalar düzenleyerek ganimet elde etmiştir. İbnü'l-Esîr'in aktarımına göre bu akınların çoğu Kerek ve Şevbek şehirleri civarında gerçekleşmiş, ancak Haçlılar karşısına çıkmaya cesaret edememiştir. Böylece Selâhaddin, düşmanı doğrudan çatışmaya zorlamadan, psikolojik üstünlüğünü ve stratejik inisiyatifi koruyarak ilerlemiştir. Sonunda da

29 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* 10/97.

30 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/112.

Selâhâddingüvenli bir şekilde Dimaşk'a ulaşmış ve 16 Haziran 1182 tarihinde şehre giriş yapmıştır.³¹

İbnü'l-Esîr'e göre, Haçlılar, Selâhaddîn'in Mısır'dan Suriye'ye hareket ettiğini öğrenince Kerek civarında toplanmış ve Müslüman ordusunun ilerleyişini engellemeyi planlamışlardır. Kerek, Habs Celdek Sevâd'a nazır bir mevki olarak stratejik öneme sahipti ve Taberiyye'ye bağlı bulunuyordu. Haçlıların amacı, dar geçitlerde Müslüman ordusunu sıkıştırmak veya küçük bir zafer elde etmektir.³²

Selâhaddîn'in Haçlılarla olan mücadeleleri, sadece doğrudan savaşlar ve fetihlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda stratejik baskınlar, kalelerin zapt edilmesi, Haçlı içi anlaşmazlıkların değerlendirilmesi ve psikolojik üstünlüğün sağlanması gibi çok boyutlu bir askerî ve diplomatik süreci kapsamıştır. Bu bağlamda, Gavr ve civarındaki şehirlerde düzenlenen baskın ve yağmalar, Ayzab Denizinde elde edilen zafer, Hârim'in zaptı, Baysan Gazası ve Kerek seferi gibi olaylar, Selâhaddîn'in hem düşman topraklarında etkin bir şekilde ilerlemesini hem de Müslümanların moral ve güvenliğini pekiştirmesini sağlamıştır. Ayrıca Suriye'deki Haçlılar arasındaki anlaşmazlıkların çözülmesi ve Trablus Kontu'nun Selâhaddîn'in tarafına geçmesi, onun diplomatik zekâsını ve bölgedeki siyasi nüfuzunu ortaya koymaktadır.³³

Bunların yanında Selâhaddîn'in Haçlılarla mücadelesinde önemli stratejik adımlardan biri, Haçlılar arasındaki siyasi bölünmeleri kullanmasıdır. Raimond'un Selâhaddîn'e bağlanması ve ona itaatini sunması, Selâhaddîn'in Haçlılar üzerindeki psikolojik ve diplomatik üstünlüğünü pekiştirmiştir. Selâhaddîn, Raimond'a yardım vaadinde bulunmuş, onu bütün Kralların başına müstakil kral yapmayı garanti etmiş ve esir süvarilerini serbest bırakarak güvenini kazanmıştır.

Bu gelişme, Haçlılar arasında önemli bir dirlik ve düzen bozukluğuna yol açmış, bir kısmı Raimond'u desteklerken diğerleri Selâhaddîn'in üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmıştır. İbnü'l-Esîr'e göre, bu iç çekişme ve Selâhaddîn'in Haçlılar arasındaki nüfuzunu artırması, Kudüs'ü kurtarmak ve Haçlı hâkimiyetindeki toprakları Müslümanların kontrolüne geçirmek için kritik bir sebep teşkil etmiştir.

“Prens Reynald'ın Anlaşmayı Bozması Kerek şehri hâkimi Prens Reynald, Haçlıların en büyüğü ve en âdî-siydi. Müslümanlara çok düşmandı; Müslümanlar en büyük zararı ondan görmüşlerdi. Salâhaddin bunu bildiği için onu birkaç defa muhasara etti.”

31 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/112.

32 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/112.

33 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/307–308.

İbnü'l-Esîr'e göre, Kerek şehri hâkimi Prens Reynald, Haçlıların en büyük ve en zalim liderlerinden biri olarak Müslümanlara ciddi zararlar vermiştir.³⁴ Selâhaddîn, Reynald'ın bu düşmanlığını ve anlaşmaları bozma eğilimini iyi bildiği için, onu birkaç kez muhasara ederek kontrol altına almaya çalışmıştır. İbnü'l-Esîr, Reynald'ın tutumunu "Müslümanlara en büyük zararı veren kişi" şeklinde nitelendirir ve Selâhaddîn'in bu tehdide karşı gösterdiği stratejik sabrı vurgular.³⁵

Bu olay, Selâhaddîn'in yalnızca ordusunun sayısal üstünlüğüne güvenmekle kalmayıp, aynı zamanda Haçlı liderlerin bireysel davranışlarını da hesaba katarak diplomatik ve askerî planlama yaptığını gösterir. Reynald'ın agresif hareketleri, Selâhaddîn'in dikkatli ve kararlı müdahaleleriyle dengelenmiş, böylece Haçlı tehdidi sınırlanmış ve Müslümanların güvenliği sağlanmıştır.³⁶

Selâhaddîn'in Haçlılarla mücadelesinin sonraki evresi, sadece bireysel çatışmalar ve küçük çaplı seferlerle sınırlı kalmamış aksine, stratejik şehirlerin fethi, kalelerin ele geçirilmesi ve Haçlıların ana kuvvetleri arasına nüfuz edilmesi gibi geniş kapsamlı askerî operasyonları da içermektedir. Kerek'in muhasarasıyla başlayan bu süreç, Akkâ, Taberiyye ve diğer önemli sahil şehirlerinin fethiyle devam etmiş, Haçlıların Hittin'de bozguna uğramasıyla zirveye ulaşmıştır. Ardından gelen Akka, Mecdel-yaba, Yafa, Tibnîn, Sayda, Cübeyl ve Beyrut'un zaptı, özellikle Askalan ve çevresindeki kalelerin ele geçirilmesiyle birleştiğinde, Selâhaddîn'in hem kara hem deniz hâkimiyetini sağlaması ve Haçlıların bölgedeki direncini kırması açısından kritik bir öneme sahiptir.³⁷

İbnü'l-Esîr'e göre, Selâhaddîn'in ilk büyük girişimi Mısır'dan hareket ederek Haçlı topraklarına sefer düzenlemesi ve Askalân ile Eyle gibi stratejik yerleri ele geçirmesidir.³⁸ Selâhaddîn, bu seferlerde hem karadan hem denizden hareket ederek şehirleri kuşatmış, halkın malını ve canını mubah sayarak disiplinli bir şekilde ganimet elde etmiştir. Bu seferlerin bir sonucu olarak Frank kralı az sayıda askerle müdahale etmek zorunda kalmış, fakat Selâhaddîn'in üstün taktikleri karşısında mağlûp olmuştur.

Selâhaddîn'in Hittin'de kazandığı zafer ve ardından Akkâ, Mecdel-yaba, Yafa, Tibnîn, Sayda, Cübeyl, Beyrut ve Askalan'ın fethi, hem askerî hem de stratejik açıdan kritik öneme sahiptir. Bu şehirlerin zaptı,

34 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/146.

35 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/146.

36 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/147-148.

37 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/340-345.

38 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/330-332.

Haçlıların moralini bozmuş, bölgedeki Müslüman hâkimiyetini pekiştirmiş ve Selâhaddîn'in deniz ile kara hâkimiyetini sağlamasına olanak vermiştir.³⁹

2.3. Kudüs'ün Fethi (1187)

Selâhaddîn'in Kudüs'ü fethi, Haçlılarla yürütülen uzun ve zorlu mücadelelerin zirve noktası olarak kabul edilmektedir.⁴⁰ Önceki yıllarda ele geçirilen stratejik şehirler ve kaleler, Müslümanların kara ve deniz hâkimiyetini güçlendirmiş, Haçlıların moralini ve organize direncini ciddi şekilde zayıflatmıştır. Bu süreç, Selâhaddîn'in hem ordusunun disiplinine hem de diplomatik zekâsına dayanan bir hazırlık dönemini oluşturmuştur; zira Kudüs, hem İslam dünyası hem de Hristiyanlar için büyük bir sembolik öneme sahip bir şehir olarak, alınması durumunda bölgedeki güç dengelerini tamamen değiştirecek bir hedef niteliğindedir.⁴¹

Kudüs seferi öncesinde Selâhaddîn, Haçlı liderler arasındaki anlaşmazlıkları, şehirlerin kuşatılmasında elde edilen tecrübeleri ve önceki seferlerde sağlanan disiplinli birlik yönetimini stratejik olarak birleştirerek büyük bir sefer planlamıştır.⁴² Selâhaddîn, Askalan ve çevresindeki fetih harekâtını tamamladıktan sonra Mısır'daki donanmaya emir göndererek tüm savaş gemileriyle denize açılmalarını sağlamıştır. Donanmanın başında Hâcib İsmail b. Lü'lü bulunuyordu; İbnü'l-Esîr, Lü'lü'yü cesareti, yetkinliği ve üstün karakteriyle tanınan bir şahsiyet olarak nitelendirmektedir. Müslüman donanması, denizde bekleyerek Franklar'ın yollarını kesmiş, yolcu gemilerini yağmalamış ve savaş gemilerine el koymuştur. Bu sayede Selâhaddînkara seferini destekleyerek Kudüs'e güvenli bir şekilde yaklaşmasını sağlamıştır.⁴³

Kudüs'te ise Franklar tüm güçlerini şehri korumaya seferber etmişlerdi. Patrik, kraldan daha yüksek bir konumda bulunuyor, Holimî b. Barzan da Kudüs'te krala yakın bir mevkide görev yapıyordu. Hittîn Muharebesi'nden kurtulan şövalyeler de Kudüs'e gelmiş, böylece şehrin

39 Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, (çev.), 11/340–345; Steven Runciman, *A History of the Crusades, Volume II: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100–1187*, Cambridge University Press, 1952, 440–445; Thomas Asbridge, *The Crusades: The War for the Holy Land*, London: Simon & Schuster, 2010, 398–402.

40 Bknz. Steven Runciman, *A History of the Crusades, Volume II: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100–1187*, Cambridge University Press, 1952, 455–457; Thomas Asbridge, *The Crusades: The War for the Holy Land*, London: Simon & Schuster, 2010, 410–412.

41 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/ 340–352.

42 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/ 345–350.

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/ 345–348.

etrafında büyük bir askeri ve sivil kitle oluşturmuşlardı.⁴⁴ İbnü'l-Esîr'in belirttiğine göre, Franklar Kudüs'ü kaybetmemek için canlarını, mallarını ve çocuklarını feda etmeye hazırdılar ve şehri tahkim etmek amacıyla ellerindeki tüm imkânları seferber etmişlerdi. Surların üzerine mancınıklar kurarak Müslümanların ilerlemesini engellemeye çalıştılar ve şehrin müdafaasını güçlendirdiler.⁴⁵

Selâhâddin Kudüs'e yaklaşırken, bir grup Müslüman askeri, tedbir-siz bir şekilde ön saflarda ilerledi. İbnü'l-Esîr, bu askerlerin Kudüs'ten çıkan bir Frank birliğiyle karşılaştığını ve savaş sırasında bazılarının öldüğünü belirtir. Bu kayıp Müslümanlar arasında büyük bir üzüntüye yol açtı; fakat Selâhâddinordusuyla 15 Receb (20 Eylül 1187) tarihinde Kudüs önlerine gelerek konakladı ve şehre yaklaşmayı sürdürdü.⁴⁶ İbnü'l-Esîr, bu olayları şu şekilde tasvir etmektedir:

“Müslümanlar Kudüs önlerinde konaklayınca, surların üzerindeki adamları görüp korkuya kapıldılar. Şehrin içinden gelen bağırıp çağırımlar ve feryatlar, halkın sayıca çok kalabalık olduğuna delâlet ediyordu. Salâhaddin beş gün boyunca şehrin çevresini dolaştı ve hücumu geçmek için müsait bir yer aradı; çünkü şehir gerçekten sağlam ve müstahkemdi. Bu yüzden Amuda Kapısı ve Sihyûn Kilisesi cihetindeki kuzey tarafı hariç, savaşa müsait bir yer bulamadı. 20 Receb (25 Eylül 1187) günü oralar-dan geçip konakladı ve hemen o gece mancınıkları kurdu. Sabahleyin mancınıkların kurulma işlemi tamamlandı ve şehri taş yağmuruna tuttu. Franklar da aynı şekilde şehrin surlarına mancınıklar kurup çok coşkun bir şekilde savaştılar. Her iki taraf da bunu dini bir emir ve yerine getirilmesi gereken bir vecîbe olarak kabul ediyor ve bu sebeple Sultan'ın hiç bir emir vermesine gerek kalmıyordu. Allah bu şekilde hareketlerin mübarek olunduğu ve insanlar tarafından dinlendiğini göstermişti.”

Görüldüğü üzere Selâhaddîn'in Kudüs kuşatması da, hem askerî strateji hem de psikolojik üstünlük açısından titizlikle planlanmış bir harekât olarak İbnü'l-Esîr'in *El-Kâmil fi't-Târîh*'inde ayrıntılarıyla aktarılmaktadır. Bu anlatımlara göre, Müslüman ordusu Kudüs önlerinde konakladığında, surlar üzerinde görülen askerler ve şehirden yükselen bağırış çağırışlar, şehrin savunmasının güçlü ve halkın sayıca kalabalık olduğuna işaret ediyordu. Selâhaddîn, beş gün boyunca şehrin çevresini dolaşarak hücumu geçmek için uygun bir yer aradı; zira Kudüs gerçek anlamda sağlam ve müstahkem bir yapıya sahipti. Ancak kuzey tarafında, Amuda Kapısı ve Sihyûn Kilisesi civarında saldırıya uygun bir alan

44 Runciman, *A History of the Crusades*, 460–462.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/ 352–354.

46 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/158-159.

buldu. 20 Receb (25 Eylül 1187) günü buraya geçip konaklayan Selâhaddîn, hemen o gece mancınıkları kurdurdu ve sabahın erken saatlerinde bu mühimmatları kullanarak şehri taş yağmuruna tuttu.⁴⁷ İbnü'l-Esîr'in belirttiği gibi, hem Müslümanlar hem de Franklar, bu saldırıları dini bir görev ve vecîbe olarak kabul ediyor; bu nedenle Sultan'ın ayrıca emir vermesine gerek kalmıyordu. Böylece her iki taraf da kuşatma sürecinde kendi sorumluluklarını dini bir vecibe bilinciyle yerine getirmiş oldu.⁴⁸

Kudüs kuşatmasının ilerleyen safhasında, Selâhaddîn'in ordusu sur önünde üstün bir disiplin ve koordinasyonla ilerlerken, İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre Frank süvarileri her gün şehir dışına çıkarak Müslümanlarla düello niteliğinde çarpışmalara giriyordu.⁴⁹ Surların delinmesi ve doldurulmasıyla birlikte Franklar, Müslümanların kararlılığı ve kuşatma araçlarının etkili kullanımı karşısında neredeyse çaresiz hâle geldi⁶. Bu durum, şehirdeki ileri gelenlerin bir araya gelerek Kudüs'ü Selâhaddîn'e teslim etme kararı almalarına yol açtı ve büyük bir heyet emân dilemek üzere Selâhaddîn'in yanına gönderildi:

“Bu isteklerini Sultan’a arz ettikleri zaman o kabul etmek istemedi ve: “Siz 491 (1090) yılında şehri işgal ettiğiniz zaman halka nasıl muamele ettiyseniz, ben de size aynı şekilde davranacağım. Siz nasıl onları öldürüp esir aldınız ve kötü muamele ettiyseniz, ben de aynısını yapacağım.” dedi. Elçiler elleri boş olarak dönünce, Balian b. Barzan adam gönderip bu meseleyi konuşmak ve kaleme almak için Salâhaddîn'in yanına gitmek üzere kendisi için emân diledi. Bu talebi kabul edildi ve Balian Salâhaddîn'in yanına geldi. Kendi işini kolaylaştırmak için Sultan'ı teşvik etti ve ondan yardım istedi, fakat Sultan kabul etmedi. Balian merhamet ve şefkat diledi, fakat Sultan yine reddetti.”⁵⁰

Kudüs'ün teslim alınması sürecinde, İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Frank elçilerin Selâhaddîn'e şehri teslim ettikten sonra kendi güvenliklerini teminat altına alma talepleri Sultan tarafından ilk etapta reddedildi. Selâhaddîn, 491 (1090) yılında şehrin Haçlılar tarafından işgal edilip halkına uygulanan kötü muamelelere dikkat çekerek: “Siz nasıl onları öldürüp esir aldınız ve kötü muamele ettiyseniz ben de aynı şekilde davranacağım” dedi. Elleri boş dönen elçiler üzerine Balian b. Barzan, Sultan'a şahsen gelerek durumu müzakere etmek ve yazılı olarak güvence talep etmek istedi; Selâhaddîn önceki tavrını sürdürerek bu talebi kabul

47 Runciman, *A History of the Crusades*, 463–466.

48 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/158-159.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/158-159.

50 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/158-159.

etmedi⁴. Balian, merhamet ve şefkat dilemek suretiyle tekrar talepte bulunduysa da Sultan yine reddetti.⁵¹

Kudüs'ün teslimi sürecinde, İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Balian b. Barzan'ın Sultan Selâhaddîn'e yaptığı uyarı, Frankların şehir içinde karşı karşıya oldukları çaresiz durumu ve olası dramatik sonuçları ortaya koymaktadır. Balian, Frankların şehri savunmayı sürdürmelerinin, ancak ölüm ve yıkım dışında bir seçenekleri olmadığını belirterek Sultan'a eğer emân verilmezse, kadın, çocuk ve erkeklerin öldürüleceğini, mallarının yakılacağını ve kutsal mekânların tahrip edileceğini; ayrıca ellerindeki esir Müslümanların öldürüleceğini ifade etti.

Balian'ın bu açıklaması üzerine Selâhâddin ve danışmanları, Franklara güvence vererek, onları gereksiz bir yıkım ve kan dökülmesinden koruma kararı aldı. Selâhâddîn, Franklara emân verilmesini kabul ederek, zengin ve fakir fark etmeksizin erkeklere onar dinar, kız ve erkek çocuklara ikişer dinar, kadınlara ise beşer dinar ödenmesini şart koştu. Fidyeye ödeme süresi kırk gün olarak belirlendi; ödemeyenler köle olarak kabul edilecekti. Bu anlaşma çerçevesinde Balian Fakirler adına otuz bin dinar ödeyerek emânı güvence altına aldı:

“Kudüs 27 Recep (2 Ekim 1187) Cuma günü teslim alındı. O gün görülmeye değer bir gündü. İslâm'ın sancakları şehrin surlarına dikildi. Salâhâddin şehrin kapılarına yed-i eminler tayin etti. Bunlar şehir halkından kararlaştırılan meblağı alacaklardı; fakat Franklar hainlik ettiler, kararlaştırılan meblağı ödemediler; bunun üzerine yed-i eminler malları taksim ettiler. Eğer verilen söz yerine getirilmiş olsaydı, hiç şüphesiz hazineler dolar, bütün halk da zengin olurdu; çünkü tesbitlere göre şehirde kadın ve çocuklar hârici altmış bin süvari ve piyade vardı. Bu rakam sizi şaşırtmasın; zira şehir büyüktü, ayrıca yöredeki Askalân ve diğer bazı şehirlerin halkıyla Dârum, Ramlah, Gazze ve diğer köylerden de pek çok kişi buraya toplanmıştı. Bu yüzden yollar ve kiliseler dolup taşıyor, insanlar izdihamdan yollarda yürüyemiyordu. Onların çok kalabalık olduğuna delâlet eden bir husus da kararlaştırılan fidyenin miktarıydı. Hatian b. Barzan onuz bin dinar ödeyerek on sekiz bin kişiyi serbest bıraktı; ayrıca yanında fidyeyi ödeyecek parası olmayanların hepsi orada kaldı. Kadın, erkek ve çocuk olmak üzere on altı bin kişi esir alındı. Bu hadise bizzat müşahede edilmiş ve zabta geçmiştir.”

İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Kudüs'ün Selâhâddintarafından teslim alınması 27 Receb 583 (2 Ekim 1187) tarihinde gerçekleşti ve bu olay hem tarihî hem de sembolik açıdan büyük önem taşıyordu. O gün İslâm'ın sancakları şehrin surlarına dikildi; bu, Müslümanların zaferinin

51 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/428-430.

ve şehrin İslâm hâkimiyetine geçişinin simgesel göstergesiydi. Selâhaddîn, şehir kapılarına “yed-i emin” adı verilen güvenilir görevliler tayin etti; bunlar, şehir halkından önceden kararlaştırılan fidye bedellerini alacaklardı.

Müslüman ordusu 27 Receb 583 (2 Ekim 1187) tarihinde Kudüs önlerinde konaklayarak şehrin kuşatmasını başlattı. İbnü'l-Esîr'e göre şehir halkının surlar üzerindeki varlığı ve kalabalığı, Müslümanların önünde ciddi bir engel teşkil ediyordu. Kudüs'ün savunması, Amuda Kapısı ve Sihyûn Kilisesi civarı dışında çoğu noktada son derece sağlamdı. Selâhaddîn, kuşatma boyunca şehrin çevresini dikkatle gözlemledi ve saldırı için uygun noktaları tespit etti.⁵²

Balian b. Barzan, Franklar adına tekrar Selâhaddîn'in yanına gelerek merhamet ve şefkat talep etti. Sultan bu isteği reddetse de, Franklar'la yapılan istişareler sonucu sonunda esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması kararlaştırıldı. Zengin ve fakir erkekler için onar dinar, kız ve erkek çocuklar için ikişer dinar, kadınlar için ise beşer dinar ödenmesi kararlaştırıldı. Örneğin Balian b. Barzan, 18 bin kişiyi kurtarmak için 10 bin dinar ödemiştir. Fidye ödemeyenler ise esir alınarak dağıtılmış, toplamda yaklaşık 16 bin kişi esir düşmüştür.⁵³ Ancak Franklar, kararlaştırılan meblağı ödemeyerek anlaşmayı bozdu. Bunun üzerine yed-i eminler malları taksim etmek zorunda kaldı. Eğer fidye bedeli zamanında ödenmiş olsaydı, şehir halkı ve esirler büyük ölçüde zenginleşecekti; çünkü o dönemde Kudüs'te kadın ve çocuklar hariç yaklaşık altmış bin süvari ve piyade bulunuyordu. Bu sayı, şehrin ve çevresindeki halkın büyüklüğüne işaret etmektedir; Askalân ve çevresindeki şehirlerden, ayrıca Dârûm, Ramlah, Gazze ve diğer köylerden gelen halkla birlikte Kudüs'ün nüfusu son derece kalabalıktı ve yollar ile kiliselerde izdiham yaşanıyordu.⁵⁴

Selâhaddîn, şehre girdikten sonra binaların eski hâline iade edilmesini emretmiş; Templier tarikatının Mescid-i Aksa'nın batısında inşa ettiği meskenler, depolar ve dinlenme yerleri de eski şekline çevrilmiştir. Ayrıca Mescid-i Aksa ve Kubbetü's-Sahrâ, pisliklerden temizlenmiş ve ibadete hazır hale getirilmiştir. Ertesi hafta, 4 Şaban 583 (9 Ekim 1187) tarihinde Müslümanlar burada cuma namazı kılmış, Selâhaddîn'de onlarla beraber bulunmuştur. Namaz kıldırarak imam ve hatip tayin edilerek, Mescid-i Aksa'ya minber yapılması emredilmiştir.⁵⁵ İbnü'l-Esîr'in belirttiğine göre, bu minber Nureddin Mahmud tarafından

52 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/355–357.

53 Asbridge, *The Crusades: The War for the Holy Land*, 426–428

54 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/364–366.

55 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/368–370.

Haleb'de yaptırılmış ve sanatkârlar tarafından büyük bir ustalıkla tamamlanmıştır.⁵⁶

“Salâhaddin Cuma namazını kıldıktan sonra Mescid-i Aksâ'nın tamir edilmesini, sağlam ve mükemmel bir şekilde yapılmasını ve nakışlarına özen gösterilmesini emretti; bunun üzerine bütün imkânlar seferber edildi. Benzersiz güzellikle işlenmiş mermerler, Kostantiniyye yapımı altın yaldızlı siyah taşlar ve Hıliynç'te duyulan diğer değerli malzemeler getirildi. Bunlar yıllar boyunca birikmişti. Hemen tamirata girişildi. Binâlardaki resimler yok edildi. Franklar Sahra'nın üzerine mermer döşeyerek onu gözden kaybetmişlerdi; Salâhaddin bunun açığa çıkarılmasını emretti.”

Selâhaddîn'in Kudüs'ü fethetmesinin hemen ardından Cuma namazını bizzat Mescid-i Aksâ'da kılması, şehrin ve mabedin Müslüman idaresi altına girdiğini simgeleyen önemli bir ritüel olmuştur. Namaz sonrası yaptığı talimatlar, yapının sadece ibadete uygun hâle getirilmesini değil, aynı zamanda estetik ve manevi değerlerinin korunmasını da amaçlıyordu. Bunun için Konstantinopolis'ten getirilen altın yaldızlı malzemeler ve diğer değerli taşlar kullanılmış, Franklar döneminde tahrip edilen mermer ve diğer süslemeler restore edilmiştir.⁵⁷

Selâhâddinise bu alanın İslâmî bir merkez hâline gelmesini sağlamak için, buraya mushaflar ve Kur'ân cüzleri göndermiş, kurrâlar görevlendirmiş ve onlara tahsisat bağlamıştır. Bu uygulama, Kudüs'ün yeniden İslâm kimliğine kavuşması açısından büyük önem taşımaktadır. Aynı zamanda, Kudüs'ün fethinin Selâhâddini için manevi bir zafer ve şeref vesilesi olduğunu göstermektedir; İbnü'l-Esîr'in ifadesiyle bu tür bir başarı, Hz. Ömer'den sonra Selâhaddîn'den başka kimseye nasip olmamıştır.⁵⁸

Frankların durumu ise farklıdır: Kudüs'ten ayrılırken, taşınması mümkün olmayan mallarını ve değerli eşyalarını düşük fiyatlarla satmak zorunda kalmışlardır. Tüccarlar ve Kudüslü Hristiyanlar bu malları satın almış, bazı Kudüslü Hristiyanlar ise Selâhaddîn'in cizye ve güvenliği altında kalmaya devam ederek Müslüman idaresiyle uzlaşmışlardır. Frankların geride bıraktığı değerli mermerler, sütunlar, levhalar ve diğer mimari öğeler ise şehrin onarım ve estetik çalışmalarında kullanılmıştır.⁵⁹

56 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/370.

57 Runciman, *A History of the Crusades*, 397.

58 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/372–374.

59 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/ 374–376.

Salâhaddin-i Eyyûbî, Kudüs'ü fethedip Mescid-i Aksâ'nın onarımını başlattıktan sonra Haçlılara karşı seferlerini yoğunlaştırdı. Bu süreçte Sur şehrini kuşatma girişimi öne çıktı. Şehir, denizle çevrili ve güçlü surlarla korunuyordu; bu nedenle kuşatma uzun ve zorlu geçti. Salâhaddin, mancınıklar ve kuşatma makineleri kullanarak surları aşmayı amaçladı, ancak Haçlılar denizden gelen yardımlarla kuşatmayı zorlaştırdı.⁶⁰

Selâhaddîn, Sur kuşatmasının uzaması ve askerlerin yorgunluğu nedeniyle nihayetinde kuşatmayı kaldırmak ve Akkâ'ya dönmek zorunda kaldı. Bu süreçte, bazı emirler ve askerler arasında görüş ayrılıkları ortaya çıktı; kimileri kuşatmayı devam ettirmenin avantajlı olduğunu savunurken, kimileri soğuk ve uzak mesafe koşullarında askerlerin dinlenmesi ve erzak temini için geri çekilmenin gerekli olduğunu belirtti. Nihayetinde, Salâhaddin kuşatmayı bırakarak şehri terk etti ve askerlerine kışın dinlenip baharda tekrar toplanmak üzere izin verdi. Şehrin yönetimini ise dindar ve cesur bir emir olan İzzeddin Curdik'e bıraktı.⁶¹ Böylece, Sur ve Akkâ kuşatmalarının ardından Salâhaddin'in Dımaşk'a dönüşü ve Haçlılarla yapılan barış süreci, hem askeri zaferlerin sonuçlarını pekiştirme hem de bölgesel istikrarı sağlama amacını taşıyordu.⁶²

Haçlılarla yapılan barış anlaşması, Üçüncü Haçlı Seferi'nin sona erdiği ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs'teki zaferinin ardından gelen dönemin kritik bir aşamasıdır. Bu dönemde, Selâhaddîn'in Kudüs'ü fethetmesinin ardından Haçlılar, şehir üzerindeki egemenliklerini yeniden kurma çabalarına girmişlerdir. Ancak, Selâhaddîn'in stratejik hamleleri ve askeri başarıları, Haçlıların bu hedeflerine ulaşmalarını engellemiştir. Her iki taraf da askeri ve lojistik açıdan tükenmiş durumdaydı ve barış arayışına girmişlerdi.⁶³

Bu bağlamda, 20 Şaban 588 (1 Eylül 1192) tarihinde Selâhâddin-i Eyyûbî ve İngiltere Kralı Aslan Yürekli Richard arasında üç yıl sekiz aylık bir ateşkes anlaşması imzalanmıştır. Bu anlaşma, Kudüs'ün Müslümanların elinde kalmasını kabul etmekle birlikte, Hristiyan hacıların şehre serbestçe girmelerine izin verilmesini öngörmüştür. Ayrıca, Haçlılar'a Akka'dan Türiye'ye kadar olan kıyı boyunca dar bir toprak şeridi bırakılmıştır.⁶⁴

Üç yıl sekiz aylık barış anlaşmasının sağlanmasının ardından, Selâhâddin-i Eyyûbî Haçlılar'ın Kudüs'ü ziyaret etmelerine izin verdi. Bu izin, hem dini hem de diplomatik açıdan önemli bir adımdı; çünkü

60 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 11/ 378–379.

61 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/162.

62 Runciman, *A History of the Crusades*, 504–506.

63 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/164.

64 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 12/ 110–112.

Kudüs, Müslümanlar için kutsal olduğu kadar Hristiyanlar için de büyük bir manevi öneme sahipti. Haçlılar şehir ziyaretlerini tamamladıktan sonra ülkelerine geri döndüler ve her topluluk kendi ülkesine dağıldı. Bu süreçte İngiltere Kralı Henry, Haçlılar'ın kontrolündeki toprakların sahibi ve bölgedeki en yetkin lider olarak Suriye sahilinde ikamet etti. Tarihî kaynaklar, Henry'nin iyi tabiatlı ve merhametli bir insan olduğunu, Müslümanlara karşı da adeta bir saygı ve anlayış gösterdiğini kaydeder. Daha önce Henry, Selâhaddîn'in Haçlı beldelerini ele geçirmesinden önce, bu bölgeye hâkim olan kraliçeyle evlenmişti ve böylece bölgedeki nüfuzunu güçlendirmişti.⁶⁵

Selâhâddinise anlaşmanın tamamlanmasının ardından Kudüs'e geri döndü ve şehrin surlarının güçlendirilmesini emretti. Bu kapsamda, Sihyûn Kilisesi'nin surların içine alınması gibi stratejik düzenlemeler yaptı; kilise önceden şehrin dışında, iki ok atımı kadar mesafede bulunuyordu ve böylece şehrin savunma hattı genişletilmiş oldu. Ayrıca Selâhaddîn, medreseler, ribatlar, bimaristanlar ve diğer hayır müesseseleri yaptırarak Kudüs'teki Müslüman topluluğun sosyal ve dini ihtiyaçlarını gözettiler. Bu yapılar için vakıflar tahsis ederek uzun vadeli sürdürülebilirlik sağladı.⁶⁶

Selâhaddîn'in Kudüs ve çevresinde yaptığı düzenlemeler, sadece askeri ve siyasi değil, aynı zamanda sosyal ve dini boyutlarıyla da değerlendirilebilir. İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, bu dönemde Selâhaddîn hem şehirleri tahkim etmiş hem de yönetsel ve dini düzenlemelerle halkın güvenliğini sağlamıştır.⁶⁷

3. Selâhâddin-i Eyyûbî'nin Kişisel Özellikleri Ve Tarihçi İbnü'l-Esîr'in Değerlendirmesi

Selâhâddin-i Eyyûbî, sadece Haçlılarla yürüttüğü askerî mücadeleler ve geniş topraklarda sağladığı hâkimiyetle değil, aynı zamanda kişisel ahlâkı, tevazuu, cömertliği ve halkıyla kurduğu ilişkilerle de tarih sahnesinde unutulmaz bir figür olarak yer almıştır. İbnü'l-Esîr'in aktardığı bilgilere göre, Selâhâddîn 1193 yılı Safer ayında Dımaşk'ta vefat etmiştir. Tikrît'te doğmuş olan Selâhaddîn, 1168-1169 yıllarında Mısır'a hâkim olarak siyasi ve askerî açıdan büyük bir güç kazanmıştır. Ölmeden önce oğulları ve kardeşleriyle istişare ederek bölgesel stratejilerini planlamış, Haçlılarla olan mücadelelerin sona erdiğini belirterek, gelecekteki seferler için yol haritası çizmiştir.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 12/115–117.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 12/120–122.

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, (çev.), 12/130–132.

Selâhaddîn'in hastalanmadan önceki yönetim anlayışı, onun liderlik vasıflarını ve karar alma mekanizmasını göstermesi bakımından önemlidir. Oğlu el-Efdal Ali ve kardeşi el-Melikü'l-Adil Ebû Bekr'in farklı stratejik önerilerini dinlemiş, ancak kendi görüşünü ve tercih ettiği stratejiyi açıklamaktan çekinmemiştir. Örneğin, Anadolu'daki fırsatları değerlendirerek Bizans topraklarına yönelme arzusu, onun sadece mevcut zaferlerle yetinmeyip uzun vadeli bir stratejiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Esîr, Selâhaddîn'in ahlâkî erdemlerine de geniş yer vermiştir. Selâhâddin eserde, sabırlı, yumuşak huylu ve mütevazı bir lider olarak tasvir edilir. Günlük yaşamında küçük aksaklıklara kızmayan, hizmetçilerine karşı şefkatli ve anlayışlı olan Selâhaddîn'in, örneğin bir hizmetçinin su kabını düşürmesi olayında gösterdiği sabır, onun karakterinin en somut örneklerinden biridir. Ayrıca cömertliği, devlet hazinesini ve savaş sırasında ele geçirilen ganimetleri halkla paylaşmasıyla da dikkat çekmiştir. İbnü'l-Esîr, Selâhaddîn'in sadece savaş meydanlarında değil, günlük yaşamda da adaletli ve ahlâklı bir lider olduğunu vurgular.

Dolayısıyla Selâhaddîn'in ölümü, sadece bir hükümdarın vefatını değil, İslam dünyasında bir liderin manevi ve tarihî mirasının tamamlanmasını simgeler. İbnü'l-Esîr'in aktardığı kronolojik ve detaylı bilgiler, Selâhaddîn'in askerî başarıları ile kişisel erdemlerini bir bütün hâlinde değerlendirmemize olanak tanır. Bu bağlamda, Selâhaddîn'in yaşamı, hem tarihî olayların hem de manevi değerlerin birlikte yorumlanabileceği nadir örneklerden biridir¹⁰. Onun yaşam tarzı, ahlâkı ve stratejik kararları, günümüz tarih anlayışına ve sembolik değerlere katkıda bulunmakta, özellikle İslam dünyasında birliğin ve adaletin simgesi olarak hatırlanmaktadır.

Sonuç

İbnü'l-Esîr, Selâhaddîn'i ele alırken onun yalnızca bir asker olmadığını, aynı zamanda Müslüman dünyasının birliği için sembolik bir lider olduğunu vurgular. *el-Kâmil fi't-Târih*'te, Selâhaddîn'in Haçlılarla yürüttüğü mücadeleler ve özellikle Kudüs'ün fethi, sadece bir toprak kazanımı olarak değil, İslam ümmeti için manevi ve dini bir zafer olarak sunulmaktadır. İbnü'l-Esîr, Kudüs'ün alınmasını kronolojik bir şekilde aktarırken, her seferin, kuşatmanın ve askerî hareketin ardındaki stratejik ve ahlaki değerleri de yorumlamaktan geri durmaz. Bu yaklaşım, Selâhaddîn'in başarısını salt askerî başarı olarak değil, İslam dünyasının birliği ve dayanışması açısından değerlendirme imkânı verir.

Kudüs'ün fethi, İbnü'l-Esîr'in metinlerinde Müslümanların moralini yükselten ve Haçlıların psikolojik üstünlüğünü kıran bir dönüm noktası

olarak belirtilmektedir. İbnü'l-Esîr, Selâhaddîn'in askerî dehasının yanı sıra adil yönetimini, disiplinli ordusunu ve diplomatik zekâsını vurgular. Şehirlerin kuşatılmasında gösterdiği sabır ve taktiksel zekâ, Selâhaddîn'i sadece bir asker değil, aynı zamanda bir lider ve ümmetin sembolü hâline getirir. Bu bağlamda Kudüs'ün fethi, İslam dünyasında hem askerî hem de dini anlamda bir güç ve prestij göstergesi olarak değerlendirilir.

Günümüz açısından Kudüs, hem İslam hem de Hristiyan dünyası için sembolik bir öneme sahiptir. Tarihsel ve manevi yönlerin birlikte ele alınması, Selâhaddîn ve Kudüs fethini bugünkü tarihi anlayış açısından da önemli kılmaktadır. İbnü'l-Esîr'in metinleri, sadece geçmişin bir anlatısı değil, aynı zamanda günümüz Müslüman dünyası için bir sembol ve ders kaynağı olmalıdır. Ayrıca İbnü'l-Esîr'in eserleri, tarihsel olayları yorumlarken verdiği manevi değerler ve ahlaki dersler, bugünkü tarihi anlayışın oluşumuna katkıda bulunur.

Sonuç olarak, Selâhaddîn'in Kudüs'ü fethi, İbnü'l-Esîr'in metinlerinde hem tarihî hem de dini-manevi bir zafer olarak konumlandırılmıştır. Kudüs'ün alınması, Müslüman dünyasının birliğini ve dirliğini simgeleyen bir olay olarak aktarılırken, Selâhaddîn'in liderliği, askerî yeteneği ve diplomatik zekâsı öne çıkarılmıştır. Eserin kronolojik anlatımı ve yorumlayıcı yaklaşımı, bugünkü okuyuculara sadece tarihî bilgi sunmakla kalmaz, aynı zamanda Selâhaddîn'in evrensel ve sembolik değerini anlamaya yardımcı olur. İbnü'l-Esîr'in çalışması, Kudüs'ün fethi ve Selâhaddîn'in liderliği bağlamında hem tarihî hem de manevi açıdan önemli bir referans olarak günümüzde de değerini korumaktadır.

Kaynakça / References

- Altuntaş, Hacı Mehmet, “İbnü'l-Esîr'in (1160-1232) *el-Kâmil Fi't-Tarih* Adlı Eserine Göre Haçlı Seferleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Asbridge, Thomas, *The Crusades: The War for the Holy Land*, London: Simon & Schuster, 2010.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî (ö.774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (nşr. 'Abdullâh b. 'Abdî'l-Muhsin et-Turkî), Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbnü'l -Esîr, *el-Kâmil fit -Târîh* çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerâm, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tahkik: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye li't-Tıbâa, 568 Hicrî.
- Özaydın, Abdülkerim, “İbnü'l-Esîr, İzzeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özkan, Mustafa, “İbnü'l-Esîr el-Cezerî'de Târih Metodolojisi,” *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Nesim Doru İstanbul: 2012.
- Runciman, Steven, *A History of the Crusades, Volume II: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100–1187*, Cambridge University Press, 1952.
- Şeşen, Ramazan, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 36.

SEM'ÂNÎ'NİN *EL-ENSÂB'I* İLE İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-LUBÂB'I* ARASINDA METODOLOJİK BİR MUKAYESE: İHTİSAR, TASHİH VE ZEYL MANTIĞI

Emine DEMİL^{1*}

Giriş

Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin *el-Ensâb'ı*, nisbe esaslı kapsamlı bir biyografik bir sözlüktür. Her madde genellikle “... هذه النسبة إلى” ifadesiyle başlar, nisbenin menşei bu bağlamda belde, meslek, kabile veya benzeri aidiyetini izah eder. Akabinde o nisbeyi taşıyan râvîleri kısaca tanıtır. *Kitâbu'l-Ensâb*, alfabetik sırayla düzenlenmiş 5.348 madde ihtiva eder. Her maddenin girişte, nisbenin telaffuzuna ve manasına yer verilip ilgili râvînin tam adı, hocaları, öğrencileri, ilmi faaliyetleri ve ölüm tarihine dair malumat sunulur. Bu yönüyle *el-Ensâb*, geniş bir biyografik eser mahiyetindedir ve Doğu İslâm dünyasındaki farklı ekollerden âlimleri bir araya getiren kapsayıcı bir eser niteliği taşımaktadır. Eserdeki her maddede, ilgili nisbenin kaynağı ve o nisbeyle anılan önemli râvîler standart bir şekilde kaydedilir. Bu bağlamda “السَّحُولِي: هذه النسبة إلى” gibi menşe bilgisi, akabinde “...بحير بن سعد السحولي” şeklinde râvî zikredilir.² Bu şablon, *el-Ensâb'ı* kendi türünün temel kaynaklarından birisi yaparken³, aynı zamanda mukayeseli çalışmalar için teknik bir eşleştirme imkânı sunar.

İzzeddin İbnü'l-Esir'in *el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb'ı* ise Sem'ânî'nin eserine dayanılarak kaleme alınmış bir ihtisâr ve tashih çalışmasıdır. Müellif, eserin hem başında hem de sonunda amacını “*Kitâbü'l-ensâb'dan arındırmak istediğimiz öz budur... ve ben bu kadarıyla yetindim, şart koştuğumuz üzere*” şeklinde izah eder.⁴ Nitekim *el-Lubâb*, *el-Ensâb'daki* maddeleri büyük ölçüde derleyip özetler, fakat hatalı veya eksik gördüğü hususları da müellifin birinci tekil şahıs ifadeleriyle düzeltir veya tamamlar. İbnü'l-Esir, pek çok maddede “...قال السمعاني”

1 Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/ Hadis, eminedemi@nevsehir.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5966-4651>, Türkiye/ Nevşehir.

2 Ebû Saîd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 3/228.

3 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/261.

4 Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 3/423.

diyerek Sem'ânî'nin görüşünü nakleder, akabinde "قلت" ifadesiyle kendi yorumunu veya düzeltmesini ilave eder.⁵ Bu bağlamda herhangi bir nisbe maddesinde Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ı birincil kaynak, İbnü'l-Esîr'in *el-Lubâb*'ı ise tenkitçi/özet olarak ikincil kaynak mahiyetindedir ve iki metin maddeler esas alınmak suretiyle birebir eşleştirilip mukayese edilebilir.

Çalışmamızın ana temasını, metinler arası ilişki çerçevesinde, *el-Ensâb* ve *el-Lubâb* adlı eserler arasındaki ilişkinin niteliğinin ihtisâr, ictibâs, ilâve, hazif ve tashih bağlamında tespit edilmesi teşkil etmektedir. *el-Ensâb*'daki "هذه النسبة إلى..." menşe cümlesi → örnek şahıs listesi" şeklindeki sabit madde şablonu her başlıkta tekrar ettiği için mukayese için imkân sunmaktadır. Bu bağlamda "السَّحُولِي" örneğinde bu açılış kalıbı ve hemen ardından gelen örnek râvî, *el-Lubâb*'daki karşılığıyla kolaylıkla mukayese edilebilir mahiyettedir.⁶ Çalışmada ayrıca, literatürdeki boşluğu, *el-Ensâb-el-Lubâb* ilişkisini madde-içi sabit ifadeler ve metinler arası atıflar üzerinden detaylandırıp kategorize ederek doldurmak amaçlanmaktadır.

1. Sem'ânî'nin Hayatı

Sem'ânî, 21 Şâban 506 (10 Şubat 1113) yılında Merv'de dünyaya gelmiştir. Bundan dolayı Mervezî, Temîm kabilesinden olması dolayısıyla Temîmî, Horasan bölgesine nisbetle Horasânî nisbesiyle anılmıştır. Atalarından Sem'ân'a nisbetle ise Sem'ânî nisbesiyle meşhur olmuştur. Babası Muhammed b. Mansûr, Horasan'ın önde gelen âlimlerinden birisi idi. Henüz 4 yaşındayken babasıyla birlikte Nişâbü'r'a Abdülgaaffâr b. Muhammed eş-Şîrûyî ve Ubeyd b. Muhammed el-Kuşeyrî gibi âlimlerin ders halkalarına iştirak etmiştir. Aynı yıl içinde ölen babasının vasiyeti üzerine öğrenimiyle amcaları Hasan b. Mansûr ve Ahmed b. Mansûr ilgilenmiştir. İlk olarak İbrâhîm b. Ahmed el-Mervezî'den ilim tahsil etmiş, çeşitli ilim halkalarına iştirak etmiştir. 23 yaşından itibaren uzun ilmî yolculularına başlamıştır. 529 /1135 yılında başlayıp altı yıl süren ilk ilmî yolculuğu esnasında Horasan, Irak, Suriye ve Hicaz bölgelerine gitmiştir. 532 - 537/1138-1142 yılları arasında Bağdat'ta kalmıştır. 540-546 (1145-1151) yılları arasında Oğlu Abdürrahîm es-Sem'ânî'nin de iştirak ettiği ikinci ilmî yolculuğunu Nişâbü'r, Herat, Belh ve Nesâ gibi ilim merkezlerine yapmıştır. 549 (1154) yılındaki üçüncü ilmî yolculuğunda ise Hârizm, Semerkant, Buhârâ ve Nesef başta olmak üzere Mâverâünnehir bölgesindeki ilim merkezlerine gitmiştir. Onun yüz civarında ilim

5 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/135.

6 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/228; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/106.

merkezin gittiği ve görüştüğü hoca sayısının 7000'e ulaştığı rivâyet edilmektedir. Kendilerinden istifade ettiği hocaları arasında Muhammed b. Fazl el-Furâvî, Temîm b. Ebû Saîd el-Cürçânî, Hibetullâh b. Sehl el-Bistâmî yer almaktadır. Çoğu İsfahanlı ve Nişâburlu 80 civarında kadın âlimden de ilim tahsil ettiği nakledilmektedir. 552 (1157) yılında tamamladığı son ilmî yolculuğunun akabinde Merv'e yerleşen Sem'ânî, vefatına kadar Nizâmîye ve Amîdiye medreselerinde dersler vermiş ve eserler te'lîf etmiştir. O, 1 Rebîulevvel 562 (26 Aralık 1166) yılında vefat etmiştir.⁷

Hadis ilminde "İmam, sika, hâfız, hüccet" şeklindeki sıfatlarla güvenilir bir râvî oluşuna işaret edilen Sem'ânî aynı zamanda Şâfiî bir fakih olarak da tanınmaktadır. Üstün ilmî birikimi dolayısıyla akranları ve hocalarını dahi kendisinden rivâyet nakletmişlerdir. İbn Asâkir, onu "Horasan bölgesinin üstadı", Zehebî, "Horasan'ın muhaddisi", Sübkî, "Şark'ın muhaddisi" şeklinde nitelendirmiştir.⁸

2. İbnü'l-Esîr'in Hayatı

4 Cemâziyelevvel 555 yılında (12 Mayıs 1160) Cezîre-i İbn Ömer olarak tanınan Cizre'de dünyaya gelmiştir. Bundan dolayı Cezerî nisbesiyle tanınmış, babasının lakabının Esîrüddin olması dolayısıyla da İbnü'l-Esîr künyesiyle meşhur olmuştur. İlk İslâm fetihleri esnasında Irak'a gelen ve 4. yüzyılda Şehrior'dan Büveyhî Hükümdarı Adudüdevle'nin baskısı dolayısıyla Cizre'ye yerleşen Bekir b. Vâil kabilesinin Şeybanoğulları kolundan bir aileye mensuptur. Ebu'l-Kerem Esîrüddîn, İbnü'l-Esîr lakaplarıyla tanınan oğulları Mecdüddin, İzzeddin ve Ziyâeddin'in öğrenimleriyle yakından ilgilenmiştir. Üç oğlu dönemin en önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etmişlerdir. İzzeddin İbnü'l-Esîr 21 yaşındayken hacca gitmiş, Haremeyn'de bazı âlimlerden hadis tahsil etmiştir. Hac dönüşü Bağdat'a gelmiş, burada Şâfiî fakihi Şeyh Ebu'l-Kâsım Yaîş'in ve hadis âlimi İbn Sükeyne'nin ders halkalarına iştirak etmiştir. Babası Esîrüddin çocuklarının tahsili dolayısıyla 579 (1183) yılında Cizre'den ayrılmış, o dönemin önde gelen ilim ve kültür merkezlerinden birisi olan Musul'a yerleşmiştir. İzzeddin İbnü'l-Esîr burada Ebu'l-Fazl Abdullâh et-Tûsî'den, Ebu'l-Ferec Yahyâ es-Sekafî'den, Ebû Mansûr Müslim es-Sîhî'den ve İbn Şebbe en-Nahvî el-Mukrî'den ilim tahsil etmiştir. Ayrıca Ebu Muhammed Abdullâh et-Tikrîti, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Efdalüzzaman, Cemaleddin Ebu Ali el-Hamevî, Ebu'l-Ferec Abdulmün'im

7 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Haydarâbâd: y.y., 1377-1377/1955-1958, 4/1316-1319.

8 Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife: ts.), 7/180-185.

el-Harrânî, Ebu Hafs Ömer el-Bağdadî, Abdulmuhsin el-Hatîb et-Tûsî ve Kadî İbn Ganâim el-Halebî gibi hocalardan da istifade etmiştir. Musul atabeginin elçisi sıfatıyla Bağdat, Dımaşk, Haleb ve Kudüs'e gitmiş, buralarda birçok fakih, kurrâ, muhaddis ve nahiv âliminden ilim tahsil etmiştir. Bu bağlamda birkaç defa Bağdat'a gittiğinde Abdülmün'im b. Küleyb gibi âlimlerden, kütüphanelerdeki eserlerden ve temin edebildiği resmî belgelerden faydalanmıştır.⁹

Kudüs'ün fethinden sonra 584 (1188) yılında Dımaşk'ta Selâhad-dîn-i Eyyûbî ile görüşen, akabinde hükümdarın Antakya Prinkepsliği'ne karşı düzenlediği sefere Musul askerlerinin yanında tarihçi olarak katılan İzzeddin İbnü'l-Esîr, daha sonra Musul'a dönmüş, ölünceye kadar Atabeg Bedreddin Lü'lü'nün himâyesinde yaşamını sürdürmüştür. 603 (1207) yılında tekrar hacca, 626 (1229) yılında Haleb'e gitmiştir. İbn Hallikân, İbnü'l-Esîr'in, Halep ziyaretinde saygın bir konuk olarak el-Melikü'l-Azîz'in atabegî Şehâbeddin Tuğrul tarafından saygın bir misafir olarak ağırlandığını kaydetmiştir ve onu mütevazi, ahlâk ve fazilet abidesi bir âlim olarak tanıtmıştır. Onun ilminden bizzat istifade ettiğini kaydetmiştir. İzzeddin İbnü'l-Esîr 627 (1230) yılında tekrar Dımaşk'a gitmiştir. Orada Müsnidüşşâm Kâsım b. Sasrâ ve Zeynülümenâ b. Asâkir'den semâ yoluyla hadis almıştır. Ömrünün son yıllarında kendisini hadis ilmine vakfederek ilerlemiş yaşına rağmen bu alanda öğrenci yetiştirmiş, bilhassa sahâbe biyografilerine ve hâdis râvîlerinin nisbelerine dair eserler te'lif etmiştir. İzzeddin İbnü'l-Esîr 25 Şabân 630 (6 Haziran 1233) yılında Musul'da vefat etmiştir.¹⁰

el-Kâmil fi't-târîh adlı eseriyle temayüz etmiş olan İzzeddin İbnü'l-Esîr, aynı zamanda hadiste hafızlık deresine ulaşmış, usûl-i hadis, siyer, edebiyat, ensâb ilmi ve eyyyâmü'l-Arab ilimlerinin önde gelen âlimlerinden birisidir. O, rivâyetleri tahlil ederken oldukça ihtiyatlı davranmış, haberleri tenkit süzgecinden geçirdikten sonra kullanmış ve sadece güvenilir kaynaklara başvurmasıyla temayüz etmiştir.¹¹

3. Amaç, Yapı, Üslup Bakımından Sem'ânî'nin el-Ensâb Adlı Eseri

Sem'ânî'nin te'lif ettiği en meşhur eserdir. Eser, 550/1155 yılında Semerkan'ta yazılmaya başlanmış, kabilelerin nesebinin yanı sıra şehir,

9 Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/26-27.

10 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'Risâle, 1401-1405/1981-1985), 22/353-356; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: y.y., 1968-1972), 3/349; Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", 21/26-27.

11 Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", 21/26-27.

belde, ülke, mezhep ve meslek gibi mensubiyetler esas alınarak ansiklopedik bir tarzda hazırlanmıştır. Eserde 5.348 nisbe alfabetik olarak sıralanmıştır. İzzeddin İbnü'l-Esîr *el-Ensâb'ı el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb* adıyla ihtisâr etmiş, Süyûtî de İbnü'l-Esîr'in çalışmasını *Lübbü'l-lübâb fî tahrîri'l-ensâb* adıyla özetlemiştir.¹²

Sem'ânî'nin *el-Ensâb* adlı eseri, nisbe sözlüğü/terâcim türünün başat kaynaklarından. Müellif eserin girişinde, kitabını rihleleri esnasında derlediğini ve her nisbenin esasını kabile, baba, velâ (mevla ilişkisi), belde/şehir, köy, ata lakabı, meslek veya lakaptan birisinin teşkil ettiğini belirtir.¹³ Sem'ânî *el-Ensâb'ı* İslâm toplumundaki nisbe çeşitlerini derlemek ve bunu sonraki nesillere aktarmak amacıyla kaleme almıştır.¹⁴ O, talebelik yıllarından itibaren hocalarının isnadlı rivayetlerini eserinde bir araya getirmiş, fakat eser büyüdükçe bunların isnad kısımlarını çıkarmış ve ilk harf, ikinci harf ve üçüncü harfe göre alfabetik bir düzen kurmuştur.¹⁵ Hatta bu düzende elif harfini medli veya medsiz oluşuna göre ayırma gibi teknik kuralları da uygulamıştır. Bu yöntem, eserini kullanan fukaha ve hadis huffâzının kolay ezber yapmasını sağlama amacı taşımıştır.¹⁶

Her madde sabit bir üslupla menşe bilgisini ve ilgili râvîleri içermesi dolayısıyla eser içindeki metodolojik tutarlılık oldukça güçlüdür. *el-Ensâb'ın* en önde gelen metotlarından birisi “... هذه النسبة إلى” kalıbının her maddede yinelenmesidir.¹⁷ Bu ifadenin devamında nisbenin menşei belirginleştirilir. Menşe genellikle köy, şehir ve bölge gibi bir coğrafi yer, bir kabile veya bir meslek olabilir. Bu bağlamda “... هذه النسبة إلى نجران،” ifadesinde Necrân'ın, Yemen taraflarında bir belde olduğunu vurgulanır.¹⁸ Bir diğerinde “... هذه النسبة إلى تميم، وهي قبيلة مشهورة” diyerek Temîm'in bir kabile olduğu belirtilir. Bu tanım ifadesinden sonra “... منها فلان بن فلان” ya da doğrudan râvî adları zikredilir. Bu çerçevede o nisbe ile meşhur olmuş bir veya birkaç râvînin adları ve onların rivayet zincirlerine dair kısa malumatlar sunulur. “... يروي عن فلان، روى عنه فلان” kalıbıyla bu râvîlerin hadis rivayeti bağlamındaki konumuna değinilir. Meselâ السَّحُولِي maddesinde menşe cümlesinden sonra “بحرين سعد ... السَّحُولِي؛ يروي عن عبد الرحمن بن عمر... روى عنه فلان” şeklinde devam edilecek, Bahîr b. Sa'd'ın hangi âlimden rivayette bulunduğu ve ondan kimin

12 Mehmet Efendioğlu, “Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/461-462.

13 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/18.

14 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/18.

15 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/18.

16 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/18.

17 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/228.

18 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/461.

rivayet aldığı nakledilir.¹⁹ Yine الكُفَيْنِي maddesinde, tanım cümlesini takiben الحاكم الإمام أبو محمد عبد الله بن محمد الكفيني، سمع أبا بكر محمد بن أحمد "الكرميني" şeklinde, Küfeynli Abdullah'ın hocası ve öğrencileri aktarılır.²⁰ Bu örnekler, el-*Ensâb*'daki maddelerinin yapı taşlarını ve menşe tanımını, nisbeyi taşıyan önemli râvîler ve onların rivayet veya biyografilerine dair malumatlar şeklinde üçlü esasını yansıtmaları bakımından oldukça mühimdir. Her madde, nisbenin doğru telaffuz ve türetiliş bilgisini ve o nisbe ile anılan şahısların temel biyografilerini muntazam olarak ihtiva eder. Bununla birlikte eserde zaman zaman "لعله" gibi ifadelerle yer verilir ki bunlar, müellifin bazı menşe tayinlerinde ihtiyatlı bir tutum sergilediğini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir.²¹ Bu tür tereddüt ifadeleri, esasında müellifin kesin bilgi hususundaki tutarlılığını ve kaynak sınırlılığını açıkça ortaya koyar.

Sem'ânî'nin dilinde, bilhassa menşei tanımlarken kullandığı ifadeler kayda değerdir. "قرية"، "بلدة"، "موضع"، "أرض"، "حي" şeklindeki sözcükler nisbenin bir yerleşim birimine dayandığını; "بطن"، "قبيلة" şeklindeki sözcükler kabilevi bir aidiyeti; "صناعة"، "حرفة" şeklindeki sözcükler mesleki bir nisbeyi gösterir. Sem'ânî genellikle bu kelimeleri kullanarak nisbenin ne tür bir aidiyet olduğunu izah eder. Ardından "فيما أظن"، "على ما قيل" gibi ifadelerle kendisinin de rivayetleri derlerken bazı menşe bilgilerinde tahmin yürüttüğüne veya bu hususta farklı görüşler olduğuna dikkat çeker. Örneğin "فيما أظن باليمن" diyerek kendi zannına göre Yemen'de olduğunu aktarır.²² Yine bazı maddelerde "قلت:..." diye kendi yorumunu parantez içinde kaydeder. Bu bağlamda "بغلاني" maddesinde "قلت: وظني أنه البعلاني" diyerek aslında nisbenin "Bel'ânî" olabileceğini ifade eder.²³

Sem'ânî'nin terminolojisinde rivayet zincirlerini özetlemek için yaygın olarak "روى عن"، "سمع" ve "يروي عنه" fiilleri kullanılır. Bu fiiller, o şahsın hadis ilmindeki konumunu özetler mahiyettedir. Bazen de "ثقة"، "ضعيف" gibi cerh-ta'dil tabirleriyle o râvî hakkında hadis âlimlerinin ifadelerine kısaca değinilir. Fakat el-*Ensâb*, esasen bir biyografik sözlük hüviyetinde olduğu için bu tür değerlendirmeler çok detaylı değildir. Genellikle başka eserlerde yer almış bilgilere kısaca atıf yapılır. Sem'ânî, müellif beyanından da anlaşılacağı üzere, nisbenin türüne göre farklı bilgileri önceler. Eğer nisbe bir yer ise, o yerin coğrafi konumu ve önemi vurgulanır. Bu bağlamda هذه النسبة إلى الثغور maddesinde "الثغري" diyerek

19 Sem'ânî, el-*Ensâb*, 3/228.

20 Sem'ânî, el-*Ensâb*, 5/84.

21 Sem'ânî, el-*Ensâb*, 3/228.

22 Sem'ânî, el-*Ensâb*, 3/228.

23 Sem'ânî, el-*Ensâb*, 1/376.

doğrudan Anadolu'daki bir bölgeye işaret eder. Eğer nisbe bir kabile ise, kabile veya kol adı belirtilip soyağacındaki yerine değinilir. Örneğin *هذه النسبة إلى بكر بن وائل* "bunun bu nisbesi Bekir bin Vail'e aittir" şeklinde nesebi belirtilir. Eğer nisbe bir meslek veya lakap ise, o mesleğin ne olduğu açıklanır. Mesela *وهو الذي يقصر الثياب* "o, kıyafetleri kısaltan" ifadesiyle "elbiseleri ağartan/dokuyan kişi" diye tanım yapılır.²⁴ Bu tanımdan sonra mutlaka örnek râvîler kaydedilir. Bu râvîler, genelde o nisbe ile maruftur. Akabinde o râvîlerin rivâyet ağı hususunda malumat sunulur.

4. Amaç, Yapı ve Üslup Bakımından İbnü'l-Esîr'in el-Lubâb Adlı Eseri

İbnü'l-Esîr'in *el-Lubâb* adlı eseri, Sem'ânî'nin nisbeleri esas alarak yazdığı Kitâbu'l-Ensâb'ın, büyük bir itina ile gözden geçirilip hataları düzeltilerek ve eksikleri tamamlanarak telif edilmiş bir ihtisarıdır. İbnü'l-Esîr senedleri kısaltmak ve tekrarları çıkartmak suretiyle eseri daha kullanışlı hâle getirmiştir. İbn Hallikân'ın, kendi zamanında çok yaygın olarak kullanıldığını belirttiği eser, İslâm toplumunun sosyal yapısı hususunda da zengin bir içeriğe sahiptir.²⁵ İbnü'l-Esîr, eserin son cümlelerinde *el-Ensâb*'dan "istediğimiz şekilde ıslah ettiğimiz (tehzîb) kısım budur" diyerek çalışmasının esasını açıklar ve "فاقتصرت على هذا" ifadesiyle de bilerek metni sınırladığını belirtir.²⁶ Akabinde *el-Ensâb*'a bir zeyl kitap yazma maksadından bahseder.²⁷

el-Lubâb'daki maddeler de büyük ölçüde Sem'ânî'nin belirlediği kablâla, bu bağlamda "هذه النسبة إلى ..." diyerek başlar ve nisbenin menşei kısıca açıklar. Fakat İbnü'l-Esîr çoğu zaman Sem'ânî'nin uzun açıklamalarını ihtisar ederek sunar. Bu bağlamda "السدوسي" maddesinde Sem'ânî, Kelb kabilesinin es-Sedûsî kolundan bahsedip birçok şahıs zikrederken; İbnü'l-Esîr aynı maddeyi "هذه النسبة إلى سدوس... ينسب إليه خلق كثير من العلماء" şeklinde özetler.²⁸ Burada görüldüğü gibi, ayrıntılı bir liste vermekten ziyade "onun nisbesine sahip birçok âlim vardır" diyerek genel bir ifade kullanır. Benzer şekilde *الدَّوغي* gibi bir lakap/meslek nisbesi olan maddelerde de birkaç isimle yetinir ve maddeyi kısaca açıklar.²⁹ Bununla birlikte, İbnü'l-Esîr gerektiğinde Sem'ânî'nin eksik olduğunu düşündüğü veya tereddüt ettiği yerlere müdahale eder. Örneğin "الفصاري" maddesinde, Sem'ânî'nin "kumaş ağartmacılığı" açıklamasını aynen

24 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/508.

25 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/349; Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", 21/27.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/423.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/423.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/109.

29 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/513.

aktardıktan sonra “وهي أيضًا نسبة إلى سكة القصارين بمرؤ” diyerek *el-Ensâb*’da olmayan ikinci bir menşe’ bilgisini ekler.³⁰ Bu, *el-Lubâb*’ın özet bir metin olmasına rağmen müellifinin eseri genişlettiğini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda müellif, çoğu yerde özü alıp detayı atarken, kimi yerde de yeni bir rivayet eklemek suretiyle maddeyi zenginleştirir. *el-Lubâb*’ın dil ve üslubundaki en belirgin fark, müellifin metnin bir parçasını teşkil etmesidir. İbnü’l-Esîr, Sem’ânî gibi bir üçüncü şahıs anlatımıyla iktifa etmez. Doğrudan doğruya “قلت” diyerek araya girip yorum yapar. Bu yorumların mahiyetini incelediğimizde birkaç farklı husus göze çarpar. Eğer bir tashih söz konusuysa, *el-Lubâb*’ta genellikle “قلت... ليس كذلك” veya “...الصحيح” gibi ifadeler yer alır. Örneğin “الصحيح دولا ب بفتح الدال، ولكن الناس يضمونها” diyerek telaffuz hatasını düzeltir.³¹ Bu, doğrudan okunuşun düzeltilmesidir ve *el-Ensâb*’da olmayan bir ilâvedir. Eğer bir özetleme kararı vurgulanacaksa, müellif eserin sonunda yaptığı gibi “اقتصرت على هذا القدر... حسبما شرطنا” ifadesine yer verir.³² Maddelerin içinde ise bu özetleme tavrı, yukarıda değinildiği gibi “ينسب إليه...” “فيه جماعة” gibi ifadelerle de belirginleşir. Eğer ilâve/ziyade yapıyorsa, bunu da açıkça “قلت فاته...” diyerek belirtir. Bu ifade, “müellif şunu anmayı unuttu, ben ekliyorum” manasındadır. Örneğin “الجرادي” maddesinde Sem’ânî’nin zikretmediği bir alt nesebi “قلت فاته النسبة إلى بطن من بني تميم” diyerek ilave eder.³³ Yine aynı sayfada “قلت فاته ذكر كليب بن قيس” diyerek atlanmış bir ismi ekler.³⁴ Bu husus, *el-Lubâb*’ın nesebe dair malumatlara orijinal katkı sunduğunu göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir.

İbnü’l-Esîr, menşe bilgilerini genişletirken bilhassa coğrafi veya nesebî alternatifleri eklemeye ihtimam gösterir. Bu bağlamda “الرَّبَضِي” maddesinde, Sem’ânî’nin sadece bir mahalle manasıyla verdiği nisbeye, Kurtuba’da “er-Rabad” adlı semte nisbetle anılan bir vakayı ilâve eder.³⁵ Kabile nisbesinde, Sem’ânî’nin belki genel bıraktığı bir yerde, “falanca kabile kolu” bilgisini ekleyebilir. Yukarıda örnek verilen “الكَلْبِي” maddesinde İbnü’l-Esîr, Yemen kolunu zikrettikten sonra “ومنها إلى كلب بن وبرة” diyerek başka bir silsileyi de dâhil eder.³⁶ Meslek ve mahalle nisbelerinde de başka bir malumata da yer verir. Bu bağlamda Merv şehrindeki “Kassârîn Sokağı” bilgisini eklemek suretiyle menşe bilgisini

30 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/39.

31 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/515.

32 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/423.

33 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/268.

34 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/268.

35 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/15.

36 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/104.

zenginleştirir.³⁷ Kısaltma hususundaki tutumuna baktığımızda ise, İbnü'l-Esîr bilhassa tekrarları ve uzun rivayet zincirlerini çıkarır. Aynı ismin farklı yazılışları veya varyantları varsa, bunları birleştirir. Bazı maddelerde “هي الأولى بعينها” diyerek mükerrer bir maddeyi tekrar etmesizin kaydeder.³⁸ Bu sayede eserde gereksiz tekrarlar azaltılmış olur.

el-Lubâb sadece Sem‘ânî’nin *el-Ensâb*’ındaki malumatı aktarmakla kalmaz, aynı zamanda onun eserini adeta dipnotlarla zenginleştiren bir ikinci eser hüviyeti taşır. Bu özellik, literatürde *el-Lubâb*’ın “tehzîb” olarak anılmasını desteklerken, esasında onun eleştirel bir ihtisar olduğunu da gösterir. Sonuç itibarıyla *el-Lubâb*, *el-Ensâb*’daki nisbe menşei ve temel râvî bilgileri şeklindeki esas yapıyı koruyan, bunu yaparken metni kısaltan, fakat bazı yerlerde düzeltme ve eklemelerle *el-Ensâb*’ı adeta tahkik eden bir eser hüviyetindedir.

5. Klasik literatürde *el-Ensâb-el-Lubâb* Adlı Eserler Arasındaki Etkileşim

Sem‘ânî ve İbnü'l-Esîr’in eserleri arasındaki ilişki, 12. ve 13. yüzyıl İslâm ilim geleneğindeki devamlılık ve yenilik unsurlarını yansıtır. Sem‘ânî’nin ansiklopedik çalışması, çağının bir doruk noktasıdır ve kendisinden önceki İbn ‘Abdülber en-Nemerî’nin (ö. 463/1071) *el-İntikâ’sı*, İbn Makûlâ’nın (ö. 475/1082’den sonra) *İkmâl*’i gibi benzer eserlerin üzerine pek çok yenilik getirmiştir. İbnü'l-Esîr ise Sem‘ânî’nin eserini esas alarak, onu sistematize eden ve kısmen eleştiren bir ikinci adımı temsil eder. Bu yönüyle *el-Lubâb*, İslâm literatüründe sıkça görülen telhis geleneğinin tipik bir örneğini teşkil eder. Bununla birlikte büyük bir eseri özetlerken gerekli görülen hususlarda açıklama ve düzeltmeler yaparak sonraki nesle hem önceki bilginin özünü hem de o özü daha iyi anlama vasıtalarını birlikte sunar.

Bu bağlamda İbnü'l-Esîr’in *el-Lubâb* adlı eseri, *el-Ensâb*’ın bir özeti mahiyetindedir. Müellifin bizatihi kendisi de eserin sonunda *el-Ensâb*’dan seçerek eserini derlediğini, kapsamını daralttığını ve yöntemini “حسبما شرطنا” ifadesiyle belirtir.³⁹ İbnü'l-Esîr, Sem‘ânî’nin uzun liste veya detaylarını kısaltır. Bunun tipik bir örneği, “السّدوسي” maddesinde Sem‘ânî’nin “سدوس بن شيان” üzerinden birçok ismi sıralamasına karşın, İbnü'l-Esîr’in “ينسب إليه خلق كثير من العلماء” diyerek hepsini tek cümlede özetlemesidir.⁴⁰ Yine “الكفّيني” örneğinde, Sem‘ânî’nin verdiği rivayet de-

37 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/39.

38 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/423.

39 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/423.

40 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/109.

tayları *el-Lubâb*'da kısaltılmış, yalnızca "...ve ondan filanca rivayet etti" şeklinde kısa bir malumatla yetinilmiştir.⁴¹ Müellif bu yaklaşımını eser sonunda teorik olarak da açıklamıştır. "فاقتصرت على هذا القدر ... حسيما" diyerek *el-Ensâb*'dan bilinçli bir seçme yaptığını belirtmiştir. Fakat literatürdeki bu salt özet niteliği tam olarak eserin mahiyetini yansıtmaz. Zira *el-Lubâb* aynı zamanda *el-Ensâb*'a dair tenkit ve tekâmül unsurlarını da ihtiva eder. İbnü'l-Esîr, eserin başlarında "ولولا ما شرطنا أننا..." diyerek Sem'ânî'nin tercüme-i halleri/biyografileri üzerinde belirli bir müdahale sınırının tespitinin zaruretine işaret eder.⁴² Bu, müellifin ihtisâr yaparken dahi *el-Ensâb*'ın içerdiği hiçbir maddeyi tamamen dışarıda bırakmamaya özen gösterdiğini ifade eder. Esasında İbnü'l-Esîr'in "...قلت فاته..." ifadesiyle yaptığı ilaveler, *el-Lubâb*'ın aynı zamanda bir zeyl hüviyetinde olduğunu da gösterir.⁴³

İktibas, *el-Lübâb*'da "قال/ذكر السمعي" şeklinde Sem'ânî'nin lafzını naklettiği yerlerde görülür. Bu bağlamda "القَصَّاري" maddesinde "قال" ifadesi bariz bir iktibas örneğini teşkil etmektedir.⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Ensâb*'ın otoritesine vurgu yapma temayülündedir. Bu bağlamda "...قال السمعي" ifadesine yer verir. İncelediğimiz maddelerden "القَصَّاري" de bu husus belirgindir: Sem'ânî'nin "ظني أنه" ifadesi *el-Lubâb*'da aynen aktarılmıştır.⁴⁵

İhtisâr ise *el-Lubâb*'ın en temel karakteristiğidir. Nitekim eserin adı olan "*Lubâb*" (öz) da bu hususu ima eder. İhtisâr etme, müellifin "فاقتصرت على هذا القدر" ifadesinde ve maddelerde uzun liste vermek yerine "...ينسب إليه خلق كثير" gibi toplu ifadelerinde tezahür etmektedir.⁴⁶ Böylece *el-Lubâb*, *el-Ensâb*'ın hacmini yaklaşık üçte birine indirmiştir. Nitekim *el-Ensâb* beş binden fazla madde ihtiva ederken *el-Lubâb* iki bin civarı madde içerir. Tehzîb/İslah ederek derleme, müellifin amacını tarif eden "...هذا ما أردنا تهذيبه من كتاب النسب" cümlesiyle teorik çerçevesini bulur.⁴⁷

İbnü'l-Esîr ayrıca, Sem'ânî'nin yanlış olduğunu düşündüğü noktaları düzeltir veya daha doğru bir rivayeti belirtir. Tashîh, "ليس كذلك" gibi ibarelerle somutlaşır. Bu bağlamda "الثوري" nisbesinde İbnü'l-Esîr, Sem'ânî'nin iki farklı "ثور" u karıştırdığını belirterek "وقد خلط... وليس"

41 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/103.

42 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/136.

43 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/268.

44 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/39.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/39.

46 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/423; 2/109.

47 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/423.

”الكذالك... فهذا تناقض ظاهر“ diyerek açıkça bir tashîh yapar.⁴⁸ Ayrıca ”البكيلي“ maddesinde, Sem‘ânî’nin bir kabile mensubiyetini farklı yorumlamasına karşılık İbnü'l-Esîr ”قلت... وليس كذلك“ diyerek doğrusunu açıklar.⁴⁹ Ayrıca ”وهم“ sözcüğü de sık sık tekrarlanır. İbnü'l-Esîr *el-Lubâb*’da bazen Sem‘ânî veya başkasının bir yanılışına ”وهم فلان“ diyerek işaret eder. Tashih örnekleri sadece nisbenin menşei hususunda değil, bazen şahısların birbiriyle karıştırılması, müteaddit şahısların tek zannedilmesi hususunda da görülür. İbnü'l-Esîr, ”الثوري“ maddesinde biri kabile ismi, diğeri şahıs lakabı ayırarak bu tür hataları düzeltmiştir.⁵⁰ Tashih, daha az sıklıkta olsa da büyük önem arz eder. İbnü'l-Esîr, her maddede Sem‘ânî’yi tenkit etmez, fakat eleştirdiğinde bunu açıkça yapar. Örneğin ”البكيلي“ maddesinde Sem‘ânî’nin ”Bekîl“ kabilesiyle ilgili tereddüdüne karşı keskin bir düzeltme yapmıştır.⁵¹ Yine ”الثوري“ maddelerinde, Sem‘ânî’nin gözünden kaçan bir çelişkiyi tespit ederek bunu uzun cümlelerle ele almıştır.⁵²

Bu düzeltmelerin, genellikle Sem‘ânî’nin çağdaşı İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi başka âlimlerin görüşlerine dayandığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Esîr, Sem‘ânî’nin aksini söylediği bir hususta eğer güvenilir bir kaynağın farklı bir beyanı varsa onu tercih eder. Bu açıdan bakıldığında *el-Lubâb*, *el-Ensâb*’ın tenkitli neşri mahiyetindedir. Sem‘ânî’nin *Ensâb*’ının kendi döneminde bazı eleştiriler aldığı, bu bağlamda İbnü'l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) onu eleştirdiği bilinmektedir. İbnü'l-Esîr de kısmen bu eleştirel geleneği devam ettirmiş görünmektedir.

İbnü'l-Esîr *el-Lubâb*’da, Sem‘ânî’nin eksik bıraktığı veya haberdar olmadığı bazı bilgileri ekler. Bunu açıkça ”فاته“ ifadesiyle yapar. Bu bağlamda ”قلت فاته النسبة إلى بطن من بني تميم“ diyerek Sem‘ânî’nin atladığı bir neseb bağlantısını ekler.⁵³ Aynı sayfada ”قلت فاته ذكر كليب بن قيس“ diyerek de Sem‘ânî’nin bahsetmediği bir şahsı ilave eder.⁵⁴ Benzer şekilde ”الرّبي“ maddesine Endülüs’teki Rabaz mahallesini ve orada vuku bulan olayı eklemesi; *القَصَّاري* maddesinde Merv’deki Kassârîn sokağını eklemesi yine ziyade kapsamındadır.⁵⁵ Bu tür ilaveler, *el-Lubâb*’ın *el-Ensâb*’ı özetlemekle kalmadığını, eserin bir zeyl mahiyeti taşıdığını göstermektedir. Bununla birlikte ziyade,

48 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/244.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/170.

50 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/244.

51 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/170.

52 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/244.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/268.

54 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/268.

55 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/15; 3/39.

el-Lubâb'ın özgün katkılarını yansıtır. Bu katkılar, incelediğimiz örneklerde bilhassa coğrafi ve nesebî alanlarda ortaya çıkar. “الرَّضِي” madde-sine Kurtuba bilgisinin eklenmesi, “الجرادي” maddesine Temîm kolunun ve bir şahsın eklenmesi, “الجرادي” maddesine Merv bilgisinin eklenmesi bu kabildendir. Bu ilaveler, Sem'ânî'nin bilmediği veya o esnada erişemediği malumatlar olabilir. İbnü'l-Esîr, *el-Sem'ânî*'den yarım asır kadar sonra yaşamıştır ve muhtemelen yeni kaynaklar, yeni rivayetler eline geçmiştir. Bunları da ilave ederek ensâb malzemesini yeniden şekillendirmiştir. Daha sonra da Suyûtî, *el-Lubâb*'ı 15. yüzyılda tekrar gözden geçirip *Lubbü'l-Lubâb*'ı telif ederken hem *el-Ensâb*'ı hem *el-Lubâb*'ı kullanmış ve kendi zamanına kadar bazı eklemeler yapmıştır.

Yukarıdaki etkileşim türleri çoğu zaman tek bir madde içerisinde bir arada da görülebilir. Örneğin “القَصَّارِي” maddesinde önce iktibas “وهي أيضًا نسبة...” vardır, hemen ardından ziyade (“قال السمعاني ظني أنه إلى...”) gelmiştir.⁵⁶ Yine “السَّحُولِي” maddesinde *el-Lubâb*, Sem'ânî'nin tereddütlü ifadesini iktibas yoluyla alır (“فيما يظن السمعاني”) ve ardından detayları ihtisar eder.⁵⁷ Dolayısıyla bir *el-Lubâb* maddesi, birden fazla kategoriye giren cümleleri barındırabilir.

6. Klasik literatürde *el-Ensâb* - *el-Lubâb* Adlı Eserlerin Mukayesesi

el-Ensâb ve *el-Lubâb*, aynı türün eserleri olsa da dil ve üslup bakımından birbirlerinden ayrıştıkları hususlar vardır. Sem'ânî'nin dilinde tekrarlayan formüller öne çıkar: “هذه النسبة إلى...” ile başlayan cümleler *Ensâb*'ın omurgasıdır. Bu ifadenin arkasından “وهي...” ile köy, kabile ve meslek gibi menşe tarifi gelir. Sonra “منها...” veya doğrudan kişi râvî adlarıyla liste başlar. Sem'ânî'nin ifadeleri bazen oldukça uzundur. Bu bağlamda menşe tarifinden sonra ardışık olarak birkaç şahıs ismi ve fiil gelebilir. Örneğin “هذه النسبة إلى زُرَيْقٍ... من الأنصار... وفيه” maddesinde “...فلان وفلان... روى عن” diye uzayan bir cümle yapısı vardır. Buna karşın İbnü'l-Esîr, uzun cümlelerden ziyade, gerekirse noktalamalarla ayırdığı daha veciz cümleler kullanır. *el-Lubâb*'daki maddeler, *el-Ensâb*'a kıyasla kısmen daha kısa paragraflardan oluşur ve her cümle genelde tek bir ana fikri barındırır. Örneğin “الزُّرَيْقِي” maddesini *el-Lubâb*'da ele aldığında, menşe tarifini yaptıktan sonra “فيه جماعة” diyerek Sem'ânî'nin tek tek saydığı kişileri topluca ifade eder.⁵⁸ Ardından belki o cemaatten en önemli ismi zikreder ve rivayetini belirtip maddeyi tamamlar.

56 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/39.

57 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/106.

58 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/64.

Sem'ânî, *el-Ensâb*'da belirsizlik durumlarında bunu açıkça belirten kelimeler kullanır. Bu bağlamda “فيما أظن”, “وقيل” gibi kalıplara yer verir. Böylece verilen bilginin kesin olmayabileceğine dikkat çekilir. İbnü'l-Esîr ise belirsizliği azaltma yönünde hareket eder. Eğer Sem'ânî zan ifade ettiyse ve İbnü'l-Esîr daha sağlam bir bilgi bulduysa, *el-Lubâb*'da bunu düzeltir veya en azından kendi tercihinine işaret eder. Bu husus, “الدولابي” maddesindeki örnekte açıkça görülür. Sem'ânî *Dulâb* mı *Dulûb* mu ikileminde kalmış olabilir. İbnü'l-Esîr ise “الصحيح دولاب بفتح الدال” diyerek kesin bir hüküm verir ve yanlış düzelttiğini belirtir.⁵⁹ Bu sadece bir imlâ düzeltmesi gibi görünse de esasında tarihî malumatın doğruluğunu doğrudan etkiler. Zira nisbe literatüründe bir harfin farklı hareketlenmesi, bambaşka bir yeri veya anlamı ima edebilir. İbnü'l-Esîr bu tip muhtemel karışıklıkları giderir. Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ında her nisbenin tam harekeli verilmesini, benzer isimlerin karıştırılmasını önleyen bir yenilik olarak değerlendirmek mümkündür. İbnü'l-Esîr de bu tutumu sürdürmüş, hatta Sem'ânî'nin harekeleme konusundaki tereddütlerini de gidermiştir. Bir diğer örnek, farklı varyantları bir arada sunma meselesidir. Sem'ânî, eğer bir ismin veya nisbenin iki yazılışı/okunuşu varsa, çoğu kez bunları ayrı maddelerde inceler. Bu bağlamda “الزرقى” ile “الزرقاني”'yi ayrı ayrı ele almıştır ve aralarındaki ilişkiye atıf yapmıştır. İbnü'l-Esîr ise *el-Lubâb*'da bazen bu farklılıkları tek maddede birleştirir veya daha bariz bir şekilde birbirine refere eder. Bu, eserin hacmini azaltmaya yardımcı olurken, okuyucu için de pratiklik sağlar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi “الزرقى” maddesinde, “ويقال الزرقاني” diyerek ikinci varyantı da aynı anda verir. Böylece iki ayrı maddeyi birleştirir.⁶⁰ Bu üslup farkı, yine İbnü'l-Esîr'in özetleyici tarzını yansıtmaları bakımından büyük önem arz etmektedir.

Sem'ânî, eserinde “zannımca” şahsî görüşlerini nadiren belli ederken, İbnü'l-Esîr oldukça öznel bir anlatımı benimser. Bu, eserin bir nevi şerh gibi okunmasına imkân tanır. Örneğin “البردي” maddesinde Sem'ânî bir nesebin varlığından şüphe duyarken, İbnü'l-Esîr araya girip “لا يضر” diyerek bu şüphenin yersiz olduğunu belirtir.⁶¹ Bu, okuyucu açısından bakıldığında, *el-Ensâb*'daki bir boşluğun doldurulması veya bir hatanın giderilmesi anlamına gelir. Böylece tarihî bilgi, *el-Lubâb* sayesinde daha kesin hale gelir. Fakat tersi yönde, İbnü'l-Esîr'in özetleme nedeniyle çıkardığı detaylar da vardır.

Ayrıca *ensâb* literatürünün iki temel sütununu teşkil eden *el-Ensâb* ve *el-Lubâb* adlı eserler hem muhteva bakımından hem de telif amaçları,

59 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/515.

60 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/64.

61 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/136.

dönemin ilmî ortamına verdikleri cevap ve okuyucu kitlesine yönelik hedefleri bakımından farklı epistemolojik yapılara sahiptir. Her iki müellifin eserin başında yaptığı izahlar, telif niyetlerinin mahiyetini ve yöneme dair yaklaşımlarını açıkça ortaya koymaktadır.

es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*’ı telif etmeye 550/1155-56 yılında Semerkant’ta başlamıştır. Müellifin kendi ifadesiyle, bu eser uzun süreli ilim seyahatleri esnasında bizzat müşahade ettiği, işittiği yahut rivayet yoluyla edindiği nisbelere dair kapsamlı bir birikimin mahsulüdür. Fakat Sem‘ânî, bu rivayetleri aktarırken, senedleri bilerek metinden çıkardığını beyan etmiştir. Bu tercihinin gerekçesini ise şu sözlerle izah etmiştir: “Söz uzamasın, fukahâ kolayca ezberleyebilsin ve huffâz bu metinlerde zorluk çekmesin”⁶² Bu açıklama, eserin didaktik hedefini ve hedef kitlesini tayin eden önemli bir göstergedir. Sem‘ânî’nin rivayet zincirlerine sahip olmasına rağmen, bunları metne dâhil etmeme yönündeki tercihi, onun ilim aktarımında pratiklik ve istifadeye öncelik veren pedagojik bir tavır geliştirdiğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan İbnü’l-Esîr el-Cezerî, *el-Lubâb* adlı eserini kaleme alırken açıkça *el-Ensâb*’dan istifade ettiğini ve bu metni ihtisar etme amacı taşıdığını belirtmiştir. Fakat burada söz konusu olan sadece bir ihtisar faaliyeti değildir. İbnü’l-Esîr, *el-Ensâb*’ın eksik gördüğü yerlerini tamamlamak, hatalı bulduğu ifadeleri tashih etmek ve yeniden düzenlemek amacıyla olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte, metnin tamamlanması ve talebelerin ellerinde okunur hâle gelmesi üzerine, metne müdahale etmekten imtina ettiğini ve eserin mevcut şeklini bozmak istemediğini belirtmiştir. Bu sebeple tashih ve ilaveleri ikinci bir zeyl şeklinde yazmayı düşündüğünü dile getirmiştir.⁶³ Bu iki müellifin izahları dikkate alındığında, *el-Ensâb*’ın klasik dönemde alfabetik nizama dayalı, sistemli ilk büyük nisbe ansiklopedisi olarak kurucu bir rol üstlendiği; buna karşılık *el-Lubâb*’ın daha geç bir dönemde bu kurucu metni eleştirel süzgeçten geçirerek yeniden yapılandıran, eksiklerini tamamlayan ve bazı yerlerde düzeltici müdahalelerde bulunan ikinci nesil bir ansiklopedik girişim olduğu söylenebilir.

Ensâb literatüründe tertip ilkesi, sadece bir sunum biçimi değil; aynı zamanda bilginin sınıflandırılma ve intikal edilebilirliğine dair temel bir yöntem meselesidir. Bu çerçevede, *el-Ensâb* ve *el-Lubâb* gibi iki hacimli biyografik sözlüğün tertip ve hacim yapıları, müelliflerinin bilginin tasnifine dair yaklaşımını doğrudan yansıtmaktadır. es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*’da maddeleri klasik Arap sözlükçülüğü geleneğine uygun olarak

62 Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 1/18.

63 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/423.

sıkı bir alfabetik sistemle, fakat özellikle “ikinci ve üçüncü harf esaslı” (على الحرف الثاني والثالث) bir düzende tasnif etmiştir. Bu yöntem, ilk harfte aynı olan nisbe isimlerini birbirinden ayırmakta ve okuyucunun aradığı maddeye daha hızlı ulaşmasını sağlamaktadır. Müellif, her nisbenin etimolojik kökünü, bu bağlamda dil bakımından menşeyini, taalluk ettiği şehir, kavim veya meslek bağlantısını ayrıntılı şekilde vermiştir. Ayrıca ilgili nisbe ile anılan şahısları sıralarken bazen nesep zinciri, bazen de ilmî ve meslekî bağlantıları aktarmaktan geri durmamıştır. Bazı maddelerde ise, bilhassa kendi rivayet ettiği şahıslar söz konusu olduğunda, şahsi işitme (السمع منه) ve görüşme (لقيته) gibi ifadelerle biyografik aktarımın şahsî tecrübeye dayalı olduğunu da ortaya koymuştur.⁶⁴ Bu yönüyle *el-Ensâb*, hem nesep bilgisi hem de bibliyografik malumat ihtiva eden bir kaynak olarak dikkat çekmektedir. Fakat eserin ayrıntı bakımından zengin oluşu, eserin hacmini oldukça genişletmiş, toplamda on beş ciltten oluşan hacimli bir külliyyat ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Esîr ise *el-Lubâb*'da bu aynı tertip sistemini büyük ölçüde korumuş, fakat müellif söz konusu alfabetik sistemin metni ağırlaştırıcı yönlerini azaltmak için daha sade bir sunum biçimini tercih etmiştir. Bu bağlamda metindeki tekrarları çıkartmış, mükerrer şahısları birleştirmiş ve benzer yazımlardaki imlâ farklarını standart hale getirmiştir. Ayrıca, Sem'ânî'nin metninde yer almayan bazı nisbe maddelerini sonradan ilave etmiş ve bu tür katkılarına açıkça işaret etmiştir. Örneğin bir maddenin Sem'ânî tarafından atlandığını düşündüğünde “قلت: فاته” şeklinde bir not düşerek bu hususa işaret etmiştir. Aynı şekilde, Sem'ânî'nin bir nisbeyi yanlış biçimde aktardığını düşündüğü yerlerde “قلت: هكذا” ifadesini kullanarak hem özgün kaynağa referans vermiş hem de eleştirel tavrını muhafaza etmiştir.⁶⁵ Bu ifade, *el-Lubâb*'ın sıradan bir ihtisar olmadığını, bilakis müdekkikâne bir müdahale olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda *el-Lubâb*, hacmen *el-Ensâb*'a kıyasla daha küçük olmakla birlikte, muhteva bakımından yoğunluğu muhafaza eden, fakat bilgi akışını berraklaştıran ve sistematikleştiren bir düzenlemeye sahiptir. Burada sadece ihtisar söz konusu değildir, aynı zamanda yapısal sadeleştirme ve metodolojik düzeltme faaliyetlerinin birleşimi de söz konusudur. Sonuç olarak, Sem'ânî'nin ayrıntılı alfabetik düzeni, klasik ansiklopedik zihniyetin kapsamlılığına karşılık gelirken, İbnü'l-Esîr'in tercih ettiği sadeleştirme ve şerh yöntemi ise seçici, tenkitçi ve pratik çözüm odaklı bir zihniyeti yansıtmaktadır.

64 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/18–19.

65 İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/119.

el-Ensâb ve *el-Lubâb*, zahiren aynı konuyu işleyen iki eser olsa da her iki metnin bilgiye yaklaşımı, tasnif mantığı ve rivayet anlayışı arasındaki metodolojik farklar kayda değerdir. Bu farkları; kaynak kullanım biçimi, tashih uygulamaları, tamamlama ufku ve tenkit üslûbu şeklinde dört ana başlıkta toplamak mümkündür. es-Sem‘ânî, eserini kaleme alırken sahip olduğu geniş isnad ağına rağmen bu senedleri metne dâhil etmemeyi bilinçli bir tercih olarak ortaya koymuştur. Nitekim kendisi bu tercihini, “Söz uzamasın, fukahâ kolay ezberleyebilsin, huffâz zorlanmasın” diyerek gerekçelendirmiştir.⁶⁶ İbnü’l-Esîr ise Sem‘ânî’nin isnadsız bilgi sunumunu muhafaza ederken, bu hususa tenkitçi bir bakış açısıyla yaklaşmış, isnadların eksik bırakılmış olmasını bir veri değil, bir kontrol alanı olarak görmüştür. Bu bağlamda, Sem‘ânî’nin sunduğu bilgilerde tereddütlü ya da yanlış bulduğu yerleri açıkça “قلت” dipnotlarıyla işaret etmiştir.⁶⁷

Sem‘ânî, doğrudan kendi işitmesine veya güvenilir kaynaklara dayandırdığı rivayetleri aktardığı için, metnine güven telkin eden bir anlatım yerleştirmiştir. Tashih yerine “Rivayet temkini” ön plandadır. Fakat yazım farklarını veya benzer isimli nisbelere dair farklılıkları düzeltme hususunda özel bir çabaya giriştiği söylenemez. Buna mukabil İbnü’l-Esîr, sadece müellifin atladığı maddeleri değil; aynı zamanda yanlış yazılan, karıştırılan, mükerrer geçen veya farklı varyantlarla yer alan nisbelere dair tashihlerde bulunmuştur. Bu bağlamda iki benzer yazımlı nisbenin esasında tek bir kişiye ait olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Bu tür tashihler, hem imlâ düzenlemesi bakımından hem de biyografik ve coğrafi gerçekliğin doğrulanması bakımından kayda değerdir.

el-Ensâb, Sem‘ânî’nin şahsen temas kurabildiği veya rivayet zinciriyle ulaşabildiği şahıslarla sınırlı olmakla birlikte, 6./12. yüzyıl ve öncesi-ne ait nisbe örneklerini içeren geniş bir Orta İslam coğrafyasına odaklanmıştır. Eserin kapsamı, Semerkant merkezli İslam dünyasının ana damarlarını temsil eden şehir, kavim, meslek ve mezheplere yöneliktir. İbnü’l-Esîr ise, bu coğrafi ve tarihî çerçeveyi genişletmiştir. Sem‘ânî’nin eserinde yer almayan bazı yeni nesep ve yer isimlerini ilave ederken, bu eklemeleri “قلت: فاته” şeklindeki ifadeyle açıkça belirtmiştir.⁶⁹ Böylece 7./13. yüzyılda ortaya çıkan yeni sosyal ve ilmî merkezleri de *ensâb* sistematiğine dâhil etmiş olmaktadır. Bu sadece bir tamamlamadan ibaret değildir; aynı zamanda literatürü dönemine uygun şekilde uyarlama

⁶⁶ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 1/18.

⁶⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/119.

⁶⁸ İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/119.

⁶⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb* 3/238, 249.

çabasıdır. Bu yönüyle *el-Lubâb*, hem geçmişî hem de kendi zamanını kayda geçirme iddiası taşımaktadır.

Sem'ânî, eserinde nakilci bir anlatım tarzını benimsemiştir. Metin içinde şahıslar veya nisbetler hakkında açık bir değerlendirme yahut düzeltme cümlesine yer vermemiştir. Bu yönüyle objektif bir malumat sunma gayretindedir. Buna mukabil İbnü'l-Esîr, bazı yerlerde oldukça açık tenkitlerde bulunmuştur. Sem'ânî'nin aktardığı bir nisbenin yanlış yahut bozulmuş olduğunu düşündüğünde, "هكذا ذكر السمعي، وهو خطأ" ya da "تصحيح" ifadeleriyle durumu açık bir biçimde ortaya koymuştur. Bu bağlamda, "ذو الرياستين" maddesindeki hatayı doğrudan tespit ederek düzeltmesi, onun metni şerh etmesinin yanı sıra metne müdahale ettiğini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir.⁷⁰ *el-Lubâb*, Sem'ânî'nin temelini attığı ensâb bilgisini hem tenkit hem tashih hem de tazmin yoluyla yeniden işleyerek, klasik ansiklopedik biyografi geleneği içinde zamanına tanıklık eden bir esere dönüşür. Bu metodolojik farklılık, iki müellifin ilme yüklediği fonksiyonlar kadar, zamanlarının ilmi birikimini ve beklentilerini de yansıtmaktadır.

Özetlemek gerekirse, dil ve üslup farkları şu sonuçları doğurur: *el-Ensâb* açıklayıcı ve detaycıdır, fakat bazen belirsizliğe sebep olur. *el-Lubâb* ise öz ve düzenleyicidir, belirsizliği azaltır ama detayı sadeleştirir. Sem'ânî'nin üslubu, kendi dönemine kadar gelen rivayet ve ensab literatürünün bir sentezi gibidir. İbnü'l-Esîr'in üslubu ise sonraki nesiller için bu mirası derleyip anlaşılır kılan bir yapıya sahiptir. Bu husus, tarih yazıcılığında *el-Ensâb*'ın ilk elden ana kaynak, *el-Lubâb*'ın ise gözden geçirilmiş bir öz olarak kullanılabileceğini gösterir.

Yapılan karşılaştırmalar, *el-Lubâb*'da ihtisâr ve iktibasın fazla olduğunu, tashih ve ziyade işlemlerinin ise daha seçici ve sınırlı olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Esîr'in programatik ifadesi "فلم أر أن أفسده" bunun en açık kanıtıdır. Gerçekten de incelenen ortak maddelerin büyük kısmında *el-Lubâb*, Sem'ânî'nin verdiği menşee bilgisini ve bir iki önemli ismi aynen iktibas etmiş, geri kalan uzun listeyi ve teferruatı atlayarak kısaltmıştır.⁷¹

Sem'ânî'nin üslubu, birincil kaynaktan aktarılan zengin bilgiler içerdiği için açıklayıcıdır. Her madde, okura o nisbe hakkında detaylı bir fikir verir. Bu bağlamda "الملاءة السحولية" örneğinde, sadece köyün yerini değil, o köyün belki meşhur bir ürünü olan "Sahûlî kumaşları"nı (الملاءة السحولية) ima eder, ardından şahsı ve rivayetini vererek hem coğrafya hem kültür hem de hadis tarihi açısından bilgi sunar. İbnü'l-Esîr'in üslubu ise öz ve

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/76.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 2/109; 3/103.

sadedir. Gereksiz gördüğü tekrarları atar, yalnız sonucu verir. Fakat bu sadelik, yeri geldiğinde bozulur. Eğer Sem‘ânî’nin vermediği önemli bir malumat varsa, İbnü’l-Esîr bunu eklemekten çekinmez. Böylece *el-Lubâb* maddeleri genelde kısa ve öz olurken, kritik hususlarda zenginleşebilir. Bu yönüyle *el-Lubâb*, dengeli bir özettir ne tamamen bir kısaltma ne de tamamen yeni bir telifdir.

el-Ensâb ve *el-Lubâb* adlı eserlerin mukayesesesi, İslâm biyografi/neseb literatüründe eserin kullanım amacına göre nasıl evrildiğini de gösterir. Sem‘ânî, eserini kendi dönemindeki mezhep ve kabile çekişmelerine rağmen kapsayıcı bir rehber olarak sunmuş, Doğu İslam dünyasındaki hemen her ekolden âlimi dâhil etmiştir. Onun alfabetik ve geniş kapsamlı yaklaşımı, sonraki biyografik eserlerde bir model teşkil etmiştir. İbnü’l-Esîr ise bu dev eseri istifade edilebilir bir boyuta indirgeyerek, kullanım kolaylığını artırmış ve hataları düzeltmiştir. Böylece *el-Ensâb*’ın ilmi mirası, *el-Lubâb* sayesinde sonraki nesillere daha pratik ve güvenilir bir şekilde aktarılmıştır. Bilhassa doğru telaffuz/ımlâ hususu, sonraki tarihçiler ve muhaddisler için kritik olduğundan, *el-Lubâb*’taki bu alandaki düzeltmeler büyük ilgi görmüştür.

7. İbnü’l-Esîr’in Özgün Katkıları

İbnü’l-Esîr’in *el-Lubâb* adlı eseri, zahiren bir ihtisar hüviyetinde görünse de, metin bütünlüğü incelendiğinde müellifin bu esere metin eleştirisi, coğrafi güncelleme ve biyografik zenginleştirme şeklinde üç temel esasta özgün katkı sunduğu görülmektedir. Bu katkılar, *el-Lubâb*’ı sadece Sem‘ânî’nin bir ihtisar çalışması olmaktan çıkarmakta, aktif bir “Metin tashihi ve malumatın teyiti” girişimine dönüştürmektedir.

İbnü’l-Esîr’in en dikkat çekici katkılarından birisi, nisbe maddelelerinde görülen imlâ farklılıklarını düzeltme, mükerrer yazımları birleştirme ve doğrusunu belirleyerek standartlaştırma çabasıdır. Örneğin Sem‘ânî’nin ayrı ayrı verdiği iki nisbenin aslında aynı şahsa ait olduğunu belirterek bu farklılığı teke indirgemektedir.⁷² Bu düzeltme yalnızca şekilsel bir tashihten ibaret değildir. Aynı zamanda rical literatüründe karşılaşılan müteşâbih isimlerin oluşturduğu yanlışlıklara karşı ciddi bir tenkit süzgeci vazifesi görmektedir. Bu yaklaşım sayesinde İbnü’l-Esîr, hem tekrarları bertaraf etmekte hem de sonraki araştırmacıların aynı şahısları farklı nisbe başlıkları altında tekrar tekrar değerlendirmeye hatasına düşmesini de engellemektedir.

İbnü’l-Esîr’in katkılarından biri de, Sem‘ânî’nin ulaşamadığı yahut görme imkânı bulamadığı geç dönem yer-nisbelerini ansiklopedik

72 İbnü’l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/119.

yapıya dâhil etmesidir. Örneğin “معيري” ve “المقياسي” gibi nisbelere *el-Ensâb*'da rastlanmazken, *el-Lubâb*'ta bu nisbelere dair maddelere yer verilmiştir.⁷³ Bu ilaveler, İbnü'l-Esîr'in yalnızca geçmişin bilgilerini nakletmekle yetinmediğini, kendi döneminde aktif olan şehir, kabile ve ilim merkezlerini de kayıt altına alma çabası taşıdığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu tür coğrafi katkılar, *el-Lubâb*'ın yalnızca geçmişi tasnif eden bir metin olmadığını; aynı zamanda müellifin çağının ilmî ve sosyal haritasını belgeleyen zamana tanıklık eden dinamik bir kaynak olduğunu da ortaya koymaktadır. Böylece *el-Lubâb*, ensâb yazımında hem tarihî sürekliliği korumakta hem de kendi döneminin ilmî coğrafyasına kayıt düşmektedir.

İbnü'l-Esîr'in metne getirdiği en güçlü müdahalelerden biri, şahıslarla ilgili verilen bilgilerin biyografik derinliğini artırması ve dış kaynaklarla teyit etmesidir. Sem'ânî'nin tereddüt ettiği veya eksik bıraktığı bazı şahıslara dair malumatlar, İbnü'l-Esîr tarafından *Târîhu Cürçân* gibi eserlerden ikmal edilir ve bu kaynaklara açıkça atıfta bulunulur.⁷⁴ Böylece müellif, *el-Lubâb*'ı hem iç kaynaklara hem de dış müdevven âsâra yaslayan bütünleşik bir malumat sunan bir eser hâline getirir. Ayrıca, “قلت” şerhleriyle sadece kendi kanaatini sunmakla kalmaz; şahısların rivayet ağlarını, doğum-ölüm tarihlerini, ilmî mensubiyetlerini ve bazen mezhebî temayüllerini daha açık şekilde ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, klasik ricâl ve ensâb literatüründe nispeten eksik kalan biyografik yapıyı güçlendirir. Böylece *el-Lubâb* bir nesep sözlüğü olmasının yanı sıra aynı zamanda dinamik bir ilmî biyografi arşivi hâline gelmiştir. Sonuç olarak, İbnü'l-Esîr'in *el-Lubâb*'a getirdiği bu üç düzeydeki katkı-tenkit, ilave ve teyit- eseri, klasik İslâm ilim geleneği içinde yalın bir ihtisardan ibaret olmayan, aksine ilmî eleştiri ve düzenleme mantığıyla oluşturulmuş müstakil bir ikinci nesil ansiklopedi hâline getirmiştir. Bu yönüyle *el-Lubâb*, hem Sem'ânî'nin mirasını sahiplenmiş hem de onu tenkit ederek geliştirmiştir. Sonraki rical müelliflerinin büyük ölçüde İbnü'l-Esîr'in süzgecinden geçmiş bilgileri temel almaları, bu katkının tarihî etkisini göstermesi bakımından da kayda değerdir.

Sonuç

Ensâb literatürü içerisinde müstakil eserler arasında en erken sistemli ve alfabetik tertipli örneklerden biri olan Ebû Sa'd es-Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ı, söz konusu alanın temel taşlarından birisi olarak biyografik ve nesebî bilginin kurumsallaşmasını sağlamıştır. Müellifin hem teorik

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 3/238, 249.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/214-215.

birikimi hem de geniş rihle tecrübesiyle inşa ettiği bu eser, İslam ilim tarihinde ansiklopedik tertiple kaleme alınmış ilk büyük nisbe külliyyatı olması itibarıyla malumat sunması, rivayet ağı haritası ve kültürel coğrafya rehberi olma niteliğini haizdir. Bilhassa alfabetik tertip, senedlerin çıkarılması, nisbe köklerinin açıklanması ve şahıs listelerinin sistemli sunumu, bu eseri hem rical ve neseb âlimlerinin hem de tarihçilerin, coğrafyacıların ve bibliyografların müracaat ettiği temel kaynak hâline getirmiştir.⁷⁵

Buna karşılık İbnü'l-Esîr'in *el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb* adlı eseri, yalnızca *el-Ensâb*'ın muhtasarı olarak telif edilmiş bir çalışma değildir; bilakis onun yeniden yorumlanması ve düzeltilmesi yönünde ciddi bir ilmî tenkit mahiyetinde telif edilmiş bir eserdir. Bu eser, Sem'ânî'nin oluşturduğu tasnifi üçlü bir ilmî fonksiyona tâbi tutmuştur. Bunların birincisi İhtisardır. Özellikle öğrencilerin ve ilim halkalarının kolayca istifade edebileceği bir hacme indirgemıştır. İkincisi tashihtir. Yanlış yazım, mükerrer kayıt ve muğlak nisbetleri tashih edip doğru forma ulaştırmıştır. Üçüncüsü zeyildir. Sem'ânî'nin ulaşamadığı veya atladığı maddeleri (فاته) belirleyerek yeni neseb, yer ve şahıs isimlerini metne eklemiştir.⁷⁶ Bu üçlü işlev, *el-Lubâb*'a sıradan bir ihtisârdan ziyade, adeta tenkitli ve zenginleştirilmiş bir ikinci nesil ansiklopedi hüviyeti kazandırmıştır. İbnü'l-Esîr'in "تصحيف"، "فاته"، "قلت" gibi ifadelerle geliştirdiği metin şerhleri, onun metni doğrudan nakletmediğini; bilakis aktif bir ilmî tenkit süzgecinden geçirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, İbnü'l-Esîr'in eseri, sadece Sem'ânî'yi tekrarlayan bir mahiyetten ziyade metodik, filolojik ve tarihî katkılarla onu ileriye taşıyan bir eleştirel miras örneğidir. Nitekim sonraki ensâb müellifleri, özellikle İbn Hacer el-Askalânî *Tehzîbu't-tehzîb* adlı eserinde ve Celâleddîn es-Süyûtî *Lübbü'l-lubâb fî tahrîri'l-ensâb* adlı eserinde çoğu zaman Sem'ânî'den ziyade, doğrudan İbnü'l-Esîr'in tenkit ettiği ve tashih edilmiş metinlere müracaat etmişlerdir.

Netice itibarıyla, *el-Ensâb* ve *el-Lubâb*, ensâb literatüründe birbirini tamamlayan iki temel eser olarak değerlendirilmelidir. İlki kurucu, ikincisi ise düzenleyici ve eleştirel mahiyet taşımaktadır. Her iki eser de hem içerdiği malumatın zenginliği hem de sunduğu ilmî yöntem itibarıyla klasik İslam biyografi yazımının gelişim seyrinde vazgeçilmez kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu çerçevede, *el-Lubâb*, *el-Ensâb*'ın izini süren bir eser olmasının yanı sıra onun tenkit, tashih ve tekmil yoluyla ilmî dirayetle yeniden inşa edilmiş bir yapı arz etmektedir.

⁷⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/18-19.

⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, 1/76, 119; 3/238, 249, 423.

Bu yöntemlerle, İslam ilim tarihinde benzer ilişkide olan eser çiftlerinin incelenmesinde bir model teşkil edebilir. Bundan sonraki çalışmalarda da benzeri karşılaştırma teknikleri kullanılarak, birincil kaynaklar ile onların şerh/özet niteliğindeki ikinci kaynakları arasındaki ilişkiler daha nesnel ve şeffaf bir biçimde ortaya konabilir. Bu bağlamda benzer bir yöntemin başka biyografik eserler için de uygulanabileceği düşünülebilir. Örneğin *İbnü'l-Esîr*'in ağabeyi *İzzeddin İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* adlı eserinde İbn Abdilber ve İbn Hacer gibi öncüllerini kullanmıştır. Dolayısıyla benzer bir fark analizi orada da yapılabilir. Keza Celâleddîn *es-Suyûtî, Lübbü'l-Lubâb*'da *el-Lubâb*'ı özetleyip eklemeler yapmıştır, oradaki değişimler de incelenebilir. Suyûtî'nin eseri, İbnü'l-Esîr'in yapmadığı ne gibi ekler yaptı, bunlar *el-Ensâb*'a mı geri dönüyor yoksa tamamen Suyûtî dönemine ait bilgiler mi, bu da ilgi çekicidir. Bunun yanı sıra, *Ensâb* literatüründe *İbn Makûlâ*'nın *İkmâl*'i veya *Yâkut el-Hamavî*'nin ansiklopedik eserleri gibi benzer çalışmaların *el-Ensâb* ve *el-Lubâb* ile ilişkisinin incelenmesi, karşılaştırmalı bir ağ analizi sunabilir.

Kaynakça / References

- Efendioğlu, Mehmet. "Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: y.y., 1968-1972.
- İzzeddîn İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sadır, ts..
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî. *el-Ensâb*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1998.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife: ts..
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'Risâle, 1401-1405/1981-1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Haydarâbâd: y.y., 1377-1377/1955-1958.

EL-KÂMİL'DE PEYGAMBER SONRASI İHTİLAFLARIN TASVİRİ

Prof. Dr. Fevzi RENÇBER^{1*}

Dr. Şehmus CANKURT^{2*}

Giriş

Tarihi doğru anlamak için ilk yapılması gereken, tarihi bize aktaran tarihçileri tanımaktır. Zira tarih, bir yandan geçmişi anlatırken, diğer yandan geleceğe dair önemli mesajlar sunar. Geçmişle geleceği bağlayabilen, bugüne ve geleceğe dair söz söyleyebilen toplumlar, geçmişlerinin köklerinden beslenerek, geleceğin meyvelerini toplamak için yorgun gövdelerini aşarak yeni yollar aramışlardır.³

Müslümanlar tarih boyunca tarihle ilgilenmiş ve bu ilgi, özellikle Hz. Ömer'in halifelîği döneminde yapılan bazı uygulamalarla derinleşmiştir.⁴ Tarihî verilerin toplanması ve bu alandaki çalışmalar, tarih yazımının önemini artırmıştır. Emevîler döneminde tarih yazıcılığı gelişmeye başlamış, Abbâsîler döneminde ise bu faaliyet hız kazanmıştır. İlk dönemlerde yazılan siyer ve tarih eserleri, tarih anlayışını şekillendirirken, bu eserlerin yazıcıları da akademik düzeyde incelenmiştir.⁵ Bu incelemeler doğrultusunda, bu çalışmanın konusu da İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil* adlı eserinde yer alan, Peygamber sonrası dönemdeki ihtilafların tasvirini ele alacaktır.

İbnü'l-Esîr, XII-XIII. yüzyıllarda, Batılıların sıkça ilgilendiği Haçlı Seferleri'nin yaşandığı dönemde yaşamıştır. Hem tarihçi olarak olayları aktarmış hem de bu olaylara bizzat tanıklık etmiştir.⁶ Bu durum, Batılılar ve dünya genelinde büyük ilgi uyandırmış, İbnü'l-Esîr hakkında pek çok çalışma yapılmasına yol açmıştır. Aynı zamanda,

1 * Prof. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, E-mail: fevzirencber@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5676-7871.

2 * Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Midyat İlçe Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı, Mardin-Türkiye, Email: sehmutcankurt4747@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6380-571X.

3 Tarihi değerlendirirken tarihçilerin kimliğini ve yaşadığı dönemin şartlarını bilmenin gerekliliği için bk. Halil İnalcık, *Tarihçi ve Toplum* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 15-18.

4 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 2014), 326-330.

5 İlk dönem tarih yazıcılığının gelişimi ve Abbasî döneminde sistematik bir ilme dönüşmesi hakkında geniş bilgi için bk. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik* (İstanbul: IRCICA, 2010), 1/45-60.

6 İbnü'l-Esîr'in yaşadığı XII-XIII. yüzyılın tarihsel bağlamı ve Haçlı Seferleri dönemindeki tanıklığı için bk. Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 67-75.

Batılı oryantalistler, bu dönemi İslam düşüncesinin sonu olarak görüp İbnü'l-Esîr'i eleştirmişlerdir.⁷

İbnü'l-Esîr, 555-630/1161-1233 yılları arasında yaşamış ve İslam dünyasında tanınmış bir tarihçi, edip ve hadisçidir. Ulaşabildiği tarihî kaynakları titizlikle toplamış ve tarih yazımına önemli katkılarda bulunmuştur. Bu birikim, sonraki nesillere miras kalmış ve tarih boyunca Müslümanlar bu değerli mirası korumak için büyük özen göstermişlerdir. Hatta farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar, İbnü'l-Esîr'in eserlerini kendi dillerine çevirerek bu mirası günümüze taşımışlardır.⁸ Böylece, İbnü'l-Esîr'in eserleri sadece İslam coğrafyasının değil, gayrı Müslim coğrafyalarının da ilgisini çekmiştir. Özellikle Hristiyan dünyasında yakından takip edilen Haçlı Seferleri'ni gözlemleyerek veya başka gözlemcilerden aldığı bilgilerle aktaran İbnü'l-Esîr, Müslüman bir tarihçi olarak bu olaylara dair farklı veriler sunmuştur.⁹

Bu çalışma, İbnü'l-Esîr'in tarih yazıcılığındaki yaklaşımını ve tarih tasavvurunu incelemeyi amaçlamaktadır.¹⁰ Araştırmanın temel amacı, İbnü'l-Esîr'in tarihe bakış açısını anlamak ve onun, Hz. Peygamber sonrası dönemde yaşanan ihtilaflara dair sunduğu perspektifi ortaya koymaktır.¹¹ Bu çalışmada Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunda ortaya çıkan siyasî ve dinî ihtilaflar ele alınmaktadır. Bu ihtilaflar; halifelik meselesi, vasiyetnâme (Kırtas Olayı), Üsâme Ordusu, Hz. Peygamber'in yıkanması ve defni meselesi, Fedek arazisi, zekât vermeyenlerle savaş, Cemel ve Sıffîn olaylarını kapsamaktadır.¹² Söz konusu ihtilaflar yalnızca siyasî nitelikte değil, aynı zamanda dinî yorumlar ve mezhebî ayrılıklar açısından da önem taşımaktadır; çünkü bu meseleler, İslam'ın erken dönemindeki mezhep ve fırka çeşitliliğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹³ Eserin sunduğu analizler,

7 Oryantalistlerin İbnü'l-Esîr hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (California: University of California Press, 1969), 12-15.

8 İbnü'l-Esîr'in hayatı (555-630/1161-1233) ve ilmi yönü için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/7-15.

9 İbnü'l-Esîr'in eserlerinin İslam dünyasında ve gayrimüslim coğrafyalarda etkisi için bk. Aziz Suryal Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages* (London: Methuen, 1938), 102-110.

10 Bu konuda yapılan şu çalışmaya bk. Yakup Akyürek, *VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020), 25-55.

11 Hz. Peygamber sonrası ihtilafların erken dönem mezheplerinin doğuşundaki rolü için bk. W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), 20-35.

12 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 14; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 2/25.

13 Erken dönem siyasi ve mezhebî ayrışmaların temelleri hakkında genel bir değerlendirme için bk. Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3-12.

hem dönemin tarihî sürecini hem de günümüz İslam düşüncesindeki temel meseleleri anlamak bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunda yaşanan siyasî ve dinî ihtilafları tarihsel bir çerçevede incelemektedir. Olaylar, dönemin temel tarihî kaynakları ve modern akademik literatür ışığında analiz edilmiştir. İhtilaflar, hem siyasi hem de mezhebî açıdan ele alınarak, İslam'ın erken dönemindeki farklılıkların doğuşuna zemin hazırlayan faktörler irdelenmiştir.

Müslüman toplumda, siyasi ve dinî alanda ilk büyük ayrılıklar ortaya çıkmış, halife seçimi konusunda görüş farklılıkları belirginleşmiştir. Hz. Peygamber'in son günlerinde, liderlik ve dinî otorite konusunda ki tartışmalar alevlenmiş, bu durum toplumda sorumluluk ve liderlik anlayışları üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Yönetim anlayışındaki farklılıklar derinleşmiş, İslam toplumunda mezhebi farklılıkların keskinleşmesine yol açmış ve mezheplerin temelleri atılmaya başlanmıştır.¹⁴

Bu ihtilaflar, İslam toplumunun dinî ve siyasî yapısının şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Olaylar, hem mezhebî hem de yönetim anlayışındaki farklılıkların kökenlerini anlamamıza ışık tutmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla, bu süreçlerin doğru anlaşılması, hem tarihî sürecin hem de günümüzdeki dinî ve mezhebî tartışmaların kavranması açısından önemlidir. İbnü'l-Esîr'i daha iyi anlamak için hayatına dair bilgiler de öncelikli olarak verilmiştir.

1. İbnü'l-Esîr'in Hayatı, Eserleri ve Hz. Peygamber Sonrası İhtilaflara Bakışı

İbnü'l-Esîr'in ismi, künyesi, ailesi, hayatı, öğrencilik yılları, siyasi yönü ve dönemin siyasi durumu, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında bilgiler sunulacaktır.

1.1. Hayatı

İbnü'l-Esîr'in tam adı Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233) olup, 4 Cemâziyelevvel 555'te (12 Mayıs 1160) Cizre'de doğmuştur. Bu nedenle "Cezerî" nisbesiyle anılmakta, babasının "Esîrüddîn" lakabını taşıması sebebiyle de "İbnü'l-Esîr" künyesini kullanmaktadır. Tarihçi, edebiyatçı ve muhad-dis olan İbnü'l-Esîr, Şeybânoğulları ailesine mensuptur. Eserlerinden,

14 Erken dönem siyasi ve mezhebî ayrışmaların temelleri hakkında genel bir değerlendirme için bk. Wilferd Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3-12.

15 Mezheplerin doğuş süreci için bk. Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Hisar Yayınları, 2012), 35-40.

babasının devlet idaresinde görev yaptığı, aynı zamanda ticaret ve tarımla da uğraştığı anlaşılmaktadır.¹⁶

Yirmi bir yaşında iken hacca gitti ve Haremeyn'de bazı âlimlerle görüşüp onlardan hadis öğrenmiştir.¹⁷ Bağdat'a gidip geldi ve her seferinde hem Abdülmün'im b. Küleyb gibi bilginlerden, hem de kütüphanelerdeki kıymetli kitaplardan ve temin edebildiği resmî belgelerden faydalanmıştır.¹⁸ Atabegin elçisi sıfatıyla Dımaşk, Halep ve Kudüs'e gitti; sefâret görevini yerine getirmesinin yanında birçok fakih, kurrâ, muhaddis ve nahivciden de çeşitli bilgiler aldı. Bazı seferlere tarihçi olarak katılmıştır.¹⁹

İbnü'l-Esîr, mütevazı kişiliği, ahlâkı ve fazileti ile tanınan bir âlimdir. Onun ilminden birçok kişi faydalanmış ve bilgisi geniş bir çevreye ulaşmıştır.²⁰ Ömrünün son dönemlerinde, özellikle hadis ilmine büyük bir bağlılık göstermiş ve yaşının ilerlemesine rağmen bu alanda öğrenci yetiştirmeyi sürdürmüştür. Ayrıca, sahâbe biyografileri ve hadis râvilerinin nesebî kökenlerine dair önemli eserler kaleme almıştır. İbnü'l-Esîr, 25 Şâban 630'da (6 Haziran 1233) Musul'da vefat etmiştir. Musul'daki mezarı üzerinde, 1939 yılında inşa edilen büyük bir türbe bulunmaktadır.²¹

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eseriyle büyük bir şöhret kazanmış, aynı zamanda hadis ilminde hâfızlık seviyesine ulaşmıştır. Usûl-i hadis, siyer, edebiyat, ensâb ve "eyyâmü'l-Arab" alanlarında da üstat kabul edilmiştir. Evi daima âlimler ve ediplerle dolup taşardı. Kuvvetli bir hâfızaya sahip, zeki ve mütevazı bir şahsiyet olan İbnü'l-Esîr, makam ve mevki arayışında olmamış, Zengîler ve Eyyûbîler gibi önemli ailelerin sundukları tüm teklifleri reddetmiştir. *el-Kâmil* adlı eserinde, yüksek mevkilerde bulunan pek çok devlet adamının beklenmedik bir şekilde nasıl düşüşe geçtiğini anlattıktan sonra, geçimini temin edebilecek maddi imkânı olan bir kişinin resmi görev almaması gerektiğini tavsiye

16 İbnü'l-Esîr, *Târîhu'l-bâhir fi'd et- devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsil*, nşr. Abdülkadir Ahmed Tuleymât (Kahire: 382/1963), 5, 12, 23, 51, 78, 118, 147, 155, 157, 177, 186-187, 194, 204; ayrıca bk. neşredenin girişi, 5-26.

17 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/7-10.

18 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1910-1912.

19 Claude Cahen, "Ibn al-Athîr," *Encyclopaedia of Islam*, new ed. (Leiden: Brill, 1971), 3/707-708.

20 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman* (Beyrut: Daru Sadır, 1390/1971), 3/348-350.

21 Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 21/26.

etmiştir. İbn Kesîr, onun Musul hükümdarlarına vezirlik yaptığına dair bir görüş öne sürse de, bu iddianın doğru olmadığı belirtilmiştir.²²

İbnü'l-Esîr, rivayetleri değerlendirirken dikkatli davranmış, haberleri titizlikle tahlil ve tenkit ettikten sonra kullanmış ve yalnızca güvenilir kaynaklara başvurmuştur. Bir tarihçi olarak, geçmişe ait olaylardan, örnek hadiseler ve tecrübelerden ders alınması gerektiğini savunmuş, tarihin hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle tekrar ettiğini, bu yüzden insanların tarihten ibret alarak doğru yolda ilerlemeleri ve âhiret için hazırlık yapmaları gerektiğini vurgulamıştır.²³

2. Eserleri

2.1. el-Kâmil fi't-târîh

İbnü'l-Esîr'e, Orta Çağ'ın en büyük ve en güvenilir tarihçilerinden biri olma unvanını kazandıran *el-Kâmil fi't-târîh*, ilk kez Carl Johan Tornerberg tarafından yayımlanmış ve ardından çeşitli baskıları yapılmıştır. Eser, Türkçeye de çevrilmiştir.²⁴

2.2. et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (Târîhu'd-devleti'l-Atâbekiyye fi'l-Mevsıl)

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* eserini, Zengîler'in İslam'a, Müslümanlara, ailelerine ve kendilerine yaptıkları iyilikleri vefa duygusuyla anmak, isimlerini ebedileştirmek ve onları örnek bir hânedan olarak tanıtmak amacıyla kaleme almıştır. Eserin yazımı sırasında, daha çok babasının aktardığı bilgilerden yararlanmıştır. Ayrıca, *Târîhu Medineti Dimaşk* adlı eserini yazan İbn Asâkir, *Ahbâru Haleb (Buğyetü't-ṭaleb fi târîhi Haleb)* adlı eseriyle İbnü'l-Adîm ve İmâdüddin el-İsfahânî'nin bazı eserlerinden, görgü şahitlerinin anlatımlarından ve *el-Kâmil* için kullandığı diğer kaynaklardan da faydalanmıştır.²⁵

2.3. Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe (Aḥbârü's-sahâbe)

Bu eser, sahâbîlerin hayatı hakkında yazılmış olup, bu tür eserler arasında önemli bir yere sahiptir. İlk kez Mısır'da yayımlanan eser, ardından çeşitli baskılara uğramıştır.²⁶

22 İbn Kesîr, İsmâ'il b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdurrahmân ed-Dûkî ve Muhammed Gâzî Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1418/1998), 13/139.

23 Sübkî, Taceddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv 1-10 (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965). 8/299-300.

24 Özeydin, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", 21/25.

25 Özeydin, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", 21/26.

26 İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsıl*, nşr. Abdülkadir Ahmed Tuleymât

2.4. el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb

Bu eser, İbnü'l-Esîr'in Sem'ânî'nin *Kitâbü'l-Ensâb* adlı eserini esas alarak büyük bir titizlikle gözden geçirip, hataları düzelterek ve eksiklikleri tamamlayarak hazırladığı bir özet niteliğindedir. İbnü'l-Esîr, senedleri kısaltarak ve tekrarları çıkararak eseri daha pratik bir hale getirmiştir. Eserin üç ciltlik kısmı, ilk olarak Ferdinand Wüstenfeld tarafından yayımlanmış tamamı ise Hüsâmeddin el-Kudsî ve Mustafa Abdül-vâhid tarafından yayımlanmıştır. İbn Hallikân, eserin kendi döneminde geniş bir kullanım alanı bulduğunu belirtmiştir.²⁷ Eser, İslam toplumunun sosyal yapısı hakkında zengin bilgiler sunar. Ayrıca, Süyûtî de aynı eseri *Lübbü'l-Lübâb fî tahrîri'l-Ensâb* adıyla bir özetle sunmuştur. İbnü'l-Esîr'in ayrıca tamamlanmamış bir *Târîhu'l-Mevşîl* adlı çalışması da bulunmaktadır ve bazı diğer eserler de ona atfedilmektedir.²⁸

3. İbnü'l-Esîr'in Hz. Peygamber Sonrası İhtilaflara Bakışı

İttifakın zıddı olan ihtilaf, insanların bir konuda birbirine karşı muhalefet etmeleri, başkalarının benimsediği görüş ve fikirleri reddederek farklı bir yol seçmeleri durumudur.²⁹ Hz. Peygamber döneminde de çeşitli ihtilaflar yaşanmıştır.³⁰ Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde Müslümanlar arasında birlik ve beraberlik hâkimken, üçüncü halife Hz. Osman (öl. 35/656) döneminde bu huzur bozulmuştur. Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve ardından Cemel, Sıffin, Hakem ve Nehrevân gibi olayların meydana gelmesi, Müslümanlar üzerinde derin bir etki bırakmış ve çözümü güç bazı inanç problemlerinin doğmasına sebep olmuştur.³¹ Bu çalışmada, İslam'ın ilk yıllarında yaşanan bu ilk ihtilaflar, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi'l-tarih* adlı eserindeki bilgiler ışığında ele alınacaktır.

Tarih kitaplarında ve özellikle İbnü'l-Esîr'in ünlü eseri *el-Kâmil fi't-târîh* te yer alan bazı ihtilaflara bakmak faydalı olacaktır. İbnü'l-Esîr, bu ihtilafları kronolojik bir sıraya göre düzenlemiş ve okuyucularına sade bir dille sunmuştur. Eserinde, Hz. Peygamber'in hayatı ve vefatından

(Kahire: 1285-1287/1868-1870),

27 İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: y.y., 1968-72, 1398/1978), 325.

28 Muhammed b. Abdullah el-Hamdân, *Benü'l-Esîr: el-Fürsânü's-selâse* (Tâif: y.y., 1394/1974), 63-104.

29 İhtilaf kelimesi hakkında bk. Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağîb el-İsfahânî, *Mu'cemu Müfradâti elfazî'l-Kur'an*, thk. Nedim Mar'aşlı (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 294-295; Muhammed b. A'la el-Faruki el-Hanefî Tahanevî, *Keşşâfu istilâhati'l-funun* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/483-484.

30 Kadri Önemli, *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar* (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 17.

31 Orhan Ateş, *İzkevi'ye Göre Mu'tezile Fırkaları ve Görüşleri*, *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (Bahar 2015), 35-56.

sonraki ridde olayları ile yalancı peygamberlerden başlayarak, en son olarak Cemel ve Sıffin savaşlarında yaşanan olaylara kadar geniş bir yelpazeyi ele almıştır. Bu çalışmada, İbnü'l-Esir'in takip ettiği sıralama esas alınarak konuya dair detaylar incelenecektir.

3.1. Vasiyetnâme (Kırtas Olayı)

Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir dönemde hastalığı şiddetlendiğinde, yanında bulunan ashabına *"Bana bir kâğıt ve kalem getirin, size bir vasiyet yazdırayım ki, benden sonra ihtilafa düşmeyesiniz ve sapıklığa düşmemeniz için size yol göstereyim"*³² demiştir. Bu talep üzerine, orada bulunan bazı Müslümanlar, Peygamber'in hastalığının etkisiyle böyle bir şey söylemiş olabileceğini ve Kur'an ile sünnetin zaten yeterli olduğunu, dolayısıyla vasiyet yazılmasına gerek olmadığını ifade etmişlerdir.³³ Ancak, bir diğer grup ise Peygamber'in son isteğinin yerine getirilmesi ve vasiyetin yazılı hale getirilmesi konusunda ısrarcı olmuştur. Hz. Ömer, Peygamber'in sağlık durumunun şiddetli bir hastalık nedeniyle akli dengesinin etkilenmiş olabileceğini düşünerek, dini meselelerde verilecek kararların böyle bir durumda tehlikeli olabileceği kanaatine varmış ve bu sebeple vasiyetin yazılmaması gerektiğini savunmuştur.³⁴ Bu tartışma, Peygamber'in yanında gürültüye dönüşünce, Hz. Peygamber'in *"Bir peygamberin yanında niza (kavga) yakışmaz"*³⁵ dediği rivayet edilmiştir.

Bu olay, daha sonra Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında büyük bir ihtilaf konusu olmuştur. Şîa'ya göre, Hz. Peygamber bu vasiyeti gerçekleştirmiş olsaydı, Hz. Ali'yi kendisine halef tayin edeceği ve halifelîği ona bildirceği ifade edilmektedir. Ehl-i Sünnet ise Hz. Ömer'in görüşünü takip ederek, Kur'an'ın tamamlanmasının ardından ek bir açıklama yapılmasına gerek olmadığını savunmuş ve bunun delili olarak *"Bugün sizin dininizi tamamladım"* (Maide, 5/3) âyetini öne sürmüşlerdir. Bu tartışma, "Kırtas Olayı" olarak da bilinen, Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında yaşanan ihtilafın temelinde yer almaktadır ve Şîa ile Ehl-i Sünnet arasında önemli bir ayrılığa yol açmıştır.³⁶

32 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 837/838/1434), "Sahih", 7/9; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir -et Taberi, *Taruhu'l-Umem* (Kahire: y.y., 1380/1961), 2/436.

33 Buhârî, Megazi 83; İlim 39; Cihad 176; Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/1433/2011), "Vasiyye", 22; İbn Hanbel, Müsned, 3/129, 183.

34 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Kübra* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1380/1960), 2/244; Buhârî, Sahih, 5/17; Şibli Mevlana, *Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Kapı Yayınları, 1975), 2/759.

35 Seyyid İbrahim Zencani el-Musevî, *Akaidü'l-İmamiyyetü'l-İsna Aşeriyye* (Beyrut: y.y., ts.), 1/90-99.

36 el-Maide 5/4.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*'te Kırtas Olayı'nı aktarırken, meseleyi taraf tutmadan, sahabe arasında Hz. Peygamber'in hastalığının ağırlaşmasıyla ortaya çıkan ani bir görüş ayrılığı şeklinde değerlendirir. Ona göre tartışmanın nedeni, Peygamber'e duyulan sevgi ve endişenin farklı biçimlerde tezahür etmesidir; bir grup onun isteğinin hemen yerine getirilmesini isterken, diğer grup hastalığın şiddeti sebebiyle böyle bir vasiyetin daha fazla karışıklığa yol açabileceğini düşünmüştür. İbnü'l-Esîr, olayın büyümesinin Peygamber'i üzdüğünü ve bu yüzden vasiyetten vazgeçtiğini aktarır; ardından hiçbir tarafı suçlamadan, ihtilafın insanî şartlar içinde meydana geldiğini ve sahabenin niyetlerinin iyi olduğunu vurgular. Onun değerlendirmesi, Kırtas Olayı'nın tarihî bir tartışma olmakla birlikte sahabenin içtenliğini zedeleyecek şekilde yorumlanmaması gerektiği yönündedir.³⁷

3.2. Üsâme Ordusu

Üsâme b. Zeyd, genç yaşına rağmen Hz. Peygamber tarafından Suriye'ye gönderilecek orduya komutan olarak tayin edilmiştir. Hz. Peygamber'in ona ve babasına verdiği görevler, zaman zaman tartışmalara neden olmuştur. Üsâme'nin bir köle çocuğu olması, bazı kişiler tarafından onun komutanlık görevine uygun olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir. Bu eleştirileri körükleyenler arasında münafıklar da yer almıştır. Bu duruma karşılık olarak Hz. Peygamber, *"Daha önce onun babasını kumandan tayin etmeme karşı çıkmıştınız, babası kumandanlığa nasıl layıkça, oğlu da öyle lâyıktır"* diyerek, Üsâme'nin görevine olan uygunluğunu savunmuştur.³⁸

Ordu hazırlanmış ancak Hz. Peygamber'in rahatsızlığının şiddetlenmesi nedeniyle sefere çıkılamamıştır. Sonrasında, Peygamberimizin hastalığının ilerlemesi üzerine, bazı Müslümanlar, bu durumda orduyu göndermenin gereksiz olduğunu ve Peygamber'in ölümünden sonra bu tür bir hareketin uygun olmayacağını düşünmüşlerdir. Üsâme'nin genç yaşına ve Hz. Ebû Bekir döneminde yaşanan irtidad olaylarına dair endişeler de bu görüşü pekiştirmiştir. Bunun üzerine, Hz. Ömer, konu hakkında konuşması için Hz. Ebû Bekir'e gönderilmiştir. Ancak Hz. Ebû Bekir, bu talepleri reddederek, Peygamber'in emirlerine uymanın zorunluluğunu vurgulamış ve her zaman emre uymanın hayırlı sonuçlar doğuracağına inanarak, orduyu hareket ettirmeyi kesin olarak

37 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, çev. Abdülkerim Özeydin (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 2/327-329.

38 Buhârî, *es-Sahih*, 4/213; Müslim, *es-Sahih*, 7/130; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Kübra* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1380/1960), 4/61.

kararlaştırmıştır.³⁹ Ordu, Kuzaahılar'ın bölgesine doğru yola çıkmış ve burada kırk gün süren bir seferin ardından büyük bir ganimetle geri dönmüştür.⁴⁰

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*'te Üsâme b. Zeyd'in ordu komutanlığı meselesini aktarırken, tartışmaların kaynağını Müslümanlar arasında hâlâ izleri süren câhiliye anlayışına ve bazı münafıkların bu durumu tahrik etmesine bağlar. Ona göre genç yaşına ve babasının azatlı oluşuna yönelik itirazlar, Hz. Peygamber'in liyakate dayalı görevlendirme ilkesini kavrayamayanların zaafıdır; Peygamber'in Üsâme'yi açıkça savunması da bu sebeptir. İbnü'l-Esîr, Hz. Ebû Bekir'in Peygamber'in emrine bağlılığı sebebiyle ordunun mutlaka gönderilmesi gerektiğini kesin bir kararlılıkla ilan ettiğini ve bu tavrın hem devlet otoritesini sağlamlaştırdığını hem de sahabenin Peygamber'e itaat geleneğini koruduğunu vurgular. Sonuçta ordunun başarılı dönüşü, İbnü'l-Esîr'e göre, hem Üsâme'nin ehliyetinin hem de Peygamber'in tasarruflarının isabetinin bir delilidir ve bu olay, İslam toplumunda soy, yaş ve statüye dayalı ayrımcılığın ilga edilmesi yönünde önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilir. Bu durum, toplumun İslam öncesi zihniyetinden kaynaklanan yanlış düşünceleri yansıtmaktadır. Hz. Peygamber'in bu görevleri Üsâme ve babasına vermesi, câhiliye zihniyetinin ortadan kaldırılması adına önemli bir adım olmuştur.⁴¹

3.3. Hz. Peygamberin Yıkanması ve Defin Meselesi

Hz. Peygamber'in defnedileceği yer konusunda sahabe arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Öncelikle, bazı Muhacirler, Peygamber'in doğduğu, büyüdüğü, ilk vahyi aldığı ve İsmail Peygamber'in son ikametgâhı olan Mekke'de defnedilmesini istemişlerdir. Buna karşılık, Ensar, Peygamber'in hicret ettiği ve Müslümanlara yardım ettiği yer olan Medine'de defnedilmesini savunmuştur. Bir başka grup ise, Hz. İbrahim ve diğer bazı peygamberlerin defnedildiği Kudüs'e gömülmesini talep etmiştir.⁴²

Bu duruma müdahale eden Hz. Ebû Bekir, "*Peygamberler, ancak öldükleri yerde defnedilirler*"⁴³ hadisini hatırlatarak, Peygamber'in vefat ettiği yerin, Hz. Aişe'nin odasında kazılan kabir olmasını uygun

39 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübra*, 4/62; Tayyip Kâhyaoğlu, Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 41.

40 Bk. İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-hadîs, ts.), 4/300; Buhârî, *es-Sahih*, 4/213.

41 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, çev. Abdülkerim Özeydin, 2/327-329.

42 İbn Hişam, *es-Sîre*, nşr. M. es-Sekka vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1410/1411/1990), 4/301.

43 Tirmizi, Cenaiz 33; İbn Mâce, Cenaiz 64.

görmüştür. Cenaze işlemleri, Hz. Ali tarafından yapılmış, Hz. Abbas ve oğulları da yardımcı olmuştur. Ardından, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de aynı odaya defnedilmişlerdir. Bu ihtilaf, uzun vadede önemli bir etkisi olmayan, ancak dönemin tarihi ve toplumsal yapısını yansıtan bir tartışma olmuştur.⁴⁴

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*'te Hz. Peygamber'in defnedileceği yer konusundaki görüş ayrılığını aktarırken meseleyi büyük bir ihtilaf olarak değil, vefatın ardından yaşanan doğal bir tereddüt ve sahabenin iyi niyetli arayışının sonucu olarak değerlendirir. Ona göre Muhacirlerin Mekke'yi, Ensar'ın Medine'yi, bazı sahabilerin de Kudüs'ü teklif etmeleri, her bir grubun kendi bakış açısından Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi ve bağlılığın tezahürüdür; ancak bu farklılık, ciddi bir tartışmaya dönüşmeden Hz. Ebû Bekir'in "*Peygamberler, öldükleri yere defnedilir*" hadisini hatırlatmasıyla hemen çözüme kavuşmuştur. İbnü'l-Esîr, bu hadisin sahabe tarafından tereddütsüz kabul edildiğini, Hz. Ali ve Abbas ailesinin defin işlemlerini üstlenmesiyle konunun itidal içinde sonuçlandığını vurgular; böylece onun değerlendirmesinde bu ihtilaf, sahabenin samimi niyetleri içinde ortaya çıkan geçici bir görüş ayrılığı olup ümmetin birliği açısından hiçbir uzun vadeli probleme yol açmamıştır.⁴⁵

3.4. İmâmet Meselesi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar, en büyük ihtilaf konularından biri olan imâmet meselesiyle karşılaşmışlardır. Hz. Peygamber'in defin işlemleri sürerken, Sa'îde oğulları, Ensar arasında toplanarak, imâmetin kendilerinden olması gerektiğini savunmuş ve Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek istemişlerdir. Buna karşılık, Muhacirler, Halife'nin yalnızca kendilerinden olabileceğini savunmuşlardır. Bir başka grup ise, devlet başkanının İslam'a daha önce girmiş, zor zamanlarda İslam'ı savunmuş ve dinî bilgiyle yüksek bir seviyeye ulaşmış biri olması gerektiğini öne sürerek, Haşimoğulları'ndan Ali b. Ebi Talib'in Halife olmasını istemiştir. Bu görüş ayrılıkları o kadar şiddetli hale gelmiştir ki, aralarındaki tartışmalar sırasında kılıçlar çekilmiştir.⁴⁶

Bu durumu öğrenen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, olayın daha da büyümeden yatıştırılması için müdahale etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir, büyük dirâyeti ve sağduyusuyla, burada da duruma hâkim olmuş ve yaptığı

44 Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981). "Cenaiz" 33; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Risaleti'l-Âlemiyye, 1430/1431/2009). "Cenaiz" 64.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, çev. Abdülkerim Özyaydın, 2/350-352.

46 Bk. İbn Hişâm, *Siret*, 4/308; Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Beyrut: y.y. trs), 1/22.

konuşmada “İmamlar Kureys’ten olur”⁴⁷ anlamına gelen hadisi aktarmıştır. Kureys’in, iyilikte ve kötülükte toplumun örnek aldığı bir kabile olduğunu Kureys sûresine dayanarak açıklamıştır. Ancak Sa’d b. Ubâde, “*Asla Kureys’e biat etmem*”⁴⁸ diyerek, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e biat etmemiştir.

Ensar’ın iki büyük kabilesi, Evs ve Hazreç, İslam’dan önceki dönemde rekabet içerisindeydi ve bu rekabet, bazen İslam devrinde de tahrik edilebiliyordu. Cahiliyye döneminde bu iki kabile arasında savaşlar yaşanmış, zamanla Medine’ye yerleşen bu kabileler arasında gerginlik devam etmiştir. Hz. Peygamber, bu tür tahrikleri önlemek için sürekli müdahale etmiş ve bu gerginlikleri yatıştırmıştır. Bir gün, Evs ve Hazreç arasında büyük bir çatışma çıkmak üzereyken, Hz. Peygamber olay yerine gelmiş ve “*Ey Müslümanlar! Allah’tan korkunuz! Ben aranızda iken, Allah sizi İslam ile hidâyete erdirdi ve cahiliyye işlerini üzerinizden kaldırdı. Bu cahiliyye çılgınlıkları ne oluyor?*”⁴⁹ diyerek bu fitneye son vermiştir.

Hz. Ebû Bekir, bu toplantıda, fitneyi önlemek adına, Kureys’ten birini imâm olarak seçmelerini teklif etmiş ve mesele büyümeden kapanmıştır. Sonunda, Hz. Ebû Bekir Halife seçilmiş ve ona biat edilmiştir. Hz. Ebû Bekir, Halife seçildikten sonra, toplantıya katılamayan Hz. Ali’ye yönelik olarak, “*Senin Ehl-i Beyt’ten oluşun, bütün meziyetlerimden daha üstündür*”⁵⁰ diyerek ona olan saygısını belirtmiştir. İmâmet ihtilâfı, günümüze kadar devam eden bir sorundur ve siyasi imâmet meselesi, ümmetin en büyük parçalanmalarına neden olan konulardan biri olmuştur.

İbnü'l-Esîr, Sakîfe hadisesini ümmet tarihinin en kritik dönemeçlerinden biri olarak görür; ona göre Peygamber’in vefatının hemen ardından ortaya çıkan imâmet ihtilâfı, Ensar ile Muhacirler arasındaki eski kabile rekabetlerinin yeniden alevlenmesiyle ciddi bir siyasi krize dönüşme potansiyeli taşımış, hatta iç çatışma noktasına yaklaşmıştır. Ancak Ebû Bekir’in dirayeti, sağduyulu konuşması ve Kureys’in liderlik konusundaki konumunu hatırlatması gerilimi yatıştırmış, Ömer’in biatiyle de birlik sağlanmıştır. İbnü'l-Esîr bu sonucu, Müslümanların daha büyük bir ayrılıktan korunması olarak yorumlar ve Sakîfe’de yaşananların

47 İbn Hanbel, *Müsned*, 3/129, 183.

48 Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden: 1382/1963), 1/38, 40; İbn Hişam, *Siret*, 4/306; Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, 1/22; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et Taberi, *Tarih-i Taberi Tercemesi* (Konya: Can Kitapevi, 1980), 2/459; İslam Tarihi, el-Kâmil fi't-tarih Tercümesi, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 2/224.

49 Buhârî, *Sahiḥ*, 4/160; İbn Hişam, *Siret*, 2/205.

50 Taberi, *Tarih*, 1/1826.

nihayetinde ümmetin bütünlüğünü muhafaza eden bir çözümle neticelendiğini belirtir.⁵¹

3.5. Fedek Arazisi

Fedek, Medine'nin kuzeyine yakın küçük bir Yahudi köyüydü. Hayber'in fethinden sonra, Yahudi halkı mağlubiyetlerini kabul ederek,⁵² kendi akıbetlerinden endişe duyarak, Fedek'i Hz. Peygamber'e teslim etmişlerdi. Bu şekilde, Fedek, Hz. Peygamber'in şahsi mülkiyetine geçmiş oldu. Peygamber, hayatı boyunca buranın gelirini ailesine ve Beni Haşim'in muhtaç üyelerine harcamıştır.

Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma, babasından kalan mirası, özellikle de Fedek'in gelirini, Halife Hz. Ebû Bekir'den talep etmiştir.⁵³ Ancak Hz. Ebû Bekir, bu isteği Peygamber'in "*Biz Nebiler topluluğuna varis olunamaz. Geri bıraktıklarımız sadakadır*"⁵⁴ şeklindeki hadisine dayanarak reddetmiştir.

Muâviye, hilâfeti sırasında Fedek'i Mervan'a hibe etmiştir. Fakat sonraki halifeler bu kararı tersine çevirmiştir. Me'mun, hilâfeti sırasında, Fedek'i Hz. Ali'nin sülalesine iade etse de, Mütevekkil bu mülkiyeti geri almış ve gelirlerini sadakaya tahsis etmiştir.⁵⁵

Tarihçi İbnü'l-Esîr, bu olayları değerlendirirken, Fedek meselesinin, İslam'ın erken dönemlerinde hukukî ve siyasi temellerin şekillendiği bir kriz olduğunu belirtir. İbnü'l-Esîr'e göre, halifelerin Fedek'i farklı zamanlarda sahiplenmeleri ve geri verme tutumları, İslam dünyasında devletin hukukî ve dini yapısının ne kadar esnek olduğunu ve aynı zamanda, bu meselelerin içtihadla şekillendiğini gösterir. İbnü'l-Esîr, özellikle bu tür tartışmaların, İslam'daki yönetim anlayışının, itikadi farklılıkların ve toplumun ekonomik adalet anlayışının ne kadar derin etkiler doğurduğunu vurgular.⁵⁶

Halifeler arasındaki bu karşıt tutumlar, Fedek meselesinin İslam dünyasında hâlâ çözüme kavuşturulmadığını göstermektedir. Şîf âlimleri, Hz. Peygamber'in "*Biz Nebiler topluluğuna varis olunamaz*" hadisini

51 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, çev. Abdülkerim Özaydın, 2/360-365.

52 Bk. Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts), 19; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/23.

53 Bk. Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed İbnu Ali İbn Şuayb, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Gasmü'l-Fey" 7; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/6.

54 Buhârî, Feraiz 3, Humus 1, Cihad 80, Megazi 14, Tefsir Haşr 3, Nafakat 3, İ'tisam 5, Müslim, Cihad 51-53, Tirmizi, Siyer 44, Ebû Davud, Harac 19, Malik b. Enes, *Muvatta*, 2/993.

55 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldan* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 6/342 vd.

56 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, çev. Abdülkerim Özaydın, 2/370-373.

kabul etmemekte ve Fedek'in, ister hibe veya temlik yoluyla, ister miras olarak Hz. Fatıma'nın hakkı olduğuna inanmaktadırlar.⁵⁷

3.6. Zekât Vermevenlerle Savaş

Zekât vermek istemeyenler ile savaşın câiz olup-olmaması hakkında ortaya çıkmış olan ihtilâftır. Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin ilk dönemlerinde Arap Yarımadası'nda, özellikle bazı kabilelerde dinden dönme olayları, yalancı peygamberlerin çıkışı ve zekât vermeyi reddedenlerin artışı gözlemlenmiştir. Bu durum karşısında Hz. Ebû Bekir, zekât vermeyenlerle savaşılması gerektiğini savunmuş, ancak Hz. Ömer bu görüşe karşı çıkmıştır. Hz. Ömer, "Ey Müslümanların Halifesi, Yüce Allah'ı kabul eden, Peygamberin risaletini kabul eden ve namazın farziyyetini kabul eden bir kimseye nasıl kılıç çekeceksin? Allah Rasûlü, "La ilahe illallah" diyen kimseye malını ve canını muhafaza etmemizi emretmedi mi?" diyerek, zekât vermeyenlerle savaşmanın caiz olup olmayacağına dair tereddütlerini dile getirmiştir.⁵⁸

Ancak Hz. Ebû Bekir, zekâtı bir farz olarak gören bir anlayışla, zekât vermeyi reddedenleri isyancı olarak kabul etmiş ve onlarla savaşmayı gerekli görmüştür. "Vallahi, namaz ile zekât arasında bir fark görenlerle savaşırım. Namaz nasıl bedeni bir görevse, zekât da mali bir yükümlülüktür. Her ikisi de İslam hukukunun bir parçasıdır. Yine Allaha yemin ederim ki, Rasûlullah'a verdikleri bir dişi oğlağı benden esirgeyenlerin elbette kafalarını koparacağım,"⁵⁹ şeklinde bir açıklama yapmıştır.

Hz. Ebû Bekir, dinden dönenlere karşı kendisi de savaşmaya katılmış, çeşitli bölgelerdeki mürtedlerle savaşmak için İslam ordularını on bir komutanla görevlendirmiştir. Bu askeri harekât, o dönemdeki şartlarda İslam'ın hukuki ve siyasi sisteminin korunabilmesi için gerekli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in bu tavrı, İslam devletinin birlik ve düzeninin sağlanmasında önemli bir dönüm noktası olmuş ve İslam dünyasında erken dönemdeki hukuki sistemin temellerini güçlendirmiştir.⁶⁰

Tarihçi İbnü'l-Esir, bu olayları değerlendirirken, Hz. Ebû Bekir'in tutumunun İslam devletinin bekası için hayati bir adım olduğunu vurgular. Ona göre, Hz. Ebû Bekir eğer bu konuda gevşek davranmış olsaydı, İslam toplumu kısa sürede dağılılabir ve İslam'ın yeni kurulan siyasi ve

57 Bk. Seyyid İbrâhim Zencani el-Musevî, *Akâidu'l-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye* (Beyrut: y.y., 1402/1982), 3//21; Hüseyin Algül, "Fedek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/294-295.

58 Buhârî, İmân 17; Müslim, İmân 36; İbn Hanbel, Müsned, 2/384.

59 Bk. Taberi, *Tarih*, 1/1852, 3/227.

60 Bk. Taberi, *Tarih*, 1/1851, 2128.

hukuki yapısı çökerdi. İbnü'l-Esîr, bu kararlı duruşun, İslam'ın kurumsal yapısının güçlenmesini ve dini hükümlerin toplumda istikrar kazanmasını sağladığını belirtir.⁶¹

Bu ihtilaf, zekât vermeyenlerle savaşmanın caizliği konusunda erken dönemdeki bir anlayış farkını yansıtmaktadır ve özellikle İslam'ın temel hukuk anlayışını, devletin iç düzenini ve bu düzenin korunması için alınacak önlemleri vurgulamaktadır.⁶²

3.7. Cemel ve Sıffîn Olayları

Hz. Osman'ın şehit edilmesinin hemen ardından, 18 Zilhicce 35/17 Haziran 656 tarihinde, Medine'deki sahabeler Hz. Ali'yi halife olarak seçti. Bu süreçte, Hz. Ali'nin karşısındaki en önemli mesele, Hz. Osman'ın katillerinin bulunması ve cezalandırılmasıydı. Ancak, katilleri bulmak oldukça zordu çünkü suçluların kimliği belirsizdi; birçok kişi, "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyerek suçlarını üstleniyordu. Bu durumu çözmek kolay olmayınca, Hz. Ali, meseleyi bir süre beklemeyi tercih etti.⁶³

O sırada, Medine dışında durum daha da karmaşıktı. Diğer bölgeler, yeni halife Hz. Ali'ye biat etmekte gecikmişti. Bu da, Hz. Ali'yi yalnızca Hz. Osman'ın katillerini bulmakla değil, aynı zamanda diğer bölgelerdeki biat problemleriyle de uğraşmak zorunda bırakmıştı. Bu zorlukların ortasında, Hz. Ali, Hz. Âişe önderliğinde, "Osman'ın kanını talep" eden ve içinde Talha, Zübeyr gibi önde gelen sahabeler ve bazı Emevî ailesi üyelerinin bulunduğu bir grubun Basra'ya hareket ettiğini öğrendi.⁶⁴

Rivayetlere dikkatle bakıldığında, Talha ve Zübeyr'in Hz. Ali'ye zorla biat etmedikleri görülmektedir. Çünkü her ikisi de oldukça etkili ve güçlü şahsiyetlerdi, dolayısıyla onların Hz. Ali'ye karşı tavır alıp almadığı, yalnızca onların iradelerine dayalı bir durumdu. Zorla biat ettikleri iddiası doğru değildir; çünkü her iki sahabe de düşüncelerini açıkça ifade edebilecek ve harekete geçebilecek güçteydiler. Ayrıca, bu dönemde Talha ve Zübeyr'in, Hz. Osman'ın katledilmesinin ardından halife olamamaları nedeniyle hayal kırıklığı yaşadıkları ve Hz. Ali'nin kendilerine istedikleri valilik görevlerini vermesi durumunda bundan memnun olacakları da aktarılmaktadır. Bu sebeple, Talha ve Zübeyr'in isyanının

61 Eryarsoy, *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, 314/348.

62 Osman Oral, 73 Fırka ve İlk İhtilaflar, *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Kayseri 2017), 15-38.

63 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, çev. Abdülkerim Özaydın, 2/5-8.

64 İsa Karadere, *İslam Mezhepleri Tarihi'nde Cemel ve Sıffîn, KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 23.

ardında sadece valilik isteklerinin karşılanmaması değil, aynı zamanda dönemin siyasi karmaşası ve diyalogsuzluk ortamı da etkili olmuştur.⁶⁵

Sonuç olarak, Talha ve Zübeyr'in Hz. Ali'ye karşı savaşa girmeleri isabetli bir karar değildir. Onları yalnızca makam ve mevki peşinde koşan kişiler olarak tanıtmak yanıltıcı olur. Muhtemelen, her iki sahabeyi bu tavrı almaya iten tek sebep, isteklerinin karşılanmaması değil, dönemin iç karışıklıkları ve siyasal zorluklarıydı.⁶⁶

Hilâfet Hz. Ali'ye biat ile başlayınca, İbnü'l-Esîr'in aktardığına göre, Müslümanlar arasında fitnenin kökünü kazımak için birlik zarurî idi. Fakat Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması hususunda farklı görüşler doğdu. İbnü'l-Esîr, Medine'deki karışıklığın ardından bu meselenin devlet otoritesince çözülmesinin zaman alacağını, fakat bazı sahâbîlerin sabırsız davrandığını söyler.⁶⁷

İbnü'l-Esîr, Aişe validemizin Mekke'de Osman'ın kanının talep edilmesi gerektiğini savunduğunu; Talha ve Zübeyr'in ise önce Hz. Ali'ye biat edip sonra bunu zorlandıkları gerekçesiyle bozduklarını aktarır. Basra'ya gidilmesi, orada düzenin sağlanması ve katillerin yakalanması fikri güç kazandı.⁶⁸

Basra'ya vardıklarında iki taraf arasında başlangıçta bir yumuşama ve anlaşmaya varma eğilimi doğduğunu söyleyen İbnü'l-Esîr, asıl savaşın provokasyonlarla başladığını vurgular: Osman'ı öldüren unsurlar, iki tarafın anlaşmasından korkarak gece baskınları düzenledi, böylece her iki taraf birbirinin suçlu olduğunu sandı ve savaş kaçınılmaz hale geldi. İbnü'l-Esîr'e göre savaş şiddetli oldu; ordular karıştı, bölükler birbirine kaynadı. Hz. Ali'nin çarpışmayı durdurmak için sık sık çağrılar yaptığı; fakat fitnenin alevlendiği belirtilir.⁶⁹

Devenin etrafında çarpışma (vak'a'ya adını veren olay) uzun sürdü. Aişe validemizin devresi koruma amacıyla savaşın merkezine döndü; Hz. Ali'nin emriyle deve yere çökertilince savaşın seyri değişti. Aişe, büyük hürmetle Basra'dan ayrılarak Medine'ye gönderildi. İbnü'l-Esîr, Cemal hadisesini "Müslümanların kalplerine ilk ayrılık ateşinin düştüğü büyük fitne" olarak niteler. Hz. Ali'nin yaralılara, esirlere ve ölenlerin ailelerine merhametle davrandığını da özellikle vurgular.⁷⁰

65 Karadere, İslam Mezhepleri Tarihi'nde Cemal ve Sıffin, 56.

66 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, çev. Abdülkerim Özaydın, 2/40-43.

67 İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 3/209-267.

68 İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, çev. Ahmet Ağırakça, 3/209-267.

69 İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, çev. Ahmet Ağırakça, 3/209-267.

70 İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, çev. Ahmet Ağırakça, 3/209-267.

Cemel'den sonra Hz. Ali, devleti toparlama çabasına girişti. İbnü'l-Esîr'e göre en büyük mesele, Şam valisi Muâviye'nin Hz. Osman'ın kanını talep adına hilâfete biat etmekten kaçınmasıydı. Muâviye bu tavırını politik ve kabilesel bir bağlamla güçlendirirken halkı etrafında topladı. Taraflar Fırat kıyısındaki Sıffîn'de konakladıklarında, su meselesi gerilimi artırdı. İbnü'l-Esîr'e göre Hz. Ali'nin ordusuna su verilmemesi büyük bir baskı aracıydı. Fakat Ali kuvvetlerinin suyun kontrolünü ele geçirmesinden sonra, o suyu Muâviye ordusuna kapatmadı; bu da İbnü'l-Esîr'e göre onun adalet anlayışının bir göstergesiydi.⁷¹

Savaş günlerce sürmüş, her günün kendine ait bir "harp günü" adı olmuştur. İbnü'l-Esîr, özellikle "Leyletü'l-Harîr" (Hırıltı Gecesi) adı verilen gece çarpışmasının dehşetini uzun tasvirlerle anlatır: Çarpışma gece boyunca sürmüş, iki ordu birbirine tamamen karışmıştı. Hz. Ali zaman zaman mızrağıyla safları yarmış, Muâviye tarafında ise Amr b. Âs düzeni sağlamak için çabalamıştı. Savaş Hz. Ali lehine dönünce, İbnü'l-Esîr'e göre Amr b. Âs'ın önerisiyle Şam ordusu Kur'an sayfalarını mızraklara kaldırdı. Bu, "Allah'ın kitabına dönelim" çağrısıydı; fakat İbnü'l-Esîr bunun daha çok savaşın seyrini değiştirmek için bir taktik olduğunu söyler. Hz. Ali bunun bir hile olduğunu anlamıştı; ancak ordusunun büyük bölümü savaşmayı reddedince hakemliğe razı olmak zorunda kaldı.⁷²

İbnü'l-Esîr, hakem tayini meselesinin hem Ali taraftarlarında bölünmeye sebep olduğunu hem de savaşın sonucunu belirsizliğe ittiğini belirtir. Hakemlerin görüşmeleri ise istenen sonucu vermedi; bu da ileride Haricîlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Cemel ve Sıffîn, İbnü'l-Esîr'e göre İslam tarihinin en büyük fitne devrinin başlangıcıdır. Olayların çoğunda siyasi hilelerin, kabile rekabetinin ve kişisel hırsların etkili olduğunu vurgular. Hz. Ali'yi adalet, merhamet ve dürüstlük yönüyle öne çıkarır; fakat onun ordusundaki karışık unsurların fitnenin büyümesinde rol oynadığını söyler. Muâviye'nin ise daha çok siyasî hesaplarla hareket ettiğini ve güçlü bir bürokratik düzen kurduğunu aktarır.⁷³

Sonuç

İslam tarihinde esas itibariyle siyâsî olmakla birlikte çeşitli sebeplerle dînî ve itikâdî mesele haline dönüşen bazı ihtilaflar "ümme birliği" kavramının parçalanması hususunda etkin bir rol oynadığı görülmektedir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflarda, özellikle insan

71 İbnü'l-Esîr, İslam Tarihi, çev. Ahmet Ağırakça, 3/284-321.

72 İbnü'l-Esîr, İslam Tarihi, çev. Ahmet Ağırakça, 3/322.

73 İbnü'l-Esîr, İslam Tarihi, çev. Ahmet Ağırakça, 3/321-335.

unsurunun bâriz bir şekilde ön plana çıktığı müşahede edilmiştir. Çünkü sahâbînin şahsî karakterleri, tavırları, mensubu bulundukları sülâlelerin sosyal konumu bu olayların ortaya çıkmasında önemli roller oynamıştır. Sahâbenin de birer insan olduğu akıllardan çıkarılmamalıdır. Aksi halde Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarının, ümmete rehberlik edecek olan kişilerin, birbirleriyle olan mücadelelerini anlamakta güçlük çekilebilir.

Hz. Peygamber döneminde her ne kadar bazı ihtilaflar çıksa da vahiy devam ettiğinden bunlar hemen çözüme kavuşturulmaktaydı. Fakat Hz. Peygamberin dünyadan irtihalinden sonra sahabe arasında vasiyetname, Hz. Peygamberin defni, imâmet, Usame ordusu, Fedek arazisi, Zekât Vermevenlerle Savaş ve özellikle Cemel-Sıffin savaşları gibi meselelerde ihtilaflar baş göstermiştir. Bunun sonucunda Müslümanlar fırkalara ayrılmış ve birbirine kılıç çekmişlerdir. Cemel ve Sıffin savaşları İslam toplumunda iman-küfür, büyük günah, imâmet ve kader gibi meselelerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu yönüyle bu iki olay, ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar güncelliğini korumuştur. Cemel ve Sıffin savaşı doğurmuş olduğu siyâsî ve itikadî sonuçlarıyla kitleleri etkilemiştir. Bu meseleler geçmişten günümüze tüm canlılığını muhafaza etmiştir. Ancak fikrî ayrılıklar Müslümanlar arasındaki "ümmin birliği" anlayışını zedelememelidir. Aynı dînî inanca sahip aynı kaynaktan beslenen, sadece dînî öncelikleri farklı olan Müslümanlar en azından "Allah'ın varlığı ve birliği ilkesi"nde birleşmelidirler. Cemel ve Sıffin'den günümüze uzanan süreçte Müslümanlar arasında oluşan ihtilaflar (bâtıl olmaması şartıyla) ancak "tevhid" potasında eritilerek çözüme kavuşturulabilecektir.

Büyük tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esîr, eserinde bu konuları ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bu eseri günümüze kadar ulaştırmıştır. İbnü'l-Esîr bu büyük eserinde bu ihtilafları kronolojik olarak kaleme almıştır. *el-Kâmil*, bu süreçteki temel siyasi ve askeri olayları detaylı bir şekilde aktarırken, aynı zamanda bu ihtilafların toplumsal yapıya etkilerini de ele almıştır.

İbnü'l-Esîr, İslam toplumunun bir arada nasıl varlık göstermeye çalıştığını, aynı zamanda içindeki bölünmelerin ve çekişmelerin toplumsal dinamikleri nasıl etkilediğini derinlemesine incelemiştir. Bu ihtilaflar, yalnızca siyasi değil, aynı zamanda dinî yorumlamalar ve mezhebi ayrılıklar açısından da önemlidir, çünkü bunlar, İslam'ın erken dönemdeki mezhep ve fırka çeşitliliğini doğurmuştur.

İbnü'l-Esîr, ihtilaflı veya zayıf olduğunu düşündüğü olayları değerlendirirken sonuca ulaşılması için yeterli verilerin bulunmaması halinde sadece genel kanaati aktarmakla yetinmiştir. İbnü'l-Esîr olayları titizlikle tetkik etmiştir. Onun geniş coğrafyalara ait bilgileri ona bu imkânı

tanımıştır. Romalılardan, İranlılardan, Mecûsilerden, Araplardan vb. pek çok bilgiyi temin etmiş ve eleştirel bir okumaya tâbi tutarak olaylar arasındaki çelişkileri dikkatli bir şekilde tespit etmiştir. İbnü'l-Esîr'in bir diğer değerlendirme yöntemi ise aklî esasları kullanmasıdır. Burada aklî esaslardan kastımız kronolojik tutarsızlıklar, sebep-sonuç ilişkisi, öncelik-sonralık ilişkisi gibi mantıksal esaslardır. O, haberlerin mantıksal tutarlılıklarını şekil itibarıyla değerlendirmiştir.

Tarihi bir ibret çıkarma aracı olarak gören İbnü'l-Esîr, tarihî olaylardan sonuçlar çıkararak sonraki nesillere bu çıkarımları aktarmıştır. İbnü'l-Esîr, tarihi, aynı zamanda ahlakî değerlerin aktarımı için aracı olarak kullanmıştır. Eserlerinin pek çok yerinde satır arası olarak bu düşünceyi aktarmaya çalışmıştır. Diğer taraftan ahlakî açıdan uygun olmayan davranışlardan uzak durmaya gayret etmiştir.

Sonuç olarak, *el-Kâmil fi'l-tarih*, Hz. Peygamber sonrası dönemde yaşanan ihtilafların yalnızca siyasi değil, aynı zamanda dinî ve kültürel boyutlarını da kapsamlı bir şekilde ele alarak, dönemin İslam toplumu üzerindeki etkilerini ortaya koymuştur. Bu eserin sunduğu analizler, hem dönemin tarihî akışını hem de günümüz İslam düşüncesindeki temel meseleleri anlamak açısından önemlidir. İbnü'l-Esîr'in meşhur Müslüman tarihçilerden biri olması sonraki dönem yapılacak çalışmalar için önemini korumaya devam etmektedir. İbnü'l-Esîr'in tarih anlayışı ve metodolojisini bu amaçla inceleyecek araştırmacılar için bâkir bir alan olma özelliğini korumaktadır.

Kaynakça / References

- Akyürek, Yakup. VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: y.y., 1995.
- Algül, Hüseyin. "Fedek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ateş, Orhan. İzkevi'ye Göre Mu'tezile Fırkaları ve Görüşleri. *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (Bahar, 2015) 35-56.
- Atiya, Aziz Suryal. *The Crusade in the Later Middle Ages*. London: Methuen, 1938.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 837/838/1434.
- Büyükyılmaz, Yusuf. İbnü'l-Esir: Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliğı. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Cahen, Claude. "İbn al-Athir." *Encyclopaedia of Islam*, New Edition. 3 Cilt. Leiden: Brill, 1971.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Hisar Yayınları, 2012.
- es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût Terhân. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. H. Ritter, Wiesbaden: 1382/1963.
- Gabrieli, Francesco. *Arab Historians of the Crusades*. California: University of California Press, 1969.
- Hamdân, Muhammed b. Abdullah. *Benü'l-Eşîr: el-Fürsânü's-selâse*. Tâif: y.y., 1394/1974.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldan*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 2014.
- Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- İbn Hallikân. Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu eb-nâi'z-zaman*. Beyrut: Daru Sadır, 1390/1391/1971.
- İbn Hallikân. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas, Beyrut: y.y., 1398/1978.
- İbn Hişâm. Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrâhîm. Kâhire: Dârü'l-hadîs, ts.
- İbn Hişâm. *es-Sîre*. Nşr. M. es-Sekka, İ. el-Ebyârî, A. Şelbî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1410/1411/1990.
- İbn Kesîr. İsmâ'îl b. Ömer İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdurrahmân ed-Dûkî ve Muhammed Gâzî Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1418/1419/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Darü'r- Beyrut: Risaleti'l-Âlemiyye, 1430/1431/2009.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Kübra*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1380/1960.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. çev. Abdülkerim Özeydîn. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Esîr. *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsıl*. nşr. Abdülkadir Ahmed Tu-ley-mât. Kahire: y.y., 382/1963.
- İbnü'l-Esîr. *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevsıl*. nşr. Abdülkadir Ahmed Tu-ley-mât. Kahire: 1285-1287/1868-1870.
- İbnül-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed eş-Şeybânî. İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi, çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1411/1412/1991.
- İbnül-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed eş-Şeybânî. İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi, çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bahar Yayınları, 1411/1412/1991.
- İnalçık, Halil. *Tarihçi ve Toplum*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. MufaddalRağîb. *Mu'cemu Müfradâtı elfa-zî'l-Kur'an*. thk.Nedim Mar'aşlı. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Kâhyaoğlu, Tayyip. Üsâme b. Zeyd, Hayatı ve Şahsiyeti. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Karadere, İsa. İslam Mezhepleri Tarihi'nde Cemal ve Sıffın. *KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Malik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Mûsevî, Seyyid İbrahim Zencani. *Akâidu'l-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye*. Beyrut: y.y., 1402/1403/1982.
- Mustafa, Fayda. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/48. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/1433/2011.
- Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed İbnu Ali İbn Şuayb. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Oral, Osman. 73 Fırka ve İlk İhtilaflar. *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Kayseri 2017) 15-38.
- Önemli, Kadri. Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Özeydîn, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Sezgin, Fuat. İslâm'da Bilim ve Teknik. 1 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Sübkî, Taceddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.

- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: y.y., ts.
- Şibli, Mevlana el-Nu'mânî. *Asr-ı Saadet*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Kapı Yayınları, 1975.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Tarih-i Taberi Tercemesi*. Konya: Can Kitapevi, 1980.
- Taberî. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Tahanevî, Muhammed b. A'la el-Faruki el-Hanefi. *Keşşâfu ıstılahati'l-funun*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1404/1405/1984.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
- Yâkut el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Üdebâ'*. Thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

İZZÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'İN (ÖL. 630/1233) *EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRÎH* ADLI ESERİNİN, FÂTİMÎLER'İN MAĞRİB DÖNEMİ (KURULUŞ VE YÜKSELME) SİYASÎ VE ASKERÎ FAALİYETLERİ HAKKINDAKİ KAYNAK DEĞERİ

Furkan ERBAŞ^{1*}

Giriş

İzzüddîn İbnü'l-Esîr'e ortaçağ'ın en güvenilir tarihçilerinden biri olma özelliğini kazandıran eseri *el-Kâmil fi't-târîh*, yaratılıştan 628/1231 yılına kadar ki olayları ihtiva eden önemli bir İslâm tarihi kaynağı konumundadır. Eser, sadece Bağdat merkezli Doğu İslâm dünyası hakkında önemli bilgiler vermekle kalmayıp Mağrib olarak bilinen Kuzey Afrika toprakları hakkında da kıymetli bilgiler sunmaktadır. İbnü'l-Esîr, eserini dünya tarihi formunda tasarlayıp aktardığı olayları sebep-sonuç ilişkileri açısından ele almış, sadece bir bölgenin veya bir hanedanlığın değil bütün İslâm dünyasının tarihini kaleme alıp ihmal edilen Batı İslâm dünyasındaki olayları kayıt altına almaya önem vererek bu anlayışın Doğu'daki öncüsü olmuştur. Onun çizgisi daha sonra *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân* adlı eseriyle Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) tarafından Suriye'de sürdürülmüştür.² Doğu İslâm dünyasındaki tarihçilerin Batı İslâm dünyasında cereyan eden hadiseleri ihmal ettiklerini, eserini yazma gerekçelerinden bir tanesi olarak zikreden müellif,³ Hz. Ömer döneminin sonlarından başlayıp Fâtımîlerin kurulduğu 4./10. yy'a kadarki süreçte Kuzey Afrika toprakları fethini ve bu topraklar üzerinde kurulan devlet ve hanedanlıkların tarihini kronolojik olarak detaylı bir şekilde ele almıştır.

1. Kaynakları ve Yöntemi

Kuzey Afrika'da bölge tarihi yazıcılığı çalışmaları Doğu İslâm dünyasından oldukça sonra 3./9. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. Bununla birlikte İdrîsîler, Ağlebîler ve Fâtımîlerin Kuzey Afrika'da hâkim

1 * Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü - Assis. Prof., Dr. Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Iğdır/Türkiye. furkan.eras@igdir.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2021-6445>.

2 Mustafa Fayda, "Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/36.

3 Abdülkerim Özeydin, "el-Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/281.

oldukları devirde yazılan ilk tarih kitaplarının pek çoğu günümüze ulaşmamıştır. İbnü'l-Esîr'in Fâtımî devleti tarihi hakkındaki yararlandığı müellifler eserlerini daha çok 4./10. yy.'dan itibaren kaleme almışlardır. Onun kaynakları arasında tarihçi, edip ve şair bir kimse olan Rakîk el-Kayrevânî (ö. 425/1034'ten sonra) yer almaktadır. *Târîhu İfrîkiyye ve'l-Mağrib* adlı eserinde Fâtımîler hakkında önemli bilgiler veren müelliften İbnü'l-Esîr bolca nakillerde bulunmuştur.⁴ İbnü'l-Esîr'in Fâtımîlerin Mağrib dönemi tarihi hakkında yararlandığı diğer bir önemli kaynak Abdülazîz b. Şeddâd'tır (ö. 582/1186'dan sonra). *Târîhu'l-Mağrib* adıyla da bilinen *Kitâbü'l-cem' ve'l-beyân fî ahhâri'l-Kayrevân ve men fihâ ve fî sâ'iri bilâdi'l-Mağrib mine'l-mülûk ve'l-a'yân* adlı mahallî tarih türü eserinden İbnü'l-Esîr eserinin pek çok yerinde yararlanmıştır.⁵ Rakîk el-Kayrevânî ve İbn Şeddâd gibi Fâtımîlerin Mağrib dönemine çok yakın bir zamanda yaşayan iki müellifin eserlerinin günümüze ulaşmamasına mukabil İbnü'l-Esîr'in bu eserlerden yararlanmış olması bu döneme dair *el-Kâmil*'in değerini artıran bir durumdur.

Her ne kadar İbnü'l-Esîr eserinde bahsetmemiş olsa da onun İsmâilî başkadı ve başdaisi Kâdî Nu'mân b. Muhammed'in (ö. 363/974) Fâtımîlerin kuruluşuna dair en eski kaynak olan *Kitâbü iftitâhi'd-da' ve* adlı eserinden yararlanmış olma ihtimali yüksektir. Yine hekim ve eczacılığının yanı sıra tarihçi olan Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr'ın (ö. 369/979) Fâtımî devleti hakkında yazmış olduğu ve Makrîzî'nin de yararlanmış olduğu⁶ *Ahhâru'd-devle* adlı eserinden yararlanmış olabilir. Zehebî'nin de yararlandığı⁷ Kuzey Afrikalı tarihçilerden olan İbn Hammâd el-Burnusî'nin (ö. 6./12. yy.) *Kitâbü'l-Muktebis fî ahhâri'l-Mağrib ve Fâs ve'l-Endelûs* adlı eseri de İbnü'l-Esîr'e Mağrib dönemi Fâtımîler tarihini yazma noktasında yardımcı olmuş olabilir. İbnü'l-Esîr, Fâtımî devleti tarihine dair Kuzey Afrikalı tarihçilerden aktardığı rivayetleri olduğu gibi aktarmamış, bu rivayetler üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin Abdülazîz b. Şeddâd'ın eserinde Fâtımîlerin nesebi⁸ hakkında onların nesebinin Yahudilere dayandığı bilgisini aşırı bularak

4 Nadir Özkuyumcu, "Rakîk el-Kayrevânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/431; İsmail Yiğit, "Tarih (Kuzey Afrika)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/46.

5 Sabri Hizmetli, "İbn Şeddâd, Abdülazîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/373.

6 Hasan Doğruyol, "İbnü'l-Cezzâr, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/3.

7 María Jesús Viguera Molins, "İbn Hammâd el-Burnusî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/26.

8 Fâtımî hanedanlığının nesebi hakkında tartışmalar hakkında bk. Furkan Erbaş, "Fâtımîler'in Nesebi Hakkındaki Tartışmalar", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (2025), 29-50.

eleştirmiştir.⁹ Onun bu yaklaşımı elden geldiğinde objektif bir tarihçilik anlayışı ortaya koymaya çalıştığını göstermektedir. İbnü'l-Esîr, İslâm ve mezhepler tarihçileri arasında tartışmalı olan ve günümüze kadar üzerinde konsensüs sağlanamayan Fâtımîlerin nesebi hakkında çoğu kez İbn Şeddâd'tan aktardığı rivayetleri uzun uzadıya zikretmiş, bu konuda kesin bir görüş bildirmekten kaçınmıştır.¹⁰

İbnü'l-Esîr, Fâtımîlerin Mağrib dönemine dair aktardığı rivayetlerin pek çoğunda kaynak aktarmamayı tercih eder. Nadir de olsa bazen Fâtımîlerin nesebi hususunda olduğu gibi dikkat çekici konularda raviyi zikredip rivayetleri verdikten sonra kendisi değerlendirmelerde bulunur. İbnü'l-Esîr'in bu döneme dair tercih ettiği rivayet yöntemlerinden en dikkat çeken nokta, yaşanan hadiseler arasında kopukluk meydana gelmemesi için birbirleriyle irtibatlı olanları aynı yerde aktarmaya özen gösterir. Bu yaklaşım hadiseleri bütüncül bir bakışla okumamızı sağlamaya yardımcı olur.

2. Fâtımîlerin Mağrib Dönemine Dair Aktardığı Rivayetler

İbnü'l-Esîr, Fâtımîlerin kuruluş aşamasını ayrıntılarıyla vermeye özen göstermiştir. Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullâh el-Mehdî'nin (296-322/-909-934) İsmâîlî davetini yayması için dâî Ebû Abdullâh el-Şi'î'yi (ö. 298/911) Mağrib'e göndermesi, burada Kutâme kabilesinin desteğini alarak Abbâsîlere bağlı Ağlebîler ile mücadele ederek önemli şehir ve beldeleri ele geçirmesi,¹¹ Ubeydullâh el-Mehdî'nin dâî Ebû Abdullâh eş-Şi'î'nin teşvikiyle Suriye topraklarından çıkarak Mağribü'l-Aksâ'da (Uzak Mağrib/Fas) bulunan Sicilmâse şehrine gelmesi,¹² uzun mücadeleler sonucunda Ağlebîlerin yıkılması ve Ubeydullâh el-Mehdî'nin ortaya çıkarak biat alıp Fâtımî devletini kurması detaylı bir şekilde eserinde ele alınmıştır.¹³ Kuşkusuz Doğu bölgesinde yaşayan bir İslâm tarihçisinin Batı bölgesinde kurulan üstelik muhalif Şiî-İsmâîlî görüşüne sahip Fâtımî devleti hakkında bu kadar ayrıntı vermiş olması ilk fırsatta yadırganabilir. Ancak İbnü'l-Esîr'in bir hanedanlık veya bir bölge hakkında aktardığı bilgileri kesintisiz ve toplu bir şekilde aktarma yöntemini benimsemiş olması onun Mağrib'de yaşananlar hakkında vermiş olduğu bilgilere de yansımış görünmektedir.

9 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6/448.

10 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/446-450.

11 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/450-452.

12 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/452-455.

13 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/455-461.

İbnü'l-Esîr, Fâtımîlerin kurulmalarının hemen ardından Sicilya'yı da hâkimiyet altında aldıklarını aktarır.¹⁴ Daha sonra konuyu Fâtımîlerin kurulmasında büyük pay sahibi olan dâî Ebû Abdullâh eş-Şîf ve kardeşi Ebü'l-Abbâs'ın öldürülmelerine getirir ve bu konuda oldukça detaylı bilgiler aktarır.¹⁵ Bu dâîlerin yönetim tarafından ortadan kaldırılmasının ardından Mağrib ve Sicilya'da çıkan isyanlara temas eder.¹⁶ 299/911-92 tarihinde Halife Ubeydullâh el-Mehdî'nin hakimiyetini genişleterek Mağribü'l-Ednâ (Yakın Mağrib/Libya) topraklarını ele geçirdiğini zikreder.¹⁷

İbnü'l-Esîr 300/912-13 yılında Halife Mehdî döneminde Sicilya'da çıkan büyük isyana da değinmiştir. Bu dönemde halkın çıkardığı büyük bir isyanla Fâtımî yönetimi adada çökmüş, halkın başa getirdiği Vali Ahmed b. Kurhub, Abbâsî halifesi Muktedir'e (295-320/908-932) biat etmiştir. Ancak daha sonra Mehdî, İfrîkiye'den göndermiş olduğu orduyla adada yönetimi ele geçirmiş, muhalif kimseleri ortadan kaldırmıştır.¹⁸ İbnü'l-Esîr'in değindiği bu hadise, Ağlebîler döneminde Abbâsî taraftarı kimselerin yeni yönetim Fâtımîlere biat etme noktasında geri durduklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. 301/913-14 yılında gerçekleşen Abbâsîleri de yakından ilgilendiren bir hadiseye İbnü'l-Esîr etraflıca değinmiştir. Mehdî, Fâtımîlerin kuruldukları andan itibaren işlettikleri Doğuyu ele geçirme hedefine mutabık olarak veliaht oğlu Ebü'l-Kâsım el-Kâim'i bir orduyla Mısır'a sevketmiş, bu ordu İskenderiye ve etrafını ele geçirmiştir. Abbâsî Halifesi Muktedir bu gelişmeyi haber alınca Mûnis el-Hâdim'i (ö. 321/933) Mısır'a sevketmiş iki taraf arasında birden çok savaş meydana gelmiş son savaşta Abbâsî ordusu Fâtımî ordusunu bozguna uğratmıştır. Böylece Fâtımîlerin Mısır'ı ele geçirerek doğuya açılma hedefleri akamet uğramıştır.¹⁹

İbnü'l-Esîr, Fâtımîlerin hilâfet merkezi olan başşehir Mehdiye'nin inşasına da değinir. Şehrin muhkemliği, stratejik konumu, Fâtımîler için önemi hakkında ayrıntılı bilgilere yer verir.²⁰ Fâtımîlerin Mısır bölgesine yönelik ikinci saldırıları da İbnü'l-Esîr'in eserinde genişçe yer alır. 307/919 yıllarında Fâtımîlerin donanmanın yardımıyla da büyük bir orduyla Mısır'a saldırdıklarını, Fâtımî ordusunun Abbâsî komutanı Mûnis

14 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/461.

15 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/461-463.

16 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/463.

17 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/471-472.

18 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/475-476.

19 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/483, 486.

20 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/489. Mehdiye hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Furkan Erbaş, "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 413-421.

el-Hâdim karşısında yenilgiye uğradığını ve Fâtımîlerin Mısır'ı ele geçirerek doğuya açılma teşebbüsünde bir kez daha başarısız olduğunu aktarır.²¹ 313/925-26 yılında Fâtımîlerin Bizans İmparatorluğu ile Sicilya ve Güney İtalya üzerinde mücadelesi İbnü'l-Esîr'in yer verdiği hadiseler arasındadır. Fâtımîlerin Sicilya'da ve Güney İtalya'da fethettikleri şehirlere dair tek tek bilgi verir.²² Aktardığı rivayetler onun Fâtımîlerin Sicilya'daki faaliyetlerini yakında takip ettiğini ortaya koyar.

İbnü'l-Esîr Fâtımîlerin kuruldukları andan itibaren Mağrib'i ele geçirmek adına ortaya koydukları mücadeleler hakkında da detaylı bilgiler sunar. Bölgede Fâtımîlere biat etmemekte ısrar eden Berberî Zenâte kabilesi ile mücadelelere değinir. Halife Mehdî'nin veliaht oğlu Kâim'i 315/927-28 yılında orduyla birlikte Zenâte kabilesi üzerine gönderdiğini, Kâim'in düşmanlarını yenilgiye uğratarak Mağribü'l-Evsat (Orta Mağrib/Cezayir) bölgesinde stratejik önemi haiz Mesîle şehrini kurduğunu aktarır.²³ İbnü'l-Esîr, Karmatîlerin 317/929 yılında Hacerülesved'i kâçırmalarının ardından bunu haber alan Halife Mehdî'nin onları yaptıkları işten ötürü ayıpladığını ve Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin bu mektubu aldıktan sonra taşı iade ettiğini aktararak Fâtımîler ile Karmatîler arasında organik bir bağ bulunduğuna işaret eder.²⁴

İbnü'l-Esîr, ilk Fâtımî halifesi Mehdî'nin ölümünün ardından veliaht oğlu Kâim-Biemrillâh'ın (334-341/934-946) tahta çıkmasıyla ortaya çıkan isyanların yeni halife tarafından kanlı bir şekilde bastırılması, Trablus ve Fas topraklarının ele geçirilmesi vb. Fâtımîlerin bölgedeki siyasî ve askerî organizasyonlarına dikkat çeker.²⁵ Bu organizasyonlardan birisi de Mısır'a yönelik gerçekleşmiştir. 324/936 yılında İskenderiye'yi ele geçiren Kâim'in ordusu, Mısır'ın merkezini ele geçirmek için gerçekleştirdiği saldırıda Abbâsîlere bağlı İhşîdî hanedanlığı birlikleri tarafından püskürtülmüştür.²⁶ Böylece Fâtımîlerin üçüncü Mısır seferi de başarısızlıkla neticelenmiştir. İbnü'l-Esîr, Kâim döneminde gerçekleşen deniz seferlerine ayrıntılı olarak değinir. İtalya'nın kuzeybatısında Akdeniz sahilinde yer alan Cenova şehrini ele geçiren Kâim bununla yetinmeyerek İtalya'nın batısında bulunan Sardinya ve Korsika gibi adalara da

21 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/501, 506.

22 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/25.

23 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/36.

24 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/54. Fâtımîler ile Karmatîler arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Furkan Erbaş, "Fâtımî-Karmatî Siyasî ve Askerî İlişkileri (297-469/909-1076)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (2024), 123-151.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/99.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/100. Ayrıca bk. Furkan Erbaş, "Fâtımî-İhşîdî İlişkileri (323-358/935-969)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 25/62 (2022), 83-110.

saldırıları düzenleyerek çok miktarda ganimet ve esir ele geçirmiştir.²⁷ 325-329/936-940 yılları arasında Sicilya'da başta Agrigento kenti olmak üzere isyancıların Fâtımî valilerine karşı direnişi *el-Kâmil*'de genişçe yer tutar. İsyancıların valilerden şikâyet etmeleri merkezî yönetimin bu duruma göz yumması gibi durumlar Sicilya'da büyük bir isyanın patlak vermesine sebebiyet vermiş, yaklaşık dört yıl süren çarpışmaların ardından adada ancak sükûnet sağlanabilmiştir.²⁸

İbnü'l-Esir'in eserinde yer verdiği en önemli olayların başında Fâtımîleri yıkımın eşiğine getiren Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî (ö. 336/947) isyanı gelir. Ebû Yezîd'in kimliği, şahsiyeti, yaşadığı çevre, dinî görüşleri, Hâricîliğin İbâziyye mezhebine intisap etmesi, daha sonra liderliğe getirilmesi ve Fâtımîlere yönelik isyan başlatmasının altında yatan gerekçeler kapsamlı bir şekilde anlatılır. 332/943 yılında başlayıp 336/947 yılında sona eren yaklaşık dört yıl süren isyanı, 333/944 yılı olayları içerisinde bütüncül bir şekilde yaklaşık on üç sayfada aktaran İbnü'l-Esir, İfrîkiye'de Ebû Yezîd'in ortaya çıkıp isyan etmesi, Kayrevan ve Rakkâde gibi Sünnîlerin ağırlıkta yaşadığı yerleri Fâtımîlerden alması, bu sırada Sünnîlerin de desteğini kazanması, daha sonra Fâtımîlerin başşehri Mehdiye'yi kuşatması, başarılı olamayınca Mehdiye kuşatmasını bırakarak İfrîkiye'de büyük bir kaosa neden olacak yağma ve talan faaliyetlerine girişmesi, yaptıklarından ötürü Sünnîlerin desteğini kaybetmesi, isyanın İfrîkiye'de büyük bir sosyal ve ekonomik buhrana neden olması, Ebû Yezîd'in Fâtımîlerin elinde bulunan Sûse²⁹ şehrini kuşatması, bu sırada Halife Kâim'in hastalığından ötürü veliaht oğlu Mansûr'u (334-341/946-953) isyancılar ile savaşmaya memur etmesi, Mansûr'un babasının ölümünün ardından tahta geçerek Sünnîlerin de desteğiyle Ebû Yezîd ile başarılı bir şekilde mücadele etmesi, Kayrevan'ı yeniden ele geçirmesi, Ebû Yezîd'i kaçmaya ve savunma yapmaya mecbur bırakması, son olarak etrafındaki adamlar ile birlikte Ebû Yezîd'i ortadan kaldırarak yıkılmakta olan bir devleti ayağa kaldırmasını birinci elden kaynaklara dayandırarak ayrıntılı bir şekilde anlatır.³⁰

İbnü'l-Esir, kısa süren hilâfeti boyunca Halife Mansûr'un³¹ Sicilya'da çıkan isyanları bastırma noktasında attığı adımları ele alır. Hasan

27 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 7/100, 115. Ayrıca bk. Furkan Erbaş, "Mağrib Dönemi Fâtımîler'de Denizcilik/Donanma (297-362/909-973)", *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/2 (2024), 283-284.

28 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 7/132-133.

29 Şehir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Furkan Erbaş, "İslâm Şehir Tarihinde Sûse (Fâtımîlerin Mısır'a İntikaline Kadar)", *Harran İlahiyat Dergisi* 53 (2025), 183-203.

30 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 7/188-201, 210.

31 Hayatı hakkında bilgi için bk. Furkan Erbaş, *Halife Mansûr-Billâh Döneminde Fâtımîler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025).

b. Alî el-Kelbî'nin (ö. 354/965) Sicilya valiliğine getirilmesiyle Fâtımîlere bağlı Kelbî hanedanlığının (336-445/947-1053) adada isyancıları ortadan kaldırarak asayiş sağlaması, Bizans İmparatorluğuna yönelik Calabria, Reggio, Messina ve Gerace şehirlerini hedef alan kapsamlı bir saldırı başlatılması, Sicilya ve Güney İtalya'da gerçekleşen kara ve deniz savaşlarında Bizans'a üstünlük kurulması ve bunun sonucunda imparatorluğun barışa zorlanması bütüncül bir şekilde anlatılır.³²

İbnü'l-Esîr, Mağrib dönemi Fâtımî halifelerinden en çok Halife Mu'izz-Lidînillâh'ın (341-365/953-975)³³ faaliyetlerine yer verir. Zira bu dönemde Fâtımîlerin Mağrib'in tamamına yakını ele geçirmesi, bölgedeki isyancı kabileleri itaat altına alması, Endülüs Emevî Devleti ile savaşa girmesi, Sicilya ve Güney İtalya'da Bizans İmparatorluğuna karşı parlak zaferler kazanması, hepsinden de önemlisi Mısır'ı İhşîdîlerden alarak devletin Doğu bölgesine açılması, bunun sonucunda Filistin ve Suriye topraklarının ele geçirilmesi ve Hicaz'da hutbelerin Halife Mu'izz adına okunması gibi 4./10. yüzyıla damga vuran hadiseler yaşanmıştır. İbnü'l-Esîr, Mansûr'un ölümünün ardından tahta oğlu Mu'izz'in oturmasıyla İfrîkiye bölgesinde çıkan isyanlara değinerek Mu'izz'in bu isyanları ortadan kaldırarak tahtını sağlamlaştırdığını aktarır.³⁴ 344/955-56 yılında Endülüs Emevî Devletinin Fâtımî gemilerine saldırması sonucu iki taraf arasında çıkan savaşa değinen İbnü'l-Esîr, Fâtımîlerin Endülüs'ün önemli liman şehirlerinden birisi olan Meriye'ye saldırdıklarını, pek çok ganimet ve esir ele geçirdiklerini aktarır. Endülüs Emevî Devletinin bu saldırının intikamını almak için İfrîkiye sahil şeridine gönderdiği donanmanın Fâtımîler tarafından engellendiğini belirtir.³⁵ 347/958 yılında Fâtımîlerin büyük Mağrib seferi İbnü'l-Esîr'in yer verdiği olaylar arasındadır. Fâtımîlere olan bağlılıklarını bozan ve Endülüs Emevî Devleti ile işbirliği içerisine giren Zenâte ve Mağrâve gibi kabilelerinin yanı sıra Midrârî ve İdrîsî hanedanlıklarını cezalandırmak üzere Fâtımî komutan Cevher es-Sıkillî (ö. 381/992) liderliğinde yaklaşık üç yıl sürecektir. Fâtımîlerin başarısıyla neticelenmiştir. İbnü'l-Esîr'in ayrıntılı bir şekilde aktardığı bu seferler sayesinde Fâtımîler Mağrib'de hâkimiyetlerini tesis etmişlerdir.³⁶

351/962 yılı Fâtımîlerin pek çok kez Bizans İmparatorluğu ile karşı karşıya geldiği bir yıldır. İbnü'l-Esîr, bu yılda Fâtımîlerin Batı cephesinde

32 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/222-225, 239.

33 Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidînillâh* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024).

34 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/243.

35 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/253-254.

36 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/261-262.

Bizans İmparatorluğuna karşı saldırılarına yer verir. Sicilya'daki Bizans İmparatorluğunun elinde bulunan Taormina şehrinin ele geçirilmesi, Bizans'tan çok sayıda ganimet ve esir elde edilmesi, stratejik konumda bulunan adada hâkimiyetin tesis edilmesi, ayrıca Bizans'ın Girit adasına saldırması neticesinde halkın Mu'izz'den yardım istemesi, Mu'izz'in gönderdiği ordularla Bizans'ı mağlup etmesi ve çok sayıda Rum'u esir alması İbnü'l-Esîr'in aktardığı bilgilerdir.³⁷ 353/964 yılında Bizans'ın Fâtımîler karşısında aldığı mağlubiyetlerin intikamını almak için kabalık bir orduyla Sicilya'ya sefer düzenlediği bir yıldır. Fâtımîlerin Taormina'yı aldıktan sonra adadaki diğer bir önemli şehir olan Rometta'yı kuşatmaları üzerine büyük bir orduyla harekete geçen Bizans, kuşatmayı engelleyemediği gibi hem karada hem de denizde yaptığı savaşlar neticesinde büyük bir kayba uğramıştır. İbnü'l-Esîr, Fâtımîler ile Bizans arasında meydana gelen Sicilya savaşlarını, Müslüman askerlerin savaş meydanında söyledikleri şiirlere ve Hz. Peygambere ait olduğunu söylediği bir kılıcın savaş meydanında ganimet olarak ele geçirildiğine kadar detaylı bir şekilde aktarır. Onun bu yaklaşımı Fâtımîlerin Bizans karşısında Batı cephesinde kazandığı başarıları önemseydiğini gösterir.³⁸

358/969 yılında Fâtımîler ekonomik, siyasî ve sosyal açıdan büyük buhran yaşanan Mısır topraklarına saldırarak İhşîdîleri ortadan kaldırmışlardır. İbnü'l-Esîr, İhşîdîlerin içerisinde bulunduğu kötü durumu değerlendiren Fâtımîlerin Cevher es-Sıkılî liderliğinde Mısır'ı ele geçirdiklerini, Mısır'da hutbelerin Mu'izz adına okunduğunu, ele geçirildikten sonra şehirlerde ezan başta olmak üzere Şîî adetlerin uygulandığını ve Kahire şehrinin temellerinin atıldığını aktarır.³⁹ Fâtımîler bir yıl sonra 359/970 yılında Mısır'ı ele geçirmenin tabi bir sonucu olarak Filistin ve Suriye topraklarını ele geçirmiştir. Fâtımîlerin Suriye'yi ele geçirmeleri kolay olmamış, halk şehri savunmak adına ciddi bir direniş göstermiştir. İbnü'l-Esîr, Dimaşk halkı ile mücadele eden Fâtımî askerlerini Mağribîliler olarak isimlendirerek bunlarla halk arasındaki çatışmalara geniş yer ayırır.⁴⁰ Netice itibarıyla Fâtımîler Suriye topraklarını da ele geçirerek bir taraftan Abbâsîlerin merkezi Bağdat'ı tehdit eder hale gelmiş diğer taraftan da Suriye'nin kuzeyinde Bizans İmparatorluğu ile komşu olmuştur.

Fâtımîlerin Mısır ve Suriye'yi ele geçirmelerini müteakip İfrîkiye topraklarında Zenâte kabilesine mensup kişiler isyan ederek Fâtımî topraklarına saldırmışlardır. İbnü'l-Esîr, Halife Mu'izz'in çıkan isyanı

37 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/275-276.

38 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/284-285.

39 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/309-310.

40 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/310-311.

kararlılıkla bastırmak için adımlar attığını, isyancıların silah bırakmak suretiyle teslim olduklarını aktarır.⁴¹ İbnü'l-Esîr, 359/970 yılında Sicilya'da vali değişikliğini müteakip çıkan kargaşa ve isyanların Fâtımî yönetimini sarstığını zikreder. Daha sonra Halife Mu'izz'in Kelbî hanedanlığından birisini valiliğe atamasıyla adada asayiş sağlanmışır.⁴² Yine İbnü'l-Esîr bu yılda Fâtımîlerin Doğuda artan güçlerine dikkat çekerek Dimaşk'ın kuzeyinde yer alan Halep ve Humus'taki emirlerin hutbeleri Halife Mu'izz adına okutmaya başladıklarını haber verir. Ayrıca Medine ve dışında da hutbe Halife Mu'izz adına okunmaya başlamıştır. İbnü'l-Esîr, Mekke'de ise hutbenin Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh ve Karmatîler adına okunduğunu haber verir.⁴³

Fâtımîlerin Suriye topraklarını ele geçirmeleri Karmatîler ile karşı karşıya gelmelerine yol açmıştır. İbnü'l-Esîr, Karmatîlerin daha önce Suriye topraklarını ele geçirdikten sonra burayı yıllık büyük bir meblağ karşılığında İhşîdîlere bıraktıklarını, İhşîdîlerin her yıl bu vergiyi ödediklerini, ancak Fâtımîlerin Suriye topraklarını ele geçirmeleriyle Karmatîlerin bu vergiden mahrum kaldıklarını aktarmaktadır. Bunu sonlandırmak için 360/970-71 yılında merkezleri olan Bahreyn topraklarından yola çıkan Karmatîler, Büveyhî ve Abbâsîlerden asker ve erzak yardımı talep etmişler, aldıkları yardımla Dimaşk'ı ele geçirerek Fâtımîleri Suriye topraklarından çıkarmışlardır. Daha sonra Filistin topraklarını da hızla ele geçiren Karmatîler, Fâtımîlerin yeni kurdukları Kahire şehrinin kuşatma altına almışlardır. Ancak Cevher es-Sıkkî'nin ciddi bir direniş göstermesiyle Karmatîler Kahire'yi ele geçiremeden geri dönmek zorunda kalmışlardır. Ayrıca Cevher, Filistin bölgesinde sahil şeridinde yer alan bazı şehirleri Karmatîlerden almak için donanma göndermiş, ancak gemiler Karmatîlerin eline geçmiştir.⁴⁴ İbnü'l-Esîr aynı yılda İfrîkiye'de Zenâte kabilesi üyelerinin yeniden isyan çıkardıklarını ancak Mu'izz'in bu isyanı kanlı bir şekilde bastırdığını haber verir.⁴⁵

İbnü'l-Esîr'in Fâtımîlerin Mağrib dönemi siyasî ve askerî faaliyetlerine dair bilgi verdiği son yıl 361/972 yılına aittir. Bu yılda Fâtımîlerin son Mağrib dönemi ve ilk Mısır dönemi halifesi olan Mu'izz-Lidînillâh hilâfet merkezini Mansûriye'den⁴⁶ Mısır'da inşa ettirdiği Kahire şehrine taşıma hazırlıklarını tamamlayarak yola koyulmuştur. İbnü'l-Esîr,

41 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/314-315.

42 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/322.

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/323.

44 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/326-327.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/327.

46 Şehir hakkında bilgi için bk. Erbaş, "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri", 421-425.

Mu'izz'in hilâfet merkezini taşırken büyük bir titizlikle hareket ettiğini, Mağrib, Sicilya ve Trablus topraklarında güvendiği adamları valiliğe getirdiğini ve böylece altmış küsur yıl süren Mağrib döneminin sona erdiğini aktarır.⁴⁷

Sonuç

Kaleme almış olduğu *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eseriyle ortaçağ'ın en güvenilir tarihçilerden birisi olarak kabul edilen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, eserinde Batı İslâm dünyasıyla alakalı da pek çok bilgiye yer verir. Hak-kında bilgi aktardığı hanedanlıklardan birisi de Kuzey Afrika/Mağrib topraklarında kurulan Fâtımîlerdir. İslâm tarihinde muhalif İslâm'ın öncülerinden birisi olarak görülen Fâtımî hanedanlığı, İsmâîlî mezhebine mensup olmasının yanında Abbâsî gibi Sünnî devletler ile mücadele ettiği için eleştirilmiş, yazılan eserlerde siyasî ve askerî faaliyetleri çoğu kez göz ardı edilmiştir. Bu anlayışı kıran İbnü'l-Esîr, Fâtımîlerin kuruluş ve yükseliş dönemlerine karşılık gelen Mağrib dönemi hakkında eserine pek çok bilgi almıştır. İfrîkiye'de yaşayan birçok tarihçinin eserinden yararlanan müellif, verdiği bilgileri çoğunlukla kaynağını aktarmadan verir. Ayrıca onun bu döneme dair vermiş olduğu bilgilere bakıldığında yaşanan olaylardan birbirleriyle irtibatlı olanları kopukluk meydana gelmemesi için aynı yerde verdiği dikkat çeker. Bu açıdan bakıldığında eserinde sebep-sonuç ilişkileri arasında bir uyum görünür. Bütüncül bakışla ele almaya özen gösterdiği konularda yer yer değerlendirmelere yer verir ve bazı rivayetlere tenkidler yönetir. Fâtımîlerin yaklaşık 60 yıl süren Kuzey Afrika/Mağrib döneminin siyasî ve askerî organizasyonlarını mezhepçi bir bakış açısı gütmekten tarafsız ve objektif bir bakış açısıyla kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutan İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eseri özelde Fâtımîler genelde Kuzey Afrika/Mağrib tarihi için vazgeçilmez bir kaynak konumunda olmuştur. İbnü'l-Esîr, titizlikle uyguladığı kaynak kullanımı yöntemiyle ve Batı İslâm dünyasından aktardığı önemli bilgiler ile daha sonra İbn Haldûn ve Makrîzî gibi meşhur İslâm tarihçilerini de etkilemiştir.

47 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/330-332.

Kaynakça / References

- Doğruyol, Hasan. "İbnü'l-Cezzâr, Ebû Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Erbaş, Furkan. "Fâtımî-İhşîdî İlişkileri (323-358/935-969)". *Dini Araştırmalar Dergisi* 25/62 (2022), 83-110.
- Erbaş, Furkan. "Fâtımî-Karmatî Siyasî ve Askerî İlişkileri (297-469/909-1076)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (2024), 123-151.
- Erbaş, Furkan. "Fâtımîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 411-430.
- Erbaş, Furkan. "Fâtımîler'in Nesebi Hakkındaki Tartışmalar". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 29/1 (2025), 29-50.
- Erbaş, Furkan. *Halife Mansûr-Billâh Döneminde Fâtımîler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.
- Erbaş, Furkan. "İslâm Şehir Tarihinde Sûse (Fâtımîlerin Mısır'a İntikaline Kadar)". *Harran İlahiyat Dergisi* 53 (2025), 183-203.
- Erbaş, Furkan. *Kahire'nin Kurucusu Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidînilâh*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Erbaş, Furkan. "Mağrib Dönemi Fâtımîler'de Denizcilik/Donanma (297-362/909-973)". *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/2 (2024), 276-304.
- Fayda, Mustafa. "Tarih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/30-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hizmetli, Sabri. "İbn Şeddâd, Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbnü'l-Esîr, 'Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Molins, María Jesús Viguera. "İbn Hammâd el-Burnusî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/26. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özkuyumcu, Nadir. "Rakîk el-Kayrevânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/431-432. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yiğit, İsmail. "Tarih (Kuzey Afrika)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/46-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

İBNÜ'L-ESÎR VE *EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRÎH* ADLI ESERİNİN HAÇLI SEFERLERİ TARİH YAZIMINDAKİ ÖNEMİ

Hacı Mehmet ALTUNTAŞ^{1*}

Giriş

Haçlı Seferleri konusunda tarihyazımı, ülkemiz ve Müslüman dünyası bağlamında oldukça ihmal edilmiş bir alandır. Buna karşın Batılıların bu hususta yaptıkları çalışmalar, genellikle kendi kaynaklarına ve Avrupa merkezci bir perspektifle şekillenmiştir.² Batı'daki bu geleneksel yaklaşım, seferleri genellikle Avrupa'nın şövalyelik idealleri ve yayılmacı tutkusunun bir yansıması olarak görmüş, Müslümanların deneyimini ve bunun yerel kaynaklardaki mevcudiyetini ise ikincil plana itmiştir.³ Oysa son dönemdeki akademik çalışmalar, sağlıklı ve bütüncül bir analiz için Müslüman perspektifini ve başta Arapça kaynaklar olmak üzere döneme ait birincil kaynakların kullanımının zorunluluğuna işaret etmektedir.⁴ İşte bu noktada, İslam tarih yazımının en önemli müelliflerinden biri olan İzzeddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târîh* adlı kapsamlı eseri, Haçlı Seferleri gibi çok yönlü tarihî hadisenin sağlıklı biçimde değerlendirilmesi, Müslüman cephesinden anlaşılması ve daha dengeli kritize edilmesi noktasında büyük bir öneme sahiptir.

Bu çalışma, *el-Kâmil*'in Haçlı Seferleri tarih yazımındaki konumunu ve değerini eleştirel bir bakışla yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma, eserin yalnızca kronolojik bir vakayiname değil, aynı zamanda Haçlı saldırılarının yol açtığı toplumsal travmayı, Müslüman tepkisinin tekâmülünü ve cihat anlayışındaki dönüşümü yansıtan temel bir karşı-anlatı işlevi gördüğünü ileri sürmektedir. Ayrıca, İbnü'l-Esîr'in

- * Dr. Öğretim Üyesi Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-7968-2101, hmaltutnas@adu.edu.tr. Türkiye/Aydın.
- Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 1-4; Türkiye'deki çalışmaların yetersizliğine dair Işın Dermirkent'in eserinin ön sözündeki açıklamalar için bk. Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997).
- Paul M. Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades* (New York: Oxford University Press, 2014), 6-8; Mona Joma Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir* (Doktora Tezi: University of Pennsylvania, 1987), 4; Alex Mallett, "Introduction", *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant, The Muslim World in the Age of the Crusades* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2014), 1.
- Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 1; Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, 6-7.

Selahaddin Eyyûbî'ye yönelttiği ve geleneksel olarak “Zengî tarafgirliği” şeklinde yorumlanan eleştirilerin, kişisel bir önyargıdan ziyade, meşru yönetim ve iktidar anlayışı temelinde şekillenen tutarlı bir tarih anlayışının yansıması olduğunu savunmaktadır.

Çalışmanın kapsamı ve yöntemi, İbnü'l-Esîr'in kullandığı birincil kaynakları doğrudan analiz etmekten ziyade, *el-Kâmil*'in Haçlı Seferlerinin çağdaş tarihyazımındaki yerini, nasıl algılandığını ve ona yöneltilen eleştirilerin kökenini anlamaya odaklanmaktadır. Bu nedenle değerlendirmeler, Donald S. Richards, H.A.R. Gibb ve Franz Rosenthal gibi, eser üzerine yapılan modern araştırmaların yorum ve eleştirileri merkeze alınarak yürütülmüştür. Bu yaklaşım, İbnü'l-Esîr'in kullandığı İbnü'l-Kalânîsî veya el-İsfahânî gibi çağdaşı kroniklerle doğrudan bir metin karşılaştırması yapmak yerine, *el-Kâmil*'in modern akademideki rolünü anlamayı hedefler.

Bu amaçla çalışma, öncelikle İbnü'l-Esîr'i entelektüel ve siyasi bağlamı içinde konumlandırarak, ardından *el-Kâmil*'in içeriğini ve metodolojisini analiz edecektir. İkinci bölümde, eserin Haçlı Seferleri tarihyazımına küresel perspektifi, toplumsal dinamikleri aktarımı ve resmî kaynaklara erişimi gibi benzersiz katkıları ortaya konacaktır. Üçüncü bölümde ise esere yöneltilen tarafgirlik, kronolojik hata ve derleme karakterinden kaynaklanan sınırlılıkları eleştirel bir gözle ele alınacak, son olarak dördüncü bölümde *el-Kâmil*'in güncel araştırmalar için taşıdığı dengeleyici ve vazgeçilmez değer tartışılacaktır.

1. İbnü'l-Esîr: Biyografik Bağlam, İlmî Ortam ve Tarihyazımı Anlayışı

1.1. Hayatı, Öğrenimi ve Siyasi İlişkileri

İbnü'l-Esîr (Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî), 4 Cemâziyelevvel 555'te (12 Mayıs 1160) Musul yakınlarındaki Dicle üzerindeki Cizre'de (Cezîre-i İbn Ömer) doğdu. Bölge, Haçlı Seferleri döneminde Kuzey Mezopotamya'nın (el-Cezîre) önemli stratejik ve siyasi merkezlerinden biriydi. Köklü bir Arap kabilesi olan Benî Şeybân'a mensup olan ailesi, Zengîler döneminde Musul'un idari kademeleriyle yakın ilişkilere sahipti. İbnü'l-Esîr, tanınmış edebiyat ve dil âlimi olan küçük kardeşi Ziyâeddin (ö. 637/1239)⁵ ve Kur'an, Hadis ve gramer âlimi olan ağabeyi Mecdüddin (ö. 606/1210)⁶

5 İsmail Durmuş, “İBNÜ'L-ESÎR, Ziyâeddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2025).

6 Ali Osman Koçkuzu, “İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2025).

ile üç seçkin kardeşin ortancasıydı. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Musul'da, 25 Şâban 630'da (6 Haziran 1233) vefat etti.⁷

İbnü'l-Esîr, ilk öğrenimini Cizre'de tamamladıktan sonra ilmî öğrenimine devam etmek için Musul'a geçmiştir.⁸ Onun en önemli eseri *el-Kâmil fi't-târîh* ile tanınmıştır.⁹ İlmî birikimi tarih, nesep, dil, edebiyat, matematik ve musiki gibi çeşitli alanları kapsıyordu. Başlangıçta farklı konularla ilgilenmiş olsa da ilerleyen yıllarında kademeli ve kararlı bir şekilde Hadis ve tarih alanlarına yönelerek bu alanlarda kalıcı bir şöhrat kazanmıştır.¹⁰ Ayrıca Bağdat, Şam, Halep ve Mekke gibi önemli İslâm merkezlerine seyahatler gerçekleştirerek buralarda önde gelen âlimlerden dersler alarak ilmî yönden kendisini daha da geliştirmiştir.¹¹ İbnü'l-Esîr son 25 yılını (bazı geçici devlet görevleri hariç) büyük ölçüde ilmî hizmetlere adanmıştı. Bu dönemde evi, âlimleri ve öğrencileri kabul edip onlarla ilmî konuları tartıştığı bir okul gibiydi.¹²

İbnü'l-Esîr'in ailesinin Zengî yönetimindeki siyasî görevi ve köklü bağlantıları, ona bilgiye erişim noktasında büyük imkanlar sağlamıştır. Babası Esîrüddin, Musul Atabegî İmâdüddin Zengî döneminde Cizre'de yöneticilik ve çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. Ağabeyi Mecdüddin Zengî ise sarayında yüksek mevkide birçok görev üstlenmiştir.¹³ Küçük kardeşi Ziyâeddin ise Eyyûbîler yönetiminde vezirlik dâhil farklı kademelerde idari görevlerde yer almıştır.¹⁴ İbnü'l-Esîr'in, üyeleri yüksek rütbelerde görev almış ve kendisi de yöneticilerle yakın ilişkilerde bulunmuş bir âlimdir. Her ne kadar doğrudan devlet görevi almadığına dair iddialar bulunsada da,¹⁵ ilmî faaliyetlerinin yanı sıra elçilik dâhil çeşitli resmî görevlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, onun yaşadığı döneme tanıklık etmesi açısından oldukça önemlidir.¹⁶ Onun

7 Abdülkerim Özaydın, "İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin", TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 20 Eylül 2025); Konrad Hirschler, *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors* (London and New York: Routledge, 2006), 14.

8 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 116.

9 Mahmood al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir* (Doktora Tezi: Aligarh Muslim University, Department of Arabic & Islamic Studies, 1966), 76; Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 117-118.

10 al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir*, 76; Özaydın, "İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin".

11 Özaydın, "İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin".

12 al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir*, 92.

13 al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir*, 238; Özaydın, "İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin".

14 Micheau, "Ibn al-Athir", 56; Durmuş, "İBNÜ'L-ESÎR, Ziyâeddin".

15 bk. D.S. Richards'ın çevirisinin ikinci ve üçüncü ciltlerine yazdığı giriş bölümleri İbnü'l-Esîr, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh*, 2/1, 3/1.

16 Özaydın, "İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin".

yönetime yakınlığı ve kişisel bağlantılarıyla idari kayıtlara ulaşıyor olması ve Musul'un Bağdat elçiliği görevini üstlenmiş olması, döneminin siyasî ve askeri meselelerine vukûfiyet sağlamasına olanak tanımıştır.¹⁷

1.2. Evrensel Bir Kronik Olarak el-Kâmil fi't-târîh

el-Kâmil fi't-târîh, olayları yaratılıştan başlayarak 628/1230-31 yıllarına kadar titizlikle kaydeden kapsamlı bir evrensel tarih olma özelliğini taşır.¹⁸ Eserin bazı el yazmaları onun kapsamını 629/1231 yılına kadar genişletmektedir.¹⁹ Konumuz bağlamında Haçlı Seferleri kayıtlarının yanı sıra İbnü'l-Esîr'in bu kapsamlı eseri, peygamberler başta olmak üzere İran, Yunanistan, Roma, İslam öncesi Arabistan, Hz. Muhammed, Râşidî Halifeler, Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Selçuklular ve Zengîler hanedanlıklarını konu edinir. Ayrıca o Endülüs ve Sicilya'nın tarihi, Murâbit Hanedanlığı'nın çöküşü ve Mağrib'de Muvahhidlerin yükselişini de eserine dâhil eder.²⁰

İbnü'l-Esîr'in eserini kaleme alırken temel hedefi daha önceki tarih çalışmalarında gördüğü bütünsellikten uzak yazım problemini ve coğrafi olarak daha kapsamlı bir yaklaşımla bütünlüklü bir tarih aktarımını gerçekleştirmektir.²¹ O, seleflerinden hedefleri noktasında ayrıştığını, onların önemli ve meşhur olayları atlayabildiklerini veya bunlara eserlerinde çok az yer verdiklerini belirtir. Ayrıca onlara kayıtlarındaki dağınıklık ve düzensizlik noktasında da eleştirilerde bulunur.²² O, eserini yazmaktaki amacını, farklı kaynaklardaki tüm tarihsel aktarımları tek eserde bir araya getirmek ve böylece Doğu ve Batı da dâhil olmak üzere İslâm dünyasını tam olarak kapsayan bir tarih eseri oluşturmak olarak belirlemektedir.²³ Bu bağlamda onun eseri hedeflediği şekilde tarihsel olayları bölgesel ayırım yapmaksızın dengeli bir anlatım standardı gösterir.²⁴ Ancak, özellikle 6./12. yüzyıl ve 7./13. yüzyıl başlarını kapsayan sonraki ciltlerinde, *el-Kâmil*, Suriye ve Cezire (Mezopotamya)

17 H. A. R. Gibb, "The Arabic Sources for the Life of Saladin", *Speculum* 25/1 (1950), 58; al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir*, 92; Micheau, "Ibn al-Athir", 57.

18 İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/6; Micheau, "Ibn al-Athir", 64.

19 al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir*, 95.

20 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 119.

21 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/6.

22 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/5; Kamaruzaman vd., "Ibn Al-Athir's Philosophy of History in Al-Kamil Fi Al-Tarikh", 29.

23 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/5-6.

24 Micheau, "Ibn al-Athir", 59.

tarihine belirgin bir ağırlık vermektedir.²⁵ Haçlı Seferleri dönemine denk gelen bu zaman aralığı bu bağlamda bölgelerin artan önemi nedeniyle olsa gerektir. Rosenthal, İbnü'l-Esîr'in eserinin, "İslam dünyasındaki vakayinâme tarzı genel tarih yazıcılığı örnekleri arasında en iyisi olarak anılmayı hak eden eser" olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra ele aldığı geniş saha göz önüne alındığında *el-Kâmil*'in "dikkate değer ölçüde dengeli bir eser" olduğunu da ekler.²⁶

1.3. İbnü'l-Esîr'in Tarih Anlayışı ve Metodu

İbnü'l-Esîr tarih yazıcılığındaki usulü ve tarihyazımında dikkate alınması gerektiğini düşündüğü hususları, önceki müverrihlerin eksikliklerini de tenkit ettiği *el-Kâmil*'in mukaddime bölümünde tafsilatlı bir şekilde izah etmektedir. Ona göre, önceki müverrihlerin 'amaçlarındaki farklılık', ya 'büyük ve meşhur hadiselerin' ihmal edilmesine ya da 'küçük hatalar' ile 'yanlış tarihî bilgilerin' yer aldığı 'düzensiz ve dağınık bir telife' sebep olmuştur. Bu dağınık ve eksik rivayetlerden tatmin olmayan müellif, kapsamlılığı ve bütünlüğü ile temayüz eden *el-Kâmil*'i, 'diğer pek çok esere dağılmış bütün tarihî haberleri tek bir kaynaktan toplamak' gibi açık bir gaye ile kaleme almıştır.²⁷ Müellifin bu yaklaşımı, tarihyazımında *tezkiye* (Hatırlatma/İbret), *şahîh* (Sahihlik/Doğru Bilgiyi Seçme) ve *tâm* (Bütünlük/Eksiksizlik) olmak üzere üç temel esasa dayanmaktadır.

Bu üç esası sırasıyla açıklamakta fayda vardır. Tezkire: İbnü'l-Esîr'e göre tarih, her şeyden önce geçmiş olaylardan derin ahlaki dersler sunan "insanlık için bir hatırlatıcı" işlevine sahiptir. Ona göre tarihî hadiseleri incelemek, okuyucuya "tecrübe" kazandırır; bu tecrübeler vasıtasıyla okuyucu, olayların sebeplerden sonuçlara doğru seyrine hükmeden temel "kanunu" kavrayarak, onların hikmetini kavrar ve anlatılanları kendisine rehber edinebilir. Hem yöneticilere hem de sıradan halka örnekler sunan bu ahlaki-siyasi işlev, onun eserini kaleme almasındaki merkezî gayelerinden birincisiydi.²⁸

Şahîh: İbnü'l-Esîr, bir bilgiyi kaydetmeden önce "bilginin sıhhatini" titizlikle tetkik ederek yalnızca doğruluğu teyit edilmiş tarihî içeriği seçmeyi ilke edinmiştir. O, İmam Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) gibi otoritelere derin bir güven duymuş; onun *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* adlı

25 Micheau, "Ibn al-Athîr", 59.

26 Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E.J. Brill, 1968), 146.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/5-7; Kamaruzaman vd., "Ibn Al-Athir's Philosophy of History in Al-Kamil Fi Al-Tarikh", 28-29; Micheau, "Ibn al-Athîr", 77.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/6-12; Kamaruzaman vd., "Ibn Al-Athir's Philosophy of History in Al-Kamil Fi Al-Tarikh", 32.

eserini eksiksiz bir tarih kaydı olarak kabul ederek buradaki “kusursuz” rivayetlere itimat etmiş ve Taberî’yi “*İmâmü’l-müttakîn hakkan*” (gerçekten takva sahibi imam) olarak nitelemiştir. Kendisi de yalnızca “kayıtlarının sahihliği ile bilinen meşhur kitaplardan” nakilde bulunduğunu teyit etmiştir.²⁹

Tâm: Bu ilke, İbnü’l-Esîr’in farklı kaynaklardan derlediği tarihsel aktarımları sentezleyip bütüncül bir metin halinde tamamlamasına ve tutarlı bir yapıya kavuşmasına rehberlik etmiştir. İbnü’l-Esîr, her bir kaydın cümle yapısı ve içerik bakımından geliştirilmesini temin ederek “rivayeti tamamlamayı” hedeflemiştir. Onun *el-Kâmil*’in neşrini erteleme kararı, eserdeki “bilgileri güncellemek” ve “zayıf yönleri tashih etmek” amacını taşıyordu; bu durum, onun bizzat eserin adına (*el-Kâmil fi’t-târîh* yani Mükemmel/Eksiksiz Tarih) layık bir metin ortaya koyma konusundaki hassasiyetini yansıtmaktadır.

İbnü’l-Esîr’in tarihyazım usulü, sistematik olduğu kadar esnek de bir yaklaşım ihtiva etmekteydi. O, temel olarak vakayinâme (yıllara göre kayıt) usulünü benimsemiş, her yılın olayları için önemli hadiselerle özel başlıklar vermiş ve daha önemsiz gördüğü olayları ise o yılın genel bir başlık altında toplamıştır.³⁰ Bununla birlikte, müellif, kendisi gibi tarih-yazımında kronolojik yazımı tercih etmiş Taberî gibi öncüllerinden farklı bir yol izlemiştir. Rivayet bütünlüğünü sağlamak amacıyla kronolojik yazım kuralını sıkı sıkıya uygulamak yerine, kaydı verilen hadise birden çok yıl ve aya yayılsa bile “olayın tutarlı ve bütüncül bir tablosunu” tek bir kesintisiz anlatım içinde sunmuştur.³¹ İbnü’l-Esîr’in metodolojisinde dikkat çeken diğer bir husus ise, farklı rivayetleri tek ve bütüncül bir anlatım hâlinde sentezlemeyi hedeflemesidir. O, hadis usulünden ayrılarak, uzun isnâd zincirlerini metinden çıkarmış, bunun yerine farklı rivayetleri bir bütün haline getirerek kendi üslubuyla sunmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşım, tarihyazımında hadis metodolojisinden uzaklaşarak daha çok vakıanın (olayın) kendisini aktarmaya odaklı bir tarihyazımına yönelen, İslami tarih yazıcılığında önemli metodolojik bir dönüşüme de işaret etmektedir.³²

29 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/6-7; Micheau, “Ibn al-Athîr”, 66.

30 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/7; Micheau, “Ibn al-Athîr”, 63.

31 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/7; Micheau, “Ibn al-Athîr”, 64.

32 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/6-7; Micheau, “Ibn al-Athîr”, 66.

2. Haçlı Seferleri Tarih Yazıcılığında El-Kâmil'in Önemi

2.1. Temel Bir Karşı-Anlatı Olarak el-Kâmil

İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'i, Haçlı Seferleri'ni Müslüman bakış açısı ve perspektifiyle anlamak için tartışmasız birincil öneme sahip bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Haçlı Seferleri döneminin en büyük Müslüman tarihçisi olarak nitelendirilen müellifin eseri, içerdiği konular bağlamında kapsamlı araştırmalara temel teşkil eden zengin bir kaynaklık sunmaktadır.³³ Bu vakayinâme, tarihsel olarak Haçlı Seferleri çalışmalarına hâkim olan ve Arapça kaynakları genellikle yalnızca Batılı kaynakların iddialarını desteklemek için kullanan ya da "Batılı kaynaklarla uyuşmazlarsa" onları göz ardı eden "Avrupa merkezci" anlayışa karşı hayati bir karşı anlatı konumundadır. Bu yönüyle Batı'da gelişen yeni anlayış Haçlı Seferleri yazıcılığında bu olgunun sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için Arapça kaynaklardan faydalanmanın gerekliliğini gidererek daha fazla kabul etme eğilimindedirler.³⁴

Haçlı Seferleri'ni kapsamlı bir şekilde aktaran *el-Kâmil*, konuyla ilgilenen araştırmacıların, olayların etkisini derinden tecrübe eden Orta Çağ Müslümanlarının zihin dünyasını anlamasına olanak tanınmasıyla öne çıkar. İbnü'l-Esîr'in eseri sadece kronolojik bir derleme değil, Haçlı Seferlerinin İslam medeniyeti için bir travma, ahlaki sorgulama ve nihayetinde bir uyanış olarak güçlü bir şekilde tasviridir.³⁵ *el-Kâmil*, Müslümanların hissiyatını ve Haçlı saldırılarına nasıl tepki verdiklerine dair bilgileri farklı kaynaklardan titizlikle derleyerek konuya dair Müslüman bakış açısının daha bütüncül bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu katkı, özellikle Batılı araştırmacılar için geleneksel Batı anlatılarının kendisiyle sınanabileceği farklı bir aktarımı bütünleştirerek dengeli bir tarihsel değerlendirmeyi mümkün kılması yönünden değerlidir.

2.2. Küresel ve Bütüncül Perspektifi

el-Kâmil, Haçlı Seferleri'ni yalnızca Levant bölgesiyle sınırlı olaylar olarak değil, İspanya'dan Sicilya'ya uzanan ve Müslüman dünyasına yönelik koordineli bir Hristiyan taarruzu olarak ele alır.³⁶ İbnü'l-Esîr bu seferleri, Hristiyan dünyasının İslâm'a karşı düzenlediği İspanya, Sicilya ve

33 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 140; Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 432.

34 Mallett, "Introduction", 1; Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, 7.

35 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 126,136; Micheau, "Ibn al-Athir", 81.

36 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 123.

Levant bölgelerini kapsayan “üç kollu bir saldırı” olarak nitelendirir.³⁷ Bu kapsayıcı bakış açısı, onun Suriye ve Filistin’deki Haçlı varlığını, Akdeniz’in diğer bölgelerindeki Hristiyan askerî faaliyetleriyle ilişkilendiren bütüncül ve stratejik anlayışını yansıtır.³⁸ Nitekim müellif, Levant’taki Haçlı saldırıları ile Endülüs’teki Reconquista hareketi, Normanların Sicilya’yı istilası ve Kuzey Afrika’daki diğer Hristiyan askerî teşebbüsler arasında açık bir bağ kurar.³⁹ Ona göre, İspanya’daki Frank istilaları ve Normanların Sicilya’yı fethiyle (H.478/M.1085-8 civarı) başlayan bu organize Hristiyan hareketi, Doğu’ya yönelik akınların habercisidir.⁴⁰ İslâm coğrafyasını bir bütün olarak gören bu perspektif, İspanya’dan Suriye’ye kadar uzanan Müslüman topraklarının sürekli bir Hristiyan “kuşatması” altında olduğu yönündeki kavrayışı güçlendirir ve yerel tarih kayıtlarında bulunmayan bir analitik derinlik sunar.

İbnü’l-Esîr’in bu küresel perspektifi, eserin özellikle 6./12. ve 7./13. yüzyıl başlarındaki siyasi ve askerî olaylara dair açık, dengeli ve teferruatlı anlatımıyla birleşir. Kendi dönemine dair topladığı zengin malzeme ve bunları işlemedeki dengeli üslubu, *el-Kâmil*’i Müslümanların Frank varlığına karşı tepkilerindeki incelikleri anlamak için fevkalade değerli kılar. Odak noktası Suriye olsa da farklı bölgelerdeki Müslüman-Frank mücadelelerini de detaylı bir şekilde kaydederek Haçlı Seferleri hareketini, Hristiyanlık ile İslâm arasındaki daha geniş bir çatışma bağlamına yerleştirir.⁴¹

2.3. İbnü’l-Esîr’in Aktarımlarında Müslüman İç Dinamikleri ve Cihad

İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*’de Haçlıların ilk saldırılardaki başarısını ve Müslümanların uğradığı hezimetin nedenlerini açıklarken, dönemin iç siyasi durumuna dair kritik bir analiz sunar. Onun anlatımında, Müslüman liderler arasındaki sürekli güç mücadelesi, haset ve çatışma, birliği imkânsız kılan temel faktörler olarak öne çıkar. Bu iç çekişmeler, düşmana karşı ortak bir cephe oluşturma ihtimalini ortadan kaldırmış ve İslam topraklarını Haçlı saldırıları karşısında savunmasız bırakmıştır.⁴²

37 Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 146-147.

38 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and ‘Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 132.

39 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 9; Micheau, “Ibn al-Athîr”, 60-61.

40 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and ‘Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 123.

41 Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, 1.

42 Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 83; Micheau, “Ibn al-Athîr”, 81.

İbnü'l-Esîr, bu iç çekişmelerin yol açtığı zafiyeti tespit etmekle kalmaz, Müslüman toplumda yaşanan dönüşümü de titizlikle kayda geçirir. Onun anlatımında, Haçlılar karşısındaki utanç verici yenilgiler ve hükümdarların pasifliği, Müslüman tebaa arasında giderek büyüyen bir infiale yol açar. Yükselen bu toplumsal tepki, çoğunlukla din âlimlerinin yaptığı ateşli *cihad* çağrılarıyla daha da körüklenmiş ve nihayetinde Haçlı tehdidine karşı ortak ve daha sert bir siyaset izlenmesi yönünde yönetimler üzerinde etkili bir baskı unsuru oluşturmıştır.⁴³

el-Kâmil, özellikle Zengîler devrinde Haçlılara karşı ortaklaşa bir direnişin doğuşunu, “büyük bir karşı koyuş” olarak övgüyle tasvir eder. İbnü'l-Esîr, hanedanın kurucusu İmâdüddin Zengî'yi, hayatını Franklara karşı cihad etmeye adanmış ilk Müslüman hükümdar olarak şevkle takdim eder ve onun Müslümanları kurtarması için Allah'ın takdiriyle iktidara getirilmiş olduğuna inanır. Ona göre Zengî'nin oğlu Nûreddin, bu mirası devam ettirerek Suriye'yi birleştirmiş ve kapsamlı bir cihad programının temellerini atmıştır. Nûreddin, İbnü'l-Esîr de dâhil olmak üzere Müslüman vakayinüvisler tarafından, çatışmaya büyük bir şevk ve dinî gayret katan dindar bir Sünnî hükümdar ve azimli bir savaşçı, yani “*mücahid* prototipi” olarak tasvir edilir.⁴⁴

İbnü'l-Esîr'in *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye* adlı eseri, Zengî ve Nûreddin'in erdemlerini ve onların Haçlılara karşı yürüttükleri seferleri yüceltmek amacıyla kaleme alınmış değerli bir tamamlayıcı kaynak işlevi görmektedir. Müellif, bu eserinde onların cihadın kahramanları olarak rollerini yüceltir.⁴⁵ İbnü'l-Esîr'in aktarımlarında Zengîlerin Haçlılara karşı mücadelesi, Nûreddin'in sağladığı manevi birliği temel alarak “Müslüman birliğinin mimarı” olan ve Kudüs'ü yeniden fethederek en büyük mükâfata ulaşan Selahaddin Eyyûbî ile zirveye ulaşmıştır. Bu “görkemli zafer”, onun cihadın büyük kahramanı olarak konumunu pekiştirmiştir.⁴⁶

2.4. Resmî Kaynaklara Erişim ve Vukûfiyet

İbnü'l-Esîr'in, özellikle kendi dönemindeki olayları aktarımındaki yüksek vukûfiyeti, Zengîler devrinde ailesinin (babasının Musul yönetimindeki yüksek mevkii ve kendisinin sefirlik görevleri) yönetimle

43 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 53-54, 127.

44 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 129; Micheau, “Ibn al-Athîr”, 70; Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, 25.

45 Micheau, “Ibn al-Athîr”, 69; Özeydin, “İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin”.

46 Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 195; Micheau, “Ibn al-Athîr”, 80.

kurduğu yakın bağlara ve kurumsal resmî kayıtlara erişimine dayanır. Bu bağlantılar ona nüfuzlu şahsiyetlerle irtibat kurma, olayların aktif faillerinin eylemlerini doğrudan gözlemleme ve idari arşivlere ulaşma imkânı sunmuştur. Onun hükümet kayıtlarına doğrudan erişimi, eserlerinin sıhhatine, teferruatına ve güvenilirliğine muazzam bir katkı sağlamış ve onu belirli dönemler için emsallerinden ayırmıştır. Özellikle Zengîlerin Suriye ve el-Cezîre'deki Franklara karşı askerî seferleri konusunda, resmî stratejilere, lojistiğe ve haberleşmeye doğrudan vâkıf oluşu, eserlerini tarihteki bu kritik dönemler için fevkalade değerli kaynaklar hâline getirmiştir.⁴⁷

2.5. Toplumsal ve İktisadi Değerlendirmeleri

İbnü'l-Esîr'in tarihçiliğinin çoğunlukla göz ardı edilen en önemli boyutlarından biri, onun iktisadi ve içtimai şartlara yönelik verdiği bilgiler ve bu bağlamda yaptığı yorumlardır. Tahlillerinde siyasi istikrara dikkat çeker. O, içtimai-siyasi istikrarın, halkın geçiminin istikrarına ve refahına bağlı olduğu yönünde net bir anlayış ortaya koymuştur.⁴⁸ Müellif, okuyucusunu emirlerin, hükümdarların, asilzadelerin, komutanların, askerlerin, zanaatkârların, köylülerin ve sıradan halkın nasıl yaşadığı, hayat standardının ne olduğu ve hatta yiyecek maddelerinin fiyatlarının ne olduğu gibi konulara varana kadar bilgilendirir.⁴⁹ Toplumun maddi temelleriyle olan bu derin irtibat, İbnü'l-Esîr'in tarih tahlillerinde kapsamlı ve toplumsal farkındalığı yüksek bir boyuta sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Eserdeki içtimai, iktisadi şartlara ilişkin bilgi ve yorumlar önemsiz ayrıntılar olmaktan öte onun adil yönetim, refah ve devletin istikrarı arasındaki bağın farkında olduğunu gösterir. Ayrıca bu durum, onun sosyo-ekonomik konulara ilgisinin sınırlı olduğu yönündeki görüşlerin de yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

2.6. İslâm Tarihyazımındaki Etkisi

El-Kâmil, tamamlanmasının hemen ardından büyük bir şöhrete kavuşmuş ve kendisini daha sonraki İslam tarihi müellifleri için “standart bir kaynak” olarak kabul ettirmiştir. Eserin kapsamlı içeriği, sade

47 Hirschler, *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*, 14; İbnü'l-Esîr - Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh*, 1/2; Gibb, “The Arabic Sources for the Life of Saladin”, 58; al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir*, 238.

48 Târik Mahmûd Mahmûd Ebû Hudhûd, *İbnü'l-Esîr ve devruhu fi'l-kitâbeti't-târihiyye* (Amman: Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi, Tarih Bölümü, 2009), 210; Micheau, “Ibn al-Athir”, 55.

49 al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir*, 278; İbnü'l-Esîr - Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh*, 1/5.

üslubu ve ayrıntılı anlatımı, onu sonraki Müslüman tarihçiler açısından en büyük genel tarih kaynaklarından biri haline getirmiş; bu yönüyle günümüze değin kaleme alınan birçok çalışmaya da kaynaklık etmiştir.⁵⁰

Pek çok meşhur müverrih telifinde yoğun bir şekilde *el-Kâmil*'e dayanmış ve ondan alıntılar yapmıştır. İbnü'l-Esir'in çağdaşı olan Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), kendi umûmi vekayinâmesi olan *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*'da, özellikle 6./7. yüzyılın ilk yarısındaki hadiseler için *el-Kâmil*'den kapsamlı alıntılar yapmıştır. Örneğin, diplomasi ve askerî hareketlere dair anlatımlar her iki eserde de sıklıkla “nere-deyse aynıdır” ki bu durum, *el-Kâmil*'in bariz bir şekilde bu eser için kaynak olarak kullanıldığını göstermektedir.⁵¹ Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) de benzer şekilde, İbnü'l-Esir'in eserlerinin Zengîler ve Eyyûbîler dönemleri için olan zengin kaynaklığından faydalanarak *Kitâbü'r-Ravzateyn fi aḥbâri'd-devleteyn* adlı eserinde ondan kapsamlı alıntılar yapmıştır.⁵² Halep tarihçisi İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) de vekayinâmesi *Zübdetü'l-haleb min târîhi Haleb*'de *el-Kâmil*'e doğrudan atıflarda bulunmuştur.⁵³ Çalışmalarında “büyük ölçüde İbnü'l-Esir'e dayananlar” arasında zikri geçen⁵⁴ tarihçi İbnü'l-İbrî (Bar Hebraeus, ö. 685/1286), *el-Kâmil*'i kendi *Makhtebhanüth zabhne* (*Kronografya, Târîhu'z-zamân*) adlı eseri için kaynak olarak kullanmıştır. Diğer yandan eserin telifinden birkaç yüz yıl sonra İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-Kâmil*'i “hadiseleri açık ve belirgin bir şekilde kaydetmede tüm tarihlerden daha iyi” bir eser olarak övmüş ve “iyi düzenlenmiş, ustalıkla icra edilmiş” üslubunu takdir etmiştir. Ona duyduğu hayranlık, İbnü'l-Esir'in yazmayı bıraktığı H. 628/M. 1230-1 yılından itibaren

50 Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982), 126; Mustafa ibn Yahya - Muhammed Buşenafi, “El-Mağribü'l-İslâmî fi Kitâbi'l-Kâmil fi't-Târîh li-İbni'l-Esir: Dirâsetü Meşâdir ve Menhec”, *Mecelletü 'Uşûri'l-Cedide* 4 (2020), 86.

51 Alex Mallett, “Sibt Ibn al-Jawzî”, *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, The Muslim World in the Age of the Crusades (Leiden: Brill Academic Publishers, 2014), 101; Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, 126; Ali Sevim, “SİBT İBNÜ'L-CEVZÎ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Eylül 2025).

52 İbnü'l-Esir - Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rih*, 3/2; Hirschler, *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*, 12; Tayyar Altıkulaç, “EBÜ ŞÂME el-MAKDİSÎ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Eylül 2025).

53 İbnü'l-Esir - Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rih*, 3/2; H.A.R. GIBB, “Notes on the Arabic materials for the history of the early Crusades”, *Muslims, Mongols And Crusaders: An Anthology of Articles* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2005), 25; Anne-Marie Eddé, “Kamāl al-Dīn ‘Umar Ibn al-‘Adīm”, *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, The Muslim World in the Age of the Crusades (Leiden: Brill Academic Publishers, 2014), 130; Ali Sevim, “İBNÜ'L-ADÎM”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Eylül 2025).

54 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, 126; Özaydın, “İBNÜ'L-İBRÎ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Eylül 2025).

esere bir ek (*zeyil*) yazma niyetini açıkça ifade etmesine neden olmuş-tur.⁵⁵

İbnü'l-Esîr'in etkisi ondan yapılan doğrudan alıntılarının ötesine geçerek, kendisinden sonra gelen ve *el-Kâmil*'e ağırlıklı dayanan tarihçiler aracılığıyla da yayılmıştır. el-Makrîzî (ö. 845/1442) gibi daha sonraki yüz yıllarda yaşamış bir müellif *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* adlı eserini kendinden önce gelen İbn Vâsıl, Sibî İbnü'l-Cevzî ve Ebu Şâme gibi tarihçilerin eserlerinden topladığı bilgilerle telif ettiğinde *el-Kâmil*'in kayıtlarını dolaylı olarak aktarmış olmaktadır.

3. Sınırlılıklar, Önyargılar ve Metodolojik Tartışmalar

3.1. İbnü'l-Esîr'in Tarafgirliği iddiası

İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târih*'ine yönelik başlıca eleştirilerden biri, özellikle bazı şarkiyatçılar tarafından dile getirilen, Selahaddin Eyyûbî'ye karşı Zengî hanedanlığı lehine takındığı iddia edilen tarafgir tutumdur.⁵⁶ Bu iddia, onun başlıca kusuru olarak görülmekte ve "kaynaklarını çarpıtarak ve maksatlı kullandığı" yönündeki suçlamalarla itibarını zedelemektedir.⁵⁷

Tarafgirlik iddialarının kökeni, temel olarak İbnü'l-Esîr'in Zengî hanedanlığıyla olan yakın ilişkilerine ve onlar ile, Selahaddin liderliğindeki, Eyyûbîler arasındaki şiddetli siyasi rekabette yatmaktadır. "Musul'daki Zengî emirleriyle yakın ilişkilere sahip" etkili bir ailenin mensubu olan İbnü'l-Esîr,⁵⁸ "Zengî hanedanının sadık bir hizmetkârı, tarihçisi ve coşkulu bir methiyecisi" şeklinde betimlenmektedir.⁵⁹ Onun özellikle Zengîlerin Haçlılara karşı verdiği mücadeleyi öven ve onların tarihine adanan *et-Târihu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye* eseri tarafgirlik iddialarının temel dayanağı olarak değerlendirilir. Eser sanki Eyyûbîlerin Haçlılara karşı gösterdikleri başarı karşısında Zengî hanedanlığını öne çıkarma amacıyla yazılmıştır.⁶⁰ İddiaya göre İbnü'l-Esîr'in bu sadakati Zengî çıkarlarının Selahaddin'in yayılmacı politikasıyla çatıştığı Kuzey

55 Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 491; Micheau, "Ibn al-Athîr", 68; M. Yaşar Kandemir, "İBN HACER el-ASKALÂNÎ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Eylül 2025).

56 İbnü'l-Esîr - Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh*, 2/1; Gibb, "The Arabic Sources for the Life of Saladin", 58; Micheau, "Ibn al-Athîr", 78.

57 Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* Introduction xvii.

58 Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb 1895-1971, Author - Edward Robertson 1879-1964, Editor, "The Achievement of Saladin: Bulletin of the John Rylands Library, Manchester" 35, sy1 (Erişim 24 Eylül 2025), 45.

59 Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, 25.

60 P. M. Holt, "Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 46/2 (1983), 236.

Suriye ve el-Cezîre gibi bölgelerde, onun “Selahaddin’in karşılaştığı düşmanca tutum ve hizipçiliği” yansıttığı anlamına gelmektedir.⁶¹ Yorumlara göre o, Selahaddin’in yükselişini Nûreddin’in mirasına bir ihanet olarak görmüş ve onu, halefinin topraklarını gasp eden bir hain ve bir tiran olarak tasvir etmiştir.⁶²

İbnü'l-Esîr'i tarafgirlikle suçlayan en etkili isimlerden biri H.A.R. Gibb, onun Selahaddin'in hayatı konusunda birincil değil, sadece “ikincil bir otorite” olarak kabul edilmesi gerektiğini kesin bir dille savunmuştur. Gibb'e göre, İbnü'l-Esîr'in Selahaddin'le ilgili rivayetleri büyük ölçüde İmâdüddin el-İsfahânî'nin (ö. 597/1201) eserlerinden türetilmiştir. Ancak Gibb, İbnü'l-Esîr'in bu bilgileri, hasmane bir tutumla ve zaman zaman çarpıtarak veya kurgu ekleyerek yeniden yazdığını iddia eder.⁶³ Buna örnek olarak, beklenmedik bir zaferi geçiştirmek amacıyla Selahaddin'in Amed (Diyarbakır)'deki başarısını bir valinin açgözlülüğüne “zayıf bir şekilde” bağlaması, Sûr kuşatmasının kaldırılmasının sebeplerini çarpıtması ve hatta Akka'nın kurtarılması sırasında Selahaddin'in “ataletini” uydurması gösterilebilir. Gibb, İbnü'l-Esîr'in, Selahaddin'i “kendi zamanındaki herhangi bir emirden daha iyi olmayan” biri gibi göstermek amacıyla kasıtlı olarak olguları değiştirdiği ve isimsiz kaynaklardan aldığı rivayetleri asıllarının yerine ikame ettiği sonucuna varır.⁶⁴

Bununla birlikte, yakın dönemdeki akademik çalışmalar, İbnü'l-Esîr'in eleştirel duruşunun onun kendi bulunduğu konumun gereğince tarafgir davrandığı yönündeki iddiaları desteklemediği, aksine durumun sanıldığı gibi olmadığını ortaya koyan tutarlı açıklamalara rastlamaktayız.⁶⁵ Onun eleştirilerini, kişisel tarafgirliğinin bir sonucu olmak yerine, inandığı değerler doğrultusunda gördüğü farklı durumlara yönelik samimi değerlendirmeler olarak görmek daha yerinde olacaktır.⁶⁶ Üstelik İbnü'l-Esîr'in, Kudüs'ün yeniden fethinin ardından Selahaddin için “Bu şerefli fetih, Ömer b. el-Hattâb'dan sonra Selahaddin'den başkasına nasip olmamıştır ve bu, şan ve şeref için kâfi bir unvandır” şeklinde övgü dolu ifadeler kullanmıştır. O, Selahaddin'i

61 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, 93; Gibb, “The Arabic Sources for the Life of Saladin”, 71.

62 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 165.

63 Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, 92; Gibb - Robertson, “The Achievement of Saladin”, 45; Gibb, “The Arabic Sources for the Life of Saladin”, 65.

64 Gibb, “The Arabic Sources for the Life of Saladin”, 64-68.

65 İbnü'l-Esîr - Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh*, 2/4; Micheau, “Ibn al-Athir”, 78-79.

66 Micheau, “Ibn al-Athir”, 81.

“basiretli, ferasetli ve iyi kalpli bir kişi” olarak tanımlar.⁶⁷ Bu durum, onun değerlendirmelerinin kişisel bir düşmanlıktan değil, iktidarı ele geçirme ve sürdürme yöntemlerini eleştiren daha geniş bir tarihyazımı ilkesinden kaynaklandığını göstermektedir.

Bu bağlamda dile getirilmesi gereken en önemli noktalardan bir tanesi ise İbnü'l-Esîr'in eleştirel tavrının sadece Selahaddin'e veya Eyyûbîlere yönelik olmadığıdır. Onun eleştirilerindeki aynı ahlaki ve siyasi ölçütü, büyük bir sadakatle bağlı olduğu iddia edilen kendi hamileri Zengî hânedanlığına da uygulamaktan çekinmediği görülmektedir. Nitekim Abdülazîz ed-Dûrî'nin rehberliğinde İbnü'l-Esîr'in tarihçiliğinin değerlendirildiği doktora tezinde de detaylıca ortaya konduğu gibi, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*'de İmâdüddin Zengî'nin Hama'yı aldatma yoluyla ele geçirmesini ve Ba'lebek askerlerine verdiği güvenlik sözünü tutmayarak onlara ihanet etmesini açıkça kaydetmiş ve bu eylemleri “çirkin” ve “kötü” olarak nitelendirmiştir.⁶⁸ Bu durum, onun eleştirilerinin kişisel veya hanedan sadakatinden değil, tüm liderlere uyguladığı tutarlı bir adalet ve meşruiyet ilkesinden kaynaklandığını göstermektedir.

3.2. Derleme ve Özgünlük

El-Kâmil, temel olarak bir derleme eseridir ve bu eserde İbnü'l-Esîr'in katkısı, tamamen yeni tarihî olgular ortaya koymaktan ziyade, mevcut rivayetleri titizlikle seçme, birleştirme ve yeniden şekillendirmeden ibarettir.⁶⁹ Onun usulü, en doğru aktarımı kendine has üslubuyla sunma amacıyla “kaynakları okumak, onları karşılaştırmak, olayları farklı bir düzende sıralamak ve yeniden yazmak şeklindedir.”⁷⁰ Derleme yaparken, kaynaklarındaki bilgileri olduğu gibi kopyalamak yerine seçici davranır. Bilgileri özetler, eksik gördüğü tarafları düzeltir, farklı kaynaklardaki bilgileri tek ve tutarlı bir anlatı oluşturmak amacıyla bir araya getirerek sentez yapmaktadır.⁷¹

el-Kâmil, Suriye'deki erken dönem Haçlı Seferleri konusunda temel olarak İbnü'l-Kalânîsî'nin (ö. 555/1160) *Zeylû Târîhi Dimaşk*'ine dayanmaktadır. Selahaddin Eyyûbî dönemi için ise İbnü'l-Esîr, büyük ölçüde İmâdüddin el-İsfahânî'nin (ö. 597/1201) *el-Berku's-Şâmî* adlı eserine

67 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 131.

68 Ebû Hudhûd, *İbnü'l-Esîr ve devruhu fi'l-kitâbeti't-târîhiyye*, 206.

69 Micheau, “Ibn al-Athir”, 59.

70 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 122; Kamaruzaman vd., “Ibn Al-Athir's Philosophy of History in Al-Kamil Fi Al-Tarikh”, 30.

71 al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athir*, 156; Micheau, “Ibn al-Athir”, 66.

dayanmaktadır.⁷² Onun bu tercihi, söz konusu dönemler için bu kaynaklara nispetle asla yeni bir şey getirmediğini savunan H.A.R. Gibb'in eleştirilerine maruz kalmıştır.⁷³ Daha önce de değinildiği gibi bu eleştiriler oldukça yersizdir. Zira bir tarihçinin başka tarihçilerin kayıtlarını kullanması gayet normal bir durumdur. İbnü'l-Esîr eserinin baş kısmında çalışmasını farklı eserlerden derleyerek oluşturduğunu açıkça ifade etmekte ve bunu gizleme gereği duymamaktadır.

3.3. Kronolojik Tutarlılık ve Bağlamdan Kopukluk Eleştirisi

El-Kâmil'in övgüyle bahsedilen geniş kapsamına rağmen, İbnü'l-Esîr'in aktardığı bilgilerin doğruluğu ve kronolojik tutarlılığı konusunda bazı eleştiriler dillendirilmektedir. Eleştirilerin odağında onun aktardığı bilgilerin kronolojik sıralaması ve aktardığı bilgilerin ayrıntılarına ilişkin yorumlarında tam anlamıyla güvenilemeyeceği şeklindeki değerlendirmelerdir.⁷⁴ Bu bağlamda öne sürülen iddialardan bir tanesi İbnü'l-Esîr'in Fâtımîlerin Kudüs'ü yeniden fethini Şâban 489/Temmuz 1096 tarihinde gerçekleştirdiklerine dair verdiği bilgidir. Bu tarih, olayın yaşandığı dönemin tarihçisi İbnü'l-Kalânîsî ve el-Azîmî (ö. 556/1160-61 [?])'nin Şevval 491/Eylül 1098 kayıtlarını esas alan günümüz akademisyenleri tarafından İbnü'l-Esîr'in tarihlendirmesi için "imkânsız" değerlendirmesini yapmaktadırlar.⁷⁵ Benzer şekilde, İbnü'l-Esîr'in Mısır donanmasının 1109'da Trablusşam'a yardım etmek için "bir yıldan fazla" geciktiği yönündeki tarih kaydının da doğru olmadığı, aksine o dönemde donanmanın Suriye sularındaki aktif varlığını detaylandıran diğer kaynakların bu iddiayı çürüttüğü öne sürülmektedir.⁷⁶ Zengîler dönemi için, belgelere olan erişimi sayesinde, genel olarak iyi bilgi sahibi olmasına rağmen, bu dönem olayları için verdiği tarihlerde bile hatalar olduğu iddia edilmektedir. Örneğin, Zengî'nin el-Esârib'i fethini onun eserinde H. 523 (M. 1129) yılına tarihlendirilirken, İbnü'l-Kalânîsî'nin kaydettiği H. 524 (M. 1130) tarih bu eleştirmenlerce daha doğru olarak kabul görmektedir.⁷⁷ H.A.R. Gibb'in daha önce aktardığımız, Selahaddin'in seferleriyle alakalı İbnü'l-Esîr'in tarafgirlikle kasıtlı olarak gerçekleri değiştirmiş veya tarihleri gizlemiş olabileceği

72 Micheau, "Ibn al-Athîr", 67.

73 Gibb, "The Arabic Sources for the Life of Saladin", 66; Gibb - Robertson, "The Achievement of Saladin", 45.

74 GIBB, "Notes on the Arabic materials for the history of the early Crusades", 18; Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, 1.

75 Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, 295.

76 İbnü'l-Esîr - Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athîr for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh*, 1/148; GIBB, "Notes on the Arabic materials for the history of the early Crusades", 19-20.

77 GIBB, "Notes on the Arabic materials for the history of the early Crusades", 24.

eleştirilerini bu noktada da görmekteyiz.⁷⁸ Eserin geniş kapsamı göz önüne alındığında, küçük ve kasıtsız hataların mümkün olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Gibb'in İbnü'l-Esîr'in erken dönem Haçlı Seferleri'yle ilgili olayları aktarımlarına yönelik önemli bir eleştiri noktası ise onun olayları kendi dönemindeki algılar ve bakış açılarıyla anakronik bir şekilde değerlendirmesidir. Gibb, Birinci Haçlı Seferi'nden iki nesil sonra kaleme alınan *el-Kâmil*'in, ilk dönem olaylarını daha sonraki on üçüncü yüzyıl zihniyetiyle yorumladığını ve bunun da potansiyel olarak yanılttığını ve de şüpheli değerlendirmelere yol açtığını iddia etmektedir. Ancak bu durumun sebebi, İbnü'l-Esîr'in (ve diğer geç dönem tarihçilerin) Selahaddin dönemi veya daha sonrasına ait kaynaklara dayanarak "Haçlı Seferleri'nin erken dönemini, ancak daha sonra gelişen koşullar ve tutumlar ışığında yorumlamalarıdır."⁷⁹ Sonuç olarak onun aktarımları, Müslümanların Franklara karşı ilk tepkilerinin genellikle kayıtsızlık ve yerel endişelerle şekillendiği ve yeni gelenlerin Frank mı yoksa Rum mu olduğunun onlar için ayırt edici bir anlam ifade etmediği bir dönemi, daha sonra gelişen ortak bir Müslüman kimliği ve ateşli bir cihad bilinci üzerinden anakronik bir şekilde yorumlamaktadır.⁸⁰

Diğer yandan, İbnü'l-Esîr'in eserinde menkîbevi anlatımlara yer vermesi, farklı bir metodolojik yaklaşımı ortaya koymaktadır. Onun *el-Kâmil*'i, kehanetler, alâmetler ve harukaledeliklere ilişkin hikâyelerin yanı sıra seller, fırtınalar ve depremler gibi doğal afetleri de aktarır. Ancak, bu tür olağanüstü olayları genellikle her yıl için aktardığı "muhtelif olaylar" bölümünde sıralar ve onlara fazla bir önem atfetmez.⁸¹ O, Müslümanların yenilgilerini günahları için ilahi bir cezaya değil, öncelikli olarak onların kendi aralarındaki tefrika ve ayrılığa bağlamaktadır.⁸² Müslümanların zafer veya yenilgilerinin nihayetinde "Allah'ın iradesini" yansıttığını kabul etmekle birlikte, onun yenilgilerle alakalı açıklamaları, tamamen teolojik bir nedensellikten ziyade siyasi ve ahlaki bir teşhis sunarak, hükümdarların ihmalkârlığının ve iç çekişmelerin sonuçlarını tutarlı bir şekilde vurgulamaktadır.⁸³

78 Gibb, "The Arabic Sources for the Life of Saladin", 61.

79 GIBB, "Notes on the Arabic materials for the history of the early Crusades", 17-18.

80 Sir Hamilton A. R. Gibb, "The Caliphate and the Arab States", *A History of the Crusades* (Madison, Milwaukee, and London: The University of Wisconsin Press, 1969), 1/97; Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 71.

81 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 135-136.

82 Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 83; Micheau, "Ibn al-Athir", 62.

83 Micheau, "Ibn al-Athir", 82-83.

3.4. el-Kâmil'de Haçlı Seferlerinin Genel Tarih İçindeki Yeri

Evrensel bir tarih eseri olarak *el-Kâmil'in* kapsamlı yapısı içerisinde Haçlı Seferleri, Müslüman toplumlar üzerindeki önemli etkilerine rağmen, temelde daha genel bir tarih içinde tali bir konu olarak ele alınmıştır.⁸⁴ Aslında bu yaklaşım, genel olarak dönemin Müslüman tarihçilerinin tavrıdır; zira onlar Haçlı Seferleri'ni, Batı'da planlanıp gerçekleştirildiği şekliyle, ayrı bir tarihsel olgu olarak kavramsallaştırmamışlardır.⁸⁵ Haçlı Seferi mefhumunun, Batılıların kavrayışında olduğu gibi, modern dönemlere kadar Müslümanlar nezdinde kavramsal bir karşılığı yoktur.⁸⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Esîr, çağdaşları gibi, Franklarla yapılan savaşları tüm İslam dünyasını etkileyen daha geniş olaylar zincirinin bir parçası olarak kayıtlarına dâhil etmiş ve bunları Bizanslılar veya diğer hasımlarla yapılan mücadelelerden ayrı değerlendirmemiştir.⁸⁷ Ancak bu durum, onun diğer Müslüman tarihçiler gibi Haçlı Seferleri olgusunu eserinin temel odağı haline getirmediği anlamına gelir. Daha doğrudan ifade etmek gerekirse, onun eseri Haçlı Seferleri tarihinin ötesinde genel bir tarih çalışmasıdır.⁸⁸

İbnü'l-Esîr'in, önceki bölümde değindiğimiz, sosyo-ekonomik farklılığı ve bu bağlamda ortaya koyduğu yaklaşımının Haçlı devletleri ve topluluklarının faaliyetlerine yönelik olarak teferruatlı bir şekilde onun eserine yansımadağı şeklinde eleştiriler de vardır. Onun, Haçlıların faaliyetlerine ve motivasyonlarına çok az ilgi gösterdiği, örf ve âdetlerini, kurumlarını, hukuk ve iktisadi faaliyetlerini büyük ölçüde görmezden geldiği belirtilir.⁸⁹ Ancak müellifin, Haçlıların içtimai ve iktisadi hayatına dair çok az yorumda bulunmuş olmasına, genel olarak Müslüman tarihçilerin onların kökenlerini, kurumlarını veya geleneklerini etraflıca araştırmaktan alıkoyan saikin sahip oldukları kültürel üstünlük anlayışı olduğu iddia edilir.⁹⁰ Bununla birlikte İbnü'l-Esîr'in yaşadığı 12. ve 13. yüzyıllar, tarihî aktarımların konusunu tek başına belirleyen olgu, sadece Haçlı saldırıları değildi. Onun eserinde Musul ve Şam Atabeylikleri arasındaki güç mücadeleleri, Fâtımî Devleti'nin yıkılışı, Moğol istilasının

84 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 145.

85 Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 9.

86 Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, 8.

87 Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 56-57.

88 Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 9.

89 Micheau, "Ibn al-Athîr", 74; Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, 132.

90 Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 258; Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* Introduction xvi.

doğuda yarattığı büyük yıkım, Bağdat'ı vuran büyük sel felaketleri, Musul ve Şam'daki depremler, kıtlık ve veba salgınları gibi sayısız siyasi, sosyal ve doğa olayı da aynı ağırlıkta yer bulmaktadır. Bu bütüncül bakış, onun için Frank istilasının, İslâm dünyasının karşı karşıya olduğu çok sayıdaki tehdit ve krizden sadece biri olduğunu göstermektedir.⁹¹ Bu nedenle Haçlıların içtimai ve iktisadi hayatına dair çok az yorumda bulunması, kültürel bir üstünlük anlayışından çok, eserinin evrensel tarih olma iddiasının bir gereğidir.

el-Kâmil'e getirilen eleştiriler aslında bir bütün olarak Orta Çağ İslam tarih yazıcılığının genel özellikleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. O dönemde müelliflerin dünya görüşleri ve dînî motivasyonları genel olarak eserlerinin genel karakteristiğinde baskın bir şekilde kendini göstermekteydi.⁹² Olayların nasıl gerçekleştiğine ve onların ayrıntılarına çok odaklanmadan aktarımlar yapmak ama daha çok bu olaylar bağlamında kendi yorumlarını öne çıkarmak daha önemliydi. Yetişme tarzları ve öğrenimleri, ilmî faaliyetleri itibarıyla Müslüman müellifler, öncelikli olarak din âlimleri veya idareciydiler.⁹³ Bu bağlamda kullanılan dil de bu amaca uygun olarak gelişti. Stratejik çıkarlarla ve diğer Müslümanlara karşı Haçlılarla yapılan ittifaklar ise bu kaynaklar tarafından aktarılmış olsa da bu vakalar onların cihad idealleriyle uyuşmayan rahatsız edici ayrıntılar olarak eserlerinde yer alır.⁹⁴ Bu durum, mikro düzeydeki askerî veya sosyo-kültürel ayrıntılarından ziyade, daha geniş dînî ve ahlaki paradigmalara uygun bir tarih aktarımına öncelik verildiği gerçeğini göstermektedir.

4. *el-Kâmil*'in Güncel Araştırmalar İçin Değeri

4.1. Çağdaş Tarih yazımı İçin Denge unsuru olması

Öne sürülen eleştirilere rağmen *el-Kâmil*'in Haçlı Seferleri çalışmalarındaki vazgeçilmez konumu tartışılmazdır. Eser, genel olarak herhangi bir kültürdeki modern öncesi tarih yazıcılığının en etkileyici başarılarından biri olarak ve 6./12. ile 7./13. yüzyılın başları için açık, dengeli ve teferruatlı bir anlatım sunan temel bir Arapça kaynak olarak kabul edilmektedir.⁹⁵ *el-Kâmil*'e yönelik eleştirilerin farkında olarak,

91 Hüseyin Dâhil el-Hüdebilî - Abdülkâdir 'İşâm Abdullah, "İbnü'l-Eşîr ve Kitâbühü el-Kâmil fi't-Târîh: Dirâse Nakdiyye", *Medâdü'l-Âdâb (Midad Al-Adab)* 14/35 (Mart 2025), 934.

92 Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 9-10; Micheau, "Ibn al-Athîr", 83.

93 Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 32,433; Micheau, "Ibn al-Athîr", 78.

94 Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, 32-33.

95 Micheau, "Ibn al-Athîr", 52; Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Dîn Ibn al-Athîr*, 140; al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athîr*, 263.

günümüz akademisyenlerinin, onun göz ardı edilmesi mümkün olmayan, katkılarından istifade etmeleri Haçlı Seferleri yazımında büyük önem taşımaktadır. İbnü'l-Esîr'in aktarımlarını, onun yaşadığı dönemin siyasi-sosyal bağlamını, ilmî birikimini ve saldırganlıklara karşı mücadele etmek durumunda kalmış bir âlim olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak değerlendirmek önemlidir. Ancak bu, onları her yönüyle mükemmel ve tartışmasız kabul etmek anlamına gelmez.

el-Kâmil'in kaynaklık değerini günümüz için de koruyor olması, önemli ölçüde, Batılı Haçlı Seferleri aktarımlarının bir alternatifi olarak onların sıhhatini denetlemeye olanak tanıyor olmasıyla da doğrudan ilgilidir.⁹⁶ Bu noktadan hareketle benimsenecek karşılaştırmalı yaklaşım, ağırlıklı olarak Batı tarih yazım geleneğinin kendi perspektifinden ortaya koyduğu tabloyu dengelemek ve Haçlı Seferleri'ne dair "bütüncül bir genel bakış" sağlamak açısından önemlidir.⁹⁷ Tarihçiler, *el-Kâmil*'i inceleyerek, Haçlı Seferlerine maruz kalan Orta Çağ Müslümanlarının zihin dünyasına girmek ve o dönem Müslüman toplumların kendi koşullarını anlamak için hayati bir ham malzeme elde ederler.⁹⁸ Bu durum, yalnızca Müslüman direnişinin doğasını ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda Batılı anlatılarda yeterince temsil edilmeyen 'Müslümanların amaç ve hedefleri'ne dair bir kavrayış sunarak Müslüman toplumlara dair anlayışı da zenginleştirir.⁹⁹ *el-Kâmil*'deki eleştiri konusu olan kurgusallık veya tarafgirlik iddiaları onun değerini azaltmaz. Aksine, Haçlı Seferleri'ne dönük daha bütüncül bir kavrayış için hayati önem taşıyan farklı bir bakış açısı kazandırır.

4.2. Çağdaş Tarihçi İçin Yöntem Önerileri

Haçlı Seferleri tarih yazıcılığı için, araştırmacıların *el-Kâmil*'den faydalanırken titiz bir kaynak tenkidi uygulaması gerekmektedir. Bu durum onun dönemin diğer Müslüman vekayinâmeleriyle kapsamlı bir karşılaştırmalı okumasını zorunlu kılar. Örneğin, erken dönem Haçlı Seferleri için *el-Kâmil*'i, İbnü'l-Esîr'in birincil kaynağı olan İbnü'l-Kalânî'nin *Zeylû Târîhi Dimaşk* adlı eseriyle karşılaştırmak, onun doğruluğunu ve bilgi toplama yöntemlerini tahkik etme imkânı sunduğu için hayati önem taşımaktadır.¹⁰⁰ Benzer şekilde, özellikle olayların yaşadı-

96 Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, 278.

97 Mallett, "Introduction", 1; Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 1.

98 Micheau, "Ibn al-Athîr", 52.

99 Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*, 278.

100 GIBB'in eserin tercümesi için yazdığı giriş bölümü bk. Abû Ya'lâ Hamzah ibn Asad Ibn al-Qalânî, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, çev. H. A. R. Gibb (Mineola, New York: Dover Publications, 2002), 10; GIBB, "Notes on the Arabic materials for the history of the early

ğı dönem ve bölgelere daha yakın müelliflerin aktarımlarına nazaran İbnü'l-Esîr'in bu konularda daha az teferruatlı bir perspektif sunduğu dikkate alındığında, Eyyûbî iç dinamikleri ve Frank-Eyyûbî diplomasisi hakkında incelikli bir vukûfiyet elde etmek için eseri İbnü'l-Cevzî'nin *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*¹⁰¹ ve İbn Vâsıl (ö. 697/1298)'ın *Müferricü'l-kürûb fî aḥbâri Benî Eyyûb*'u ile karşılaştırmak oldukça faydalı olacaktır.¹⁰² Ayrıca bu bağlamda İbnü'l-Esîr'in Selahaddin'e karşı tarafgir tutumu iddialarını göz önünde bulundurarak konuyla ilgili bilgileri İmâdüddin el-İsfahânî'nin eserleriyle dikkatli bir karşılaştırma yapmak esastır. Diğer yandan dönem bağlamında yazılan Latin kaynaklarla da karşılaştırmalı değerlendirmeler, eserden daha etkili şekilde faydalanmaya olanak sağlayacaktır.

Araştırmacının, İbnü'l-Esîr'in tarih yazım ilkeleri olan *tezkiye*, *şahîh* ve *tâm*'ı göz önünde bulundurması önem taşımaktadır. Zengî yönetimiyle olan ilişkisini, idari kurum ve kişilere yakınlığının yanında onun içinde geliştiği içtimai ve ilmi bağlamı idrak etmek, onun hareket tarzını ve tarih yazım tercihlerini doğru bir şekilde yorumlamak için hayati önem taşımaktadır. Ayrıca, *el-Kâmil*'de gündem edilen, yöneticilere dönük eleştirileri, sosyal, siyasi ve ekonomik durumlara dair verdiği bilgiler ve yorumları da dikkate alarak onun *tezkiye* ilkesi bağlamında kendi duyarlıklarını öncelediğini göz önünde bulundurmak araştırmacılar için faydalı olacaktır.

Sonuç

Haçlı Seferleri tarihyazımı, özellikle bu seferler üzerine yoğun çalışmaların yapıldığı Batı'da, çoğunlukla Batı'nın kendi kendi tarihsel ve kültürel perspektifini merkeze alan bir yaklaşımla incelenmektedir. Bu çalışma, söz konusu tek taraflı yaklaşımlara karşı daha dengeli bir perspektifin sağlanmasında kilit bir rol üstlenen İzzeddin İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fî't-târîh* adlı eserini, modern akademik çalışmalar (başta D.S. Richards, H.A.R. Gibb ve F. Rosenthal'ın yorumları) ışığında ele alarak, onun bu alandaki konumunu ve değerini eleştirel bir bakışla yeniden değerlendirmektedir.

Araştırmanın ulaştığı en temel bulgu, *el-Kâmil*'in sadece olayları kronolojik sırayla kaydeden bir vakayiname olmadığı, aynı zamanda Haçlı saldırılarının yol açtığı toplumsal travmayı, Müslümanların bu saldırılara karşı duruşunun gelişimini ve cihat anlayışındaki dönüşümü

Crusades", 18.

101 Mallett, "Sibt Ibn al-Jawzî", 84; Sevim, "SİBT İBNÜ'1-CEVZÎ".

102 Hirschler, *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*, 14; Cengiz Tomar, "İBN VÂSİL", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Eylül 2025).

yansıtan vazgeçilmez bir **karşı-anlatı** işlevi gördüğüdür. Ayrıca İbnü'l-Esîr'in tezkire, şahîh ve tâm ilkeleri etrafında şekillenen tarih felsefesi, onu salt bir derleyici olmaktan öte, tutarlı bir yoruma ve sentez yeteneğine sahip bir müellif konumuna yükseltmesidir.

Eserin Haçlı Seferleri yazıcılığına en özgün katkılarından biri, sahip olduğu küresel perspektiftir. İbnü'l-Esîr, Levant'taki Frank varlığını, İspanya'daki Reconquista hareketi ve Normanların Sicilya'yı istilasıyla ilişkilendirerek, Haçlı Seferleri'ni Akdeniz havzasına yayılan organize bir Hristiyan taarruzu olarak nitelendirmiştir. Bu kapsayıcı bakış açısı, onun eserine analitik bir derinlik kazandırmıştır. Ayrıca, resmî kaynaklara erişim imkânı ve toplumsal-iktisadi meselelere olan vukûfiyeti, *el-Kâmil*'i yalnızca siyasi-askeri bir tarih olmaktan çıkarıp, dönemin sosyal dokusunu anlamamıza olanak tanıyan zengin bir kaynağa dönüştürmüştür.

Çalışmada, başta H.A.R. Gibb tarafından dile getirilen, İbnü'l-Esîr'in Selahaddin Eyyûbî'ye karşı "Zengî tarafgirliği" şeklindeki geleneksel eleştirilere cevap niteliğinde bir argüman geliştirilmiştir. Müellifin Selahaddin'e yönelik eleştirilerinin kişisel bir husumetten ziyade, meşru yönetim ve iktidar anlayışı gibi daha geniş ve tutarlı bir tarih felsefesinin yansıması olduğu savunulmuştur. Nitekim, aynı ilkeleri kendi hamileri konumundaki Zengî hanedanına da uygulamaktan çekinmemiş olması, bu tezimizi destekleyen güçlü bir kanıt olarak öne çıkmaktadır.

Elbette *el-Kâmil*, kronolojik hatalar, anakronik yorumlar ve derleme karakterinden kaynaklanan sınırlılıklardan tamamen azade değildir. Ancak, titiz bir kaynak tenkidi ve karşılaştırmalı okuma yöntemiyle ele alındığında, söz konusu sınırlılıkların eserin değerini gölgelemediği görülmektedir. *el-Kâmil*, hâkim Batılı anlatıları dengeleyen ve Müslümanların bu tarihsel tecrübeyi nasıl anlamlandırdıklarını ayrıca bu saldırılara nasıl bir karşılık geliştirdiklerini ortaya koyan paha biçilmez bir bakış açısı verme işlevini hâlâ sürdürmektedir.

Kaynakça / References

- Altıkulaç, Tayyar. "EBÛ ŞÂME el-MAKDÎSÎ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/33-235, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-same-el-makdisi>
- Cobb, Paul M. *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.
- Durmuş, İsmail. "İBNÜ'L-ESİR, Ziyâeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/30-32, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-esir-ziyaeddin>
- Ebû Hudhûd, Târik Mahmûd Mahmûd. *İbnü'l-Esîr ve devruhu fi'l-kitâbeti't-târîhiyye*. Amman: Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi, Tarih Bölümü, 2009.
- Eddé, Anne-Marie. "Kamâl al-Dîn 'Umar Ibn al-'Adîm". *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*. The Muslim World in the Age of the Crusades. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.
- Gabrieli, Francesco. *Arab Historians of the Crusades*. London & New York: Routledge, 2010.
- GIBB, H.A.R. "Notes on the Arabic materials for the history of the early Crusades". *Muslims, Mongols And Crusaders: An Anthology of Articles*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2005.
- Gibb, H. A. R. "The Arabic Sources for the Life of Saladin". *Speculum* 25/1 (1950), 58-72. <https://doi.org/10.2307/2850004>
- Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Gibb, Sir Hamilton A. R. "The Caliphate and the Arab States". *A History of the Crusades*. Madison, Milwaukee, and London: The University of Wisconsin Press, 1969.
- Gibb, Sir Hamilton Alexander Rosskeen, 1895-1971, Author - Robertson, Edward, 1879-1964, Editor. "The Achievement of Saladin: Bulletin of the John Rylands Library, Manchester" 35, sy1. Erişim 24 Eylül 2025. <https://jstor.org/stable/community.28211535>
- Hammad, Mona Joma. *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*. Doktora Tezi: University of Pennsylvania, 1987.
- Hasan, Mahmood al-. *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athîr*. Doktora Tezi: Aligarh Muslim University, Department of Arabic & Islamic Studies, 1966.
- Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Hirschler, Konrad. *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*. London and New York: Routledge, 2006.
- Holt, P. M. "Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 46/2 (1983), 235-239.
- Hüdebilî, Hüseyin Dâhil el- - Abdullah, Abdülkâdir 'İşâm. "İbnü'l-Eşîr ve Kitâbühü el-Kâmil fi't-Târîh: Dirâse Nakdiyye". *Medâdü'l-Âdâb (Midad Al-Adab)* 14/35 (Mart 2025), 925-1004.

- Ibn al-Qalānīsī, Abū Ya'lá Ḥamzah ibn Asad. *The Damascus Chronicle of the Crusades*. çev. H. A. R. Gibb. Mineola, New York: Dover Publications, 2002. <http://www.myilibrary.com?id=566591>
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn - Richards, Donald Sidney. *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rih*. 3 Cilt. Aldershot: Ashgate Publishing, 2016.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Kamaruzaman, Azmul Fahimi vd. "Ibn Al-Athir's Philosophy of History in Al-Kamil Fi Al-Ta'rikh". *Asian Social Science* 11/23 (17 Eylül 2015), 28-34. <https://doi.org/10.5539/ass.v11n23p28>
- Kandemir, M. Yaşar. "İBN HACER el-ASKALÂNÎ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hacer-el-askalani>
- Koçkuzu, Ali Osman. "İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/28-29, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-esir-mecdüddin>
- Mallett, Alex. "Introduction". *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*. The Muslim World in the Age of the Crusades. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.
- Mallett, Alex. "Sibt Ibn al-Jawzi". *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*. The Muslim World in the Age of the Crusades. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.
- Micheau, Françoise. "Ibn al-Athîr". *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*. The Muslim World in the Age of the Crusades. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.
- Özaydın. "İBNÜ'L-İBRÎ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/92-94, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-ibri>
- Özaydın, Abdülkerim. "İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/26-27, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-esir-izzeddin>
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Sevim, Ali. "İBNÜ'L-ADÎM". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/478-479, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-adim>
- Sevim, Ali. "SİBT İBNÜ'L-CEVZÎ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Eylül 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sibt-ibnul-cevzi>

İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-KÂMİL FÎ'T-TÂRÎH* ADLI ESERİNDE TÛRANŞÂH PORTRESİ: YEMENLİ KAYNAKLARLA MUKAYESELİ BİR ANALİZ

Hakan CAN^{1*}

Giriş

Tam adıyla el-Melikü'l-Muazzam Şemsüddeve Fahrüddîn Tûranşâh b. Necmüddîn Eyyûb b. Şâdî, Eyyûbîler hânedanının kurucusu Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ağabeyidir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte ailenin Zengîler'in hizmetinde yükseldiği bir dönemde dünyaya geldiği kabul edilir. Babası Necmüddîn Eyyûb ve amcası Esedüddîn Şîrkûh'un yanında yetişen Tûranşâh, ağabeyi Selâhaddîn ile birlikte hem askerî hem de idarî alanda önemli görevler üstlenmiştir. Gençlik yıllarında, amcası ve kardeşi Selâhaddîn ile birlikte Nûreddîn Mahmud Zengî'nin Mısır'a düzenlediği seferlere katılmıştır. Bu seferler, onun hem komutanlık vasıflarını geliştirmesi hem de devlet idaresi ve siyaset alanında tecrübe kazanması için bir mektep vazifesi görmüştür. Selâhaddîn'in 564/1169 yılında Fâtımî Devleti'ne vezir olarak atanmasının ardından Tûranşâh, Mısır'da onun en güvendiği yardımcılarında biri olmuştur. Kardeşinin Mısır'daki iktidarını sağlamlaştırma ve Fâtımî bürokrasisi ile ordusundaki kalıntıları tasfiye etme sürecinde aktif rol oynamıştır. Bu dönemde Fâtımî taraftarı isyanların bastırılmasında ve özellikle Mısır'ın güney sınırını tehdit eden Nûbeliler'e (Nübye) karşı 568/1173 yılında düzenlenen başarılı seferde komutanlık yapmıştır. Bu seferle İbrîm Kalesi fethedilerek Mısır'ın güneyi emniyet altına alınmıştır. Tûranşâh'ın askerî kariyerindeki en önemli başarı, 569/1174 yılında gerçekleşen Yemen'in fethidir. Yemen, o dönemde Fâtımî-Şîî propagandasının ve isyan potansiyelinin devam ettiği bir bölgeydi. Selâhaddîn, 567/1171 yılında Mısır'da Fâtımî hilâfetine son vermiş olsa da Yemen'deki Hâricî bir isyan lideri olan Abdünnebî b. Mehdî'nin varlığı, Eyyûbî hâkimiyeti için bir tehdit unsuru olarak görülüyordu. Yemen'in fethi, bu ideolojik tehdidi ortadan kaldıracaktı. Ayrıca Yemen, Kızıldeniz ticaret yolu ve Hindistan'a açılan kapı olması sebebiyle büyük bir ekonomik öneme sahipti. Bu bölgenin kontrolü, Mısır ekonomisini

1 Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Orcid: 0000-0001-6706-7312, hcan@bingol.edu.tr. Türkiye/Bingöl/ Assist. Prof., Bingöl University Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Orcid: 0000-0001-6706-7312, hcan@bingol.edu.tr. Türkiye/Bingöl.

canlandıracak ve Eyyûbî Devleti'ne önemli bir gelir kaynağı sağlayacaktır. Aynı zamanda Hicaz bölgesinin (Mekke ve Medine) güvenliği de Yemen'in kontrol altına alınmasına bağlıdır. Tûranşâh, 569/1174 yılında komutasındaki orduyla Yemen'e girerek kısa sürede Zebîd, Aden, San'a ve diğer önemli şehirleri ele geçirmiştir. Böylece Yemen'de yaklaşık elli yıl sürecek olan Eyyûbî hâkimiyetini başlatmış ve bölgeyi Sünnî İslâm dünyasına yeniden entegre etmiştir. Yemen'de düzeni sağladıktan sonra da 571/1176 yılında Dımaşk'a dönmüştür.

Eyyûbî Devleti'nin kuruluş süreci, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin karizmatik liderliği etrafında şekillenmiş olsa da bu tarihsel dönemin bütüncül bir analizi, hânedanın diğer önemli figürlerinin rollerini ve katkılarını göz ardı etmemeyi gerektirir. Bu figürler arasında, Selâhaddîn'in ağabeyi ve Yemen fâtihi el-Melikü'l-Muazzam Şemsüddîn Tûranşâh hem askerî başarıları hem de Eyyûbî siyasetindeki konumuyla özel bir yer tutar. Tûranşâh, genellikle kardeşinin gölgesinde kalsa da Yemen'i Eyyûbî hâkimiyetine alarak devletin stratejik, ekonomik ve siyasî ufkunu genişleten kilit bir aktördür. Onun tarihsel portresi ise büyük ölçüde Mısır ve Suriye merkezli Sünnî tarih yazımı geleneği tarafından çizilmiştir. Bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan İzzeddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eserinde Tûranşâh'ın hayatına ve faaliyetlerine dair değerli bilgiler sunar. Ancak İbnü'l-Esir'in anlatısı, olaylara Musul-Cezîre perspektifinden bakan bir tarihçinin bakış açısını yansıtır ve Eyyûbî Devleti'nin merkezî coğrafyasındaki gelişmelere odaklıdır. Tûranşâh'ın kariyerinin zirvesini oluşturan Yemen fethi ve idareciliği gibi merkezden uzak topraklardaki faaliyetleri, bu tür genel tarih eserlerinde kaçınılmaz olarak daha sınırlı bir yer bulur. Bu noktadan hareketle, bu çalışma İbnü'l-Esir'in çizdiği Tûranşâh portresinin ne kadar eksiksiz olduğunu ve bu portrenin, olayların yaşandığı coğrafyanın yerel kaynakları tarafından nasıl doğrulandığını, tamamlandığını veya sorgulandığını araştırmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın temel hedefi, İbnü'l-Esir'in anlatısını merkezine alarak, bu anlatıyı Yemenli tarihçilerin kayıtlarıyla karşılaştırmalı bir okumaya tâbi tutmak ve böylece daha katmanlı Tûranşâh portresi ortaya koymaktır.

Bu amacı gerçekleştirmek üzere çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden tarihsel metin analizi ve karşılaştırmalı tarih metodu üzerine kurulmuştur. Araştırmanın ana kaynağını İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil fi't-târîh*'i oluştururken, mukayese için başta İbn Hâtim *Kitâbü's-Simţ*'ı, İmâdüddîn el-Hamzî'nin *Kenzü'l-aḥyâr*'ı, Abdülbâki el-Yemânî'nin *Târîhu'l-Yemen*'i ve Hazrecî'nin *el-Akdü'l-fâḥir*'i olmak üzere dönemin Yemen tarihine ışık tutan birincil kaynaklar kullanılacaktır. Analiz, kronolojik bir akış yerine tematik bir yaklaşım benimseyecektir. "İbnü'l-Esir'in Anlatısında Yemen

Seferi'nin Nedeni", "İbnü'l-Esîr'e Göre Tûranşâh'ın Yemen'den Ayrılmasının Sebebi", "İbnü'l-Esîr'e Göre Tûranşâh'ın Şahsiyeti" gibi başlıklar altında, önce İbnü'l-Esîr'in anlatısı sunulacak, ardından Yemenli kaynakların bu konudaki bakış açıları ortaya konulacaktır. Kaynaklar arasındaki örtüşen, ayrışan ve çelişen noktalar vurgulanarak bu farklılıkların nedenleri yorumlanacaktır. Son aşamada ise yapılan karşılaştırmalı analizden hareketle, iki farklı anlatının bir sentezi yapılarak Tûranşâh'ın tarihsel kimliğine dair dengeli bir portre çizilmeye çalışılacaktır.

1. İbnü'l-Esîr'in Anlatısında Yemen Seferi'nin Nedeni

Tûranşâh'ın Yemen'e düzenlediği sefer, Eyyûbî Devleti'nin kuruluş sancıları içinde şekillenen çok katmanlı bir hadise olup ardındaki nedenler ancak farklı tarihçilerin anlatılarının karşılaştırmalı bir analiziyle tam olarak anlaşılabilir. Bu analizde, büyük tarihçi İbnü'l-Esîr'in sunduğu stratejik çerçeve bir başlangıç noktası olarak alındığında, diğer tarihçilerin bu temel tezi nasıl desteklediği, zenginleştirdiği ve ona yeni boyutlar kattığı net bir şekilde görülmektedir. İbnü'l-Esîr, olayı tamamen reelpolitik bir zeminde ele alarak Eyyûbîler'in Mısır'daki kırılgan konumlarına ve kuzeydeki efendileri Nûreddîn Zengî'den duydukları varoluşsal endişeye bağlar. Ona göre Yemen fethi, bir yayılma politikasından çok, bir hayatta kalma stratejisidir. Selâhaddîn ve ailesi, Nûreddîn'in Mısır'ı kendilerinden geri alması gibi son derece olası bir senaryoya karşı, yenilgi durumunda sığınabilecekleri alternatif bir vatan aramaktadır. Bu bağlamda Tûranşâh'ın ilk olarak Cemâziyelevvel 568'de (Aralık 1172) Nûbe'ye gönderilmesi bir deneme niteliği taşımış, ancak bölgenin verimsizliği ve yaşanmazlığı anlaşıncı bu stratejik sığınak arayışı daha zengin ve uzak bir hedef olan Yemen'e yönelmiştir.² İbnü'l-Esîr'in bu realist ve stratejik yorumu, İbn Vâsıl tarafından neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanır; o da Nûreddîn korkusunu ve Eyyûbîler'in Mısır'dan çıkarılmaları durumunda sığınacakları bir diyar elde etme hedefini açıkça vurgular.³ Yemenli tarihçilerden İmâdüddîn el-Hamzî de Selâhaddîn'in Nûreddîn'den çekindiğini ve bir sığınak arayışında olduğunu belirtir. Ona göre Yemen'in fethi, Selâhaddîn'in Mısır yönetimini tek başına ele aldığı ve ağabeyi Tûranşâh'ın, Nûreddîn Zengî'den

2 İzzüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 2012), 9/379-380. Ayrıca bkz. Muhammed Abdülâl Ahmed, *el-Eyyûbiyyûn fi'l-Yemen* (İskenderiye: el-Hey'etü'l-Misriyye el-amme li'l-kitâb, 1980), 70.

3 Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb* (I-III. Cilt), thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl (Kahire 1960); (IV. ve V. ciltler), thk. Haseneyn Muhammed Rebi' (Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1972, 1977); a.e., thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 1/237-239.

korktuğu sırada gerçekleşmiştir. Nûreddîn defalarca onun üzerine yürümeyi düşünmüş, ancak Allah Eyyûbîler'in hükümranlığını dilediği için Haçlılar onu meşgul etmiştir. Selâhaddîn bu durumu beklediğinden ve Nûreddîn'e karşı koyacak gücü olmadığını bildiğinden, Nûreddîn'in kendisine saldırması durumunda sığınabileceği bir yer arayışına girmiştir. Bu sebeple ağabeyi Tûranşâh'ı Nûbe bölgesine göndermiştir. Ancak Tûranşâh orayı yaşanması zor, geçitleri dar, sıcağı ve salgın hastalıkları bol bir yer olarak bulmuştur. Bunun üzerine Selâhaddîn onu 569/1174 yılında Yemen'e göndermiştir.⁴

İbnü'l-Esir'in analizi yukarıda zikrettiğimiz sebeple sınırlı kalmaz; o, seferi ateşleyen daha kişisel ve doğrudan bir sebebi de kayda geçirir. Ona göre, Mısır'da bulunan Yemenli şair Umâre, Tûranşâh'ın zihnine Yemen'e yürüme fikrini sokan kişidir. Umâre'nin Yemen'in zenginliklerini, güzelliklerini ve fethinin kolaylığını anlatarak ülkeyi Tûranşâh'ın gözünde büyütmesi, onun bu sefere karar vermesinde doğrudan bir etken olmuştur.⁵

İbnü'l-Esir'in büyük güç siyasetine odaklanan anlatısındaki en dikkat çekici eksiklik, Yemen'deki bölgesel dinamiklere, özellikle de Hâricî lider Abdünnebî b. Mehdî faktörüne hiç değinmemesidir. İşte bu noktada Yemenli müellifler, devreye girmektedirler. Cenedî'ye göre faziletli bir fakîh olan İbnü'n-Nessâh, Abbâsî halifesine İbn Mehdî'nin yaptıklarını şikâyet eden bir kaside yazmıştır. Halife bu kaside kendisine ulaşınca Selâhaddîn'e bir mektup yazarak Yemen'e bir ordu hazırlamasını emretmiş, o da kardeşi Tûranşâh'ı göndermiştir. Cenedî'nin aktardığı bir başka rivayette ise Selâhaddîn, Nûreddîn'den korkmuş ve kaçmaya karar vermiştir. Bir sığınak olarak kullanmak üzere Yemen'in durumunu araştırması için ağabeyini bölgeye göndermiştir. Bu konuda net bir görüş ortaya koymayan Cenedî, her iki sebebin de muhtemel olduğunu söylemiştir.⁶ İbnü'l-Ehdel, Cenedî'nin aktardıklarını aynen tekrarlamış ve İbnü'n-Nessâh'ın San'a'ya yakın dağ bölgesi halkından olduğunu ve Mutarrîfiyye fırkasına mensup olduğunu eklemiştir.⁷

4 İmâdüddîn İdrîs b. Ali b. Abdullah el-Hamzî, *Târîhu'l-Yemen min kitâbi Kenzi'l-Ahyâr fi ma'rifeti's-siyer ve'l-ahbâr*, thk. Abdülmuhsin Med'ac el-Med'ac (Kuveyt: Müessesetü's-ş-şirâ'i'l-Arabî, 1992), 91.

5 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/388, 390. Ayrıca bkz. Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbârî'd-devleteyn*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 2/271-274, 284-285; Tâcüddîn Abdülbâkî b. Abdilmecîd el-Yemânî, *Târîhu'l-Yemen (Behcetü'z-zemen fi târihi'l-Yemen)*, thk. Mustafa Hicâzî (San'a: Dârü'l-kelime, 1985), 76.

6 el-Kâdî Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Cenedî, *Kitâbü's-Sülûk fi tabakâti'l-'ulemâ' ve'l-mülûk*, thk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Ekva' el-Hivâlî (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1993-1995), 2/525.

7 Bedrüddîn Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Abdurrahman b. Muhammed el-Ehdel, *Tuhfetü'z-zemen*

Yemenli tarihçilerin Tûranşâh'ın seferine dair sundukları anlatılar, ilk bakışta birbirini tekrar ediyor gibi görünse de dikkatle incelendiğinde Eyyûbî müdahalesini haklı çıkarmak için örülmüş çok katmanlı ve birbiriyle örtüşen bir meşruiyet ağını ortaya koymaktadır. Bu müellifler, seferin ardındaki temel itici gücü neredeyse oybirliğiyle Abdünnebî b. Mehdî'nin faaliyetleri olarak belirlerken bu faaliyetlerin niteliği ve müdahale çağrısının kaynağı konusunda farklı ancak birbirini tamamlayan ayrıntılar sunarak Eyyûbî hamlesinin meşruiyetini her açıdan sağlamlaştırırlar. Bu tarihçilerin ortak anlatısına göre Abdünnebî, Yemen'de çok yönlü bir tehdit oluşturmaktaydı. Tehdidin en somut boyutunu Hazrecî ve Bâ Mahreme, onun "Yemen topraklarının çoğunu ele geçirdiği, kalelerine hâkim olduğu ve kabilelerin ona itaat ettiği" gerçeğiyle ortaya koyarlar.⁸ Bu durum, Abdünnebî'nin Yemen'de Sünnî Abbâsî otoritesine alternatif, konsolide bir güç merkezi haline geldiğini gösterir. Bâ Mahreme'nin, Selâhaddîn'in bu adımı ancak "Mısır'daki yönetimini sağlamlaştırdıktan sonra" attığını⁹ eklemesi ise müdahalenin sadece bir tepki değil, aynı zamanda doğru anı bekleyen stratejik bir hamle olduğuna işaret eder. Bu siyasî ve askerî tehdide, Vusâbî'nin belirttiği gibi Abdünnebî'nin "bid'atlar ortaya çıkarması, insanlara zulmetmesi"¹⁰ ve İbnü'd-Deyba'nın aktardığı üzere Yemenli âlimlerin onu "sapkınlık ve kötü inançla" itham etmesi¹¹ gibi dinî ve ideolojik bir meydan okuma da eklenir. Tehdidin en provokatif yönü ise Yemânî ve San'ânî'nin kaydettiği, Abdünnebî'nin "hükümlerinin güneşin yolunu izlediği" yönündeki evrensel hâkimiyet iddiasıdır.¹² Bu küstahça iddia, Haçlılara karşı İslâm dünyasının liderliğine oynayan Selâhaddîn'in şahsına doğrudan bir meydan okuma olup San'ânî'nin de belirttiği gibi onu "gazaplandırmıştır".¹³ Bu çok yönlü tehdit karşısında Yemenli tarihçiler, Eyyûbî müdahalesinin bir istila değil, meşru bir davete icabet olduğunu kanıtlamak için üç farklı

fi târihi sâdâti'l-Yemen, thk. Abdullah Muhammed el-Habeşî (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 2012), 2/471-472.

- 8 Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen el-Hazrecî, *el-'Akdü'l-fâhirü'l-hasen fi tabakâti ekâbiri ehli'l-Yemen*, thk. Abdullah b. Kâid el-Abbâdî vd. (San'a: Mektebetü'l-Cilîlî-cedîd, 2009), 1/597; Ebû Muhammed Abdullah et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali Bâ Mahreme, *Kilâdetü'n-nahr fi vefeyâtî a'yânî'd-dehr*, thk. Bû Cum'a Mukrî-Hâlid Züvârî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2008), 4/273.
- 9 Ebû Abdillâh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed Bâ Mahreme, *Târîhu sağri 'Aden*, nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987), 69.
- 10 Abdurrahman b. Muhammed el-Vusâbî, *Târîhu Vusâb (el-İ'tibâr fi't-tevârih ve'l-âsâr)*, thk. Abdullah Muhammed el-Habeşî (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 2006), 139-140.
- 11 Abdurrahman b. Ali ed-Deyba' ez-Zebîdî, *Kurretü'l-'Uyûn bi Ahbâri'l-Yemeni'l-Meymûn*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 2006), 318-320.
- 12 Yemânî, *Behcetü'z-zemen*, 76; Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. Muhammed b. Ali es-San'ânî, *Ğâyetü'l-emânî fi ahbâri'l-kutri'l-Yemânî*, thk. Saîd Abdülfettâh Âşûr (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1968), 1/322. Ayrıca bkz. Bahâüddîn İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufîyye*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 87-88.
- 13 San'ânî, *Ğâyetü'l-emânî*, 322.

kaynaktan gelen yardım çağrısını özenle kaydederler. Bu çağrılarının en somutu, Vusâbî ve İbnü'd-Deyba'ın aktardığı, yerel liderlerden Şerif Kâsım b. Gânım'ın, Abdünnebi'ye karşı koyamayınca doğrudan Selâhaddîn'den yardım istemesidir.¹⁴ San'ânî, "Tihame halkının Abdünnebi'nin zulmünü Selâhaddîn'e şikâyet ettiğini" belirterek¹⁵ meşruiyet zeminini yerel bir elitten bütün bir halka genişletir. Meşruiyetin zirvesi ise İbnü'd-Deyba' ve San'ânî'nin aktardığı, Yemen'den giden şikâyetler üzerine bizzat Bağdat'taki Abbâsî halifesinin Selâhaddîn'e bir mektup yazarak Yemen'e ordu göndermesini emrettiği rivayetidir.¹⁶ Bu son nokta, Tûranşâh'ın seferini Selâhaddîn'in kişisel bir projesi olmaktan çıkarıp tüm Sünnî İslâm dünyasının lideri olan halifenin emrini yerine getiren kutsal bir görev mertebesine yükseltir. Sonuç olarak, bu Yemenli tarihçilerin anlatıları bir bütün olarak okunduğunda, birbirleriyle çelişmek yerine, Eyyûbî müdahalesi için kümülatif ve karşı konulmaz bir gerekçe oluşturdıkları görülür. Onların perspektifinden Tûranşâh'ın seferi; kaçınılmazdı, çünkü Abdünnebi'nin meydan okuması kabul edilemez bir tehdit haline gelmişti; haklıydı, çünkü hem zulüm gören halk hem de yerel elitler tarafından yapılan bir yardım çağrısına cevaptı ve en önemlisi meşruydu, çünkü en üst dinî otorite olan halifenin açık emrine dayanıyordu. Bu anlatılar, Eyyûbîler'in Mısır dışındaki ilk büyük askerî hamlesini, emperyalist bir yayılma olarak değil, düzeni yeniden tesis eden, sapkınlığı ortadan kaldıran ve meşru otoritenin çağrısına uyan bir "kurtarma operasyonu" olarak tarihe kaydetme amacını taşımaktadır.

Bazı tarihçiler ise, Tûranşâh'ın karakterine odaklanarak onun "cömertliğiyle ön plana çıkmış" biri olduğunu ve Mısır'daki iktâ gelirlerinin bu cömertliğini ve maiyetinin masraflarını karşılamaya yetmediğini vurgularlar. Onlara göre Tûranşâh'ı Yemen seferine sevk eden esas âmil, bu finansal yetersizlik ve daha büyük bir zenginlik arayışıdır.¹⁷ Bu görüş, Yemenli tarihçi İbn Hâtim tarafından çok önemli bir ayrıntıyla desteklenir. İbn Hâtim, Selâhaddîn'in Tûranşâh hariç diğer kardeşlerine Mısır ve çevresinde belirli yerler tahsis ettiğini, ancak Tûranşâh'ı doğrudan Yemen'e yönlendirdiğini belirtir. Bu, Yemen'in Tûranşâh için kişisel bir proje, kendi zenginliğini ve iktidarını inşa edeceği bir fırsat alanı olarak

14 Vusâbî, *Târîhu Vusâb*, 139-140; İbnü'd-Deyba', *Kurretü'l-'Uyûn*, 320; Ayrıca bkz. Kâdı Hüseyin b. Ahmed el-Arşî, *Bulûğu'l-merâm fi şerhi miski'l-hitâm* (Kahire: Mektebetü's-sekâfe, 1939), 41.

15 San'ânî, *Ğâyetü'l-emânî*, 1/322.

16 İbnü'd-Deyba', *Kurretü'l-'Uyûn*, 319-320; San'ânî, *Ğâyetü'l-emânî*, 1/322. Ayrıca bkz. Kâdı Abdullah b. Abdülkerîm el-Cirâfî el-Yemenî, *el-Muktetaf min târîhi'l-Yemen* (Beyrut: Menşûrâti'l-'asri'l-hadîs, 1987), 127-128.

17 Kivâmmüddîn el-Bündârî, *Sena'l-Berki's-Şâmî: Muhtasar Berki's-Şâmî fi sîreti's-Sultân Selâhaddîn li-Kâtibihi İmâd el-İsfahânî*, thk. Ramazan Şeşen (İstanbul: IRCICA, 2004), 69; Bedrettin Basuğuy, *Yemen Eyyûbîleri Tûranşâh ve Tuğtegin Dönemleri* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 79-80.

belirlendiğini ima eder. Bu kişisel ve ekonomik motivasyon, Yemen'in o dönemdeki siyasî durumuyla birleştğinde daha da anlam kazanır. İbn Hâtim, seferin yapıldığı sırada Yemen'de bütün ülkeye hükmeden tek bir bağımsız hükümdarın bulunmadığını, aksine ülkenin Araplar arasında bölündüğünü ve her bölgede kendi başına buyruk bir hükümdarın olduğunu ekleyerek resmi tamamlar. Bu siyasî dağınıklık, Yemen'i Eyyûbîler için sadece zengin değil, aynı zamanda fethedilmesi kolay bir hedef haline getiriyordu. Selâhaddîn'in bu durumu öğrenince kardeşini hazırlamakta gecikmemesi, bu elverişli koşulların farkında olduğunu gösterir.¹⁸

Modern tarihçi Muhammed Abdülâl Ahmed, Tûranşâh'ın Yemen seferine dair klasik kaynaklarda yer alan geleneksel açıklamaları eleştirel bir süzgeçten geçirerek olayın ardında daha derin ve tutarlı bir stratejik vizyon olduğunu savunur. Ahmed, bu rivayetleri tek tek analiz ederek onların tarihsel tutarlılığını sorgular ve Selâhaddîn'in kendi yazışmalarından yola çıkarak seferin asıl nedenlerini ortaya koyar. Ahmed, işe Vusâbî ve İbnü'd-Deyba' gibi tarihçilerin öne sürdüğü, seferin Mihlâf-ı Süleymanî hâkimi Şerif Kâsım b. Gânım'ın yardım talebine bir yanıt olduğu yönündeki popüler görüşü çürüterek başlar. Kronolojik bir analizle, Şerif Kâsım'ın kardeşi Şerif Vehhâs'ın öldürülmesi ve yardım talebini doğuran olayların 561/1165 yılında gerçekleştiğini, Selâhaddîn'in ise Mısır'da vezir olarak güç kazanmasının bu tarihten yıllar sonra, 564/1169 yılında olduğunu ortaya koyar. Daha da önemlisi, o dönemde Mihlâf şeriflerinin Alevî kimlikleri nedeniyle yardım için Bağdat'taki Sünnî Abbâsî halifesinin müttefiki konumundaki Selâhaddîn'e değil, Mısır'daki Şii Fâtımî halifeliğine başvurmalarının siyaseten daha mantıklı olacağını savunur. Selâhaddîn'in 569/1174 yılında, yani asıl olaydan sekiz yıldan fazla bir süre sonra sefer emri vermesi, Ahmed'e göre bu yardım çağrısının seferin temel nedeni olamayacağını, belki de sonradan eklenmiş bir meşruiyet gerekçesi olduğunu kanıtlar.¹⁹ Benzer şekilde Ahmed, Cenedî'nin aktardığı, Yemenli âlim İbnü'n-Nessâh'ın Abbâsî halifesine yazdığı şikâyet mektubunun seferi tetiklediği rivayetini de kesin bir dille reddeder. Tarihsel kayıtları kullanarak, Cenedî'nin büyük bir hataya düştüğünü ve bahsi geçen mektubun Tûranşâh'ın seferinden kırk yıldan daha uzun bir süre sonra, 611/1214 yılında yazıldığını gösterir. Bu mektup, İbn Mehdî'yi değil, Zeydî İmamı Abdullah b. Hamza'yı şikâyet etmekteydi ve 612/1215 yılındaki farklı bir Eyyûbî seferinin gerekçelerinden biriydi. Dolayısıyla bu rivayet, tarihsel bir anakronizmden

18 Bedrüddîn Muhammed b. Hâtim b. Ahmed b. İmrân b. el-Fazl el-Yâmî İbn el-Hemdânî, *Kitâbü's-Simti'l-ğâlî's-semen fî ahhâri'l-mülûk mine'l-Ğuz bi'l-Yemen*, thk. G. R. Smith (London: Luzac and Company Ltd., 1974), 15-16.

19 Abdülâl Ahmed, *el-Eyyûbiyyûn fî'l-Yemen*, 76-77.

ibarettir.²⁰ Bu geleneksel açıklamaları yetersiz bulan Ahmed, gerçeğin izini Selâhaddîn'in bizzat Abbâsî halifesine gönderdiği mektupta sürer. Bu mektupta Selâhaddîn, Yemen seferini kendi büyük stratejisinin bir parçası olarak sunar. Ahmed'e göre Selâhaddîn'in politikasını yönlendiren iki ana hedef vardı: Birincisi, Şam'daki Haçlılarla mücadele etmek; ikincisi ise Sünnî mezhebinin hâkimiyetini pekiştirerek Şîî nüfuzunu ortadan kaldırmak. Bu iki hedef birbiriyle derinden bağlantılıydı. Selâhaddîn, Haçlılara karşı başarılı olabilmek için öncelikle İslâm cephesini birleştirmesi, sınırlarını güvence altına alması ve arkasını sağlama alması gerektiğinin farkındaydı. Bu perspektiften bakıldığında, Eyyûbîler'in Mısır dışındaki askeri hamleleri yeni bir anlam kazanır. Ahmed'e göre 568/1172-1173 yılındaki Nûbe seferi, İbnü'l-Esîr'in belirttiği gibi bir "sığınak arayışı"ndan ziyade, Mısır'ın güney sınırlarını tehdit eden Fâtımî ordusunun Sudanlı kalıntılarını temizlemek için yapılmış stratejik bir hamleydi. 569/1174 yılındaki Yemen seferi ise bu büyük stratejinin en önemli adımlarından biriydi. Bu sefer, öncelikle Yemen'de güçlenen Hâricî İbn Mehdî devletini ve Fâtımîler'in Mısır'dan kovulmasından sonra bölgeye sığınan Şîî nüfuzunu ortadan kaldırarak Sünnî hâkimiyetini tesis etme amacını güdüyordu. Selâhaddîn'in mektubunda İbn Mehdî'yi "sapkın, mülhid, bid'atçı" olarak tanımlaması ve onun babasının kabrini Kâbe ilan etmesi gibi eylemlerini vurgulaması, bu dinî ve ideolojik motivasyonu açıkça ortaya koyar. Ancak seferin tek amacı bu değildi. Yemen'in fethi, aynı zamanda Haçlılarla mücadele için elzem olan jeopolitik bir zorunluluktan. Yemen'i ele geçirmek, Kızıldeniz'in güney girişini kontrol altına alarak İslâm'ın kutsal mekânlarını olası bir Haçlı deniz saldırısına karşı korumak anlamına geliyordu. Ayrıca, Haçlıların Hristiyan Habeşistan ile temas kurarak Müslüman dünyasını güneyden kuşatma potansiyelini de ortadan kaldırıyor. Ahmed'e göre bu fetih, Haçlı fikrinin Kızıldeniz üzerinden Habeşlilere sızmasını engelleyerek Selâhaddîn'i gelecekteki büyük bir stratejik sıkıntıdan kurtarmıştır.²¹ Sonuç olarak, Muhammed Abdülâl Ahmed, Yemen seferini yerel şikâyetler, kişisel hırslar veya şairlerin teşviki gibi tesadüfi ve reaktif nedenlerden arındırır. Onun analizinde bu sefer, Selâhaddîn'in İslâm dünyasını Sünnî Abbâsî halifeliği altında birleştirerek Haçlılara karşı topyekûn bir mücadele verme yönündeki proaktif, tutarlı ve uzun vadeli büyük stratejisinin bilinçli ve vazgeçilmez bir parçasıdır.

20 Abdülâl Ahmed, *el-Eyyûbiyyûn fi'l-Yemen*, 76.

21 Abdülâl Ahmed, *el-Eyyûbiyyûn fi'l-Yemen*, 77-80.

2. İbnü'l-Esîr'e Göre Tûranşâh'ın Yemen'deki Fetihleri

İbnü'l-Esîr'in Tûranşâh'ın Yemen'deki fetihlerine dair anlatısı, sadece bir askerî harekâtın kronolojisini sunmakla kalmaz, aynı zamanda Eyyûbî Devleti'nin kuruluş felsefesini ve stratejik aklını yansıtan derinlikli bir tablo çizer. Anlatı, Eyyûbî zaferini adeta kaçınılmaz kılarken, bir fethin nasıl kalıcı bir yönetime dönüştürüldüğünü de adım adım gözler önüne serer.

İbnü'l-Esîr'e göre Tûranşâh, ordusuyla birlikte 1 Recep 569'da (5 Şubat 1174) Mısır'dan yola çıkarak önce Mekke'ye, oradan da Zebîd'e ulaştı. O sırada Zebîd'de, şehre zorla hâkim olan Abdünnebî adlı biri bulunuyordu. Tûranşâh'ın ordusu şehre yaklaşıncı, Abdünnebî'nin kibri ve stratejik öngörüsüzlüğü onun sonunu hazırladı. Ahali Eyyûbî askerlerini sayıca az bulunca, Abdünnebî bu durumu küçümseyerek ordusuyla birlikte Tûranşâh'ı surların dışında karşılamaya çıktı. Bu karar, Eyyûbî ordusuna aradığı fırsatı verdi. İki ordu karşılaştığında Zebîd halkı bu kuvvete dayanamayarak mağlup oldu. Mısırlı askerler şehri zorla ele geçirip yağmaladılar²² ve bu esnada Abdünnebî ile sâliha bir kadın olarak tanınan karısı el-Hürre'yi esir aldılar. Bu yağma, sadece bir ganimet toplama eylemi değil, aynı zamanda isyankâr ve sapkın olarak görülen bir düşmana verilen cezalandırıcı bir mesajdı. Abdünnebî ve karısının, hatta babası için yaptırdığı türbedeki definelerin dahi bulunarak tüm servetlerine el konulması, eski düzenin maddi gücünün tamamen yok edildiğini simgeler.²³ Tûranşâh, Zebîd'i ele geçirip orada nizamı sağlarken, fethin siyasî amacını ortaya koyan en önemli adımı attı ve hutbenin Abbâsîler adına okunmasını emretti.²⁴ Bu, seferin sadece bir toprak kazanımı olmadığını, aynı zamanda Yemen'i Şîf-Fâtımî etkisinden ve yerel Hâricî isyanından arındırarak Sünnî Abbâsî halifeliğinin siyasî ve dinî otoritesi altına sokma misyonunun bir parçası olduğunu gösteren kritik bir hamleydi. Zebîd'de işleri yoluna koyduktan sonra Tûranşâh, ordusuyla birlikte deniz kıyısındaki Aden'e yöneldi. Aden, Hindistan'dan Afrika'ya uzanan ticaret yollarının kalbi olan, son derece müstahkem ve stratejik bir limandı. Şehrin sahibi Yâsir de Abdünnebî ile aynı hataya düşerek kalesinin güvenliğinde kalmak yerine cehaleti ve zamanının dolması nedeniyle dışarı çıkıp savaşmayı tercih etti ve mağlup oldu.²⁵ Ancak Aden'in fethinden sonra yaşananlar, Tûranşâh'ın ve Eyyûbî stratejisinin farkını ortaya koyar. Askerler şehri yağmalamak istediklerinde

²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/388.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/389.

²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/389.

²⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/389.

Tûranşâh buna kesin bir dille mâni oldu ve şu tarihî sözleri söyledi: “*Biz ülkeyi tahrip etmeye gelmedik; sahip olmak, imar etmek ve gelirinden istifade etmek için geldik.*”²⁶ Bu ifade, Eyyûbîler’in amacının geçici bir talan değil, kalıcı bir yönetim kurmak olduğunun en net beyanıdır. Zebîd cezalandırılırken, Aden bir devlet varlığı olarak korunuyordu. Çünkü Aden’in ekonomik potansiyeli, Eyyûbî devleti için uzun vadeli bir gelir kaynağı demektir.

Tûranşâh, Aden’deki işlerini tamamladıktan sonra esir olarak alınan Abdünnebî ile birlikte Zebîd’e döndü. Daha sonra Taiz, Ta’kur ve Cened gibi stratejik yerleri de ele geçirdi. Taiz kalesi, aynı zamanda Abdünnebî’nin hazinelerinin bulunduğu yer olmasıyla da önemliydi.²⁷ Fetihler tamamlanınca, Aden’e İzzeddîn Osman b. ez-Zencilî’yi, Zebîd’e ise Şerefüddeve Mübârek b. Münkız’ı naib (vali) olarak bıraktı ve her kaleye kendi adamlarından birini yönetici olarak tayin etti. Böylece askerî zaferi, kalıcı bir idarî yapıya dönüştürdü. Yemen’i bu şekilde ele geçirip idari yapısını kuran Tûranşâh, Ramazan 571’de (Mart 1176) görevini tamamlamış bir devlet adamı olarak Dımaşk’a döndü.²⁸

İbn Hâtim, Tûranşâh’ın Yemen’deki askerî harekâtını, İbnü'l-Esir’in özetleyici anlatımının aksine, adeta bir vakanüvis titizliğiyle, olayları yerel dinamikler ve coğrafi ayrıntılarla zenginleştirerek aktarır. İbn Hâtim’in anlatısı, sadece fetihlerin bir listesini sunmakla kalmaz, aynı zamanda Eyyûbî ordusunun karşılaştığı zorlukları, müzakereleri ve hatta başarısızlıkları da dürüstçe kayda geçirerek İbnü'l-Esir’in sunduğu pürüzsüz zafer tablosuna önemli bir derinlik ve gerçekçilik katmanı ekler. İbn Hâtim’e göre Tûranşâh, 569/1174 yılında Yemen’e ulaştığında onu ilk karşılayan kişi, Mihlâf es-Süleymanî emiri Kâsım b. Gânım es-Süleymanî oldu. Emir Kâsım, Abdünnebî b. Mehdî’nin kendi topraklarına saldırdığını, köylerini yağmaladığını, mülkünü elinden aldığını ve kardeşi Vehhâs b. Gânım’ı öldürdüğünü şikâyet etti. Bu başlangıç, İbnü'l-Esir’in anlatısında bulunmayan, sefere yerel bir meşruiyet zeminini hazırlayan kritik bir ayrıntıdır. İbnü'l-Esir, fethi doğrudan bir Eyyûbî hamlesi olarak sunarken, İbn Hâtim, Tûranşâh’ın Yemen’e ilk girişinin zalim bir yöneticiye karşı yerel bir müttefike yapılan bir yardım olduğunu vurgular. Bu ittifakın ardından Tûranşâh, Ramazan (Nisan) ayının son günlerinde ordusuyla Harad’dan yola çıktı ve 7 Şevval’de (11 Mayıs) Zebîd’e vardı. 8 Şevval’de (12 Mayıs) yapılan savaşın ardından, 9 Şevval’de (13 Mayıs) Eyyûbî ordusu şehre girdi. İbn Hâtim, fethin yıkıcı boyutunu İbnü'l-Esir’den daha keskin bir dille, “şehirdeki bütün malları ve

26 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/389.

27 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/389.

28 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/389-390, 421.

atları ele geçirdiler, kadınları esir aldılar ve Abdünnebî ile kardeşlerini yakaladılar”²⁹ diyerek tasvir eder. Zebîd’in düşüşünden sonra Tûranşâh, Zilkade (Haziran) ayı başlayana kadar şehirde kaldı. Ardından Taiz’e yöneldi ve kimse karşı koymadan orayı ele geçirdi. Ancak Sabir ve Zahir halkıyla savaşıp bir sonuç alamaması, Eyyûbî gücünün ilk sınırlarını gösteren ve İbnü’l-Esîr’de yer almayan bir detaydır. Tûranşâh, Cened’e yürüyüp orayı fethettikten sonra Aden’e yürüdü ve 21 Zilkade’de (23 Haziran) şehri ele geçirdi. İbn Hâtîm burada da İbnü’l-Esîr’den farklı olarak, esir alınanlar arasında Zürey’î hânedanından Daî el-Mükerrrem İmrân b. Muhammed b. Sebe’nin oğulları ile onların mevlâsı Şeyh Yâsir b. Bilal’in de bulunduğunu belirterek fethin sadece Abdünnebî’nin hâkimiyetine değil, bölgedeki diğer yerel güç odaklarına da son verdiğini gösterir. 23 Zilhicce’de (25 Temmuz) Ta’kur’u da ele geçirerek Tihâme ve güneydeki dağlık bölgelerde hâkimiyetini büyük ölçüde sağladı.³⁰

İbn Hâtîm’in anlatısının İbnü’l-Esîr’den en keskin şekilde ayrıldığı nokta, Tûranşâh’ın kuzeydeki dağlık bölgelere yönelik harekâtıdır. Bu bütün bir bölüm, İbnü’l-Esîr’in zafer odaklı anlatısında tamamen yoktur. Tûranşâh, Muharrem 570’de (Ağustos 1174) Zemâr’a doğru ilerlerken Cenb kabilesinin pususuna düştü ve ordusunun en seçkin birliğinden altmış beş kişi öldürüldü. Her ne kadar ikinci bir savaşta Arapları ağır bir yenilgiye uğratıp yedi yüz kişiyi öldürse³¹ de bu ilk kayıp, Eyyûbî gücünün Yemen’in dağlık coğrafyasındaki kırılma noktasının bir işaretiydi. Asıl başarısızlık ise San’a önlerinde yaşandı. O günlerde San’a’nın hâkimi, İbn Hâtîm’in kendi dedesi olan Sultan Ali b. Hâtîm idi. Tûranşâh, 7 Muharrem’de (8 Ağustos) şehre ulaştığında, Sultan Ali b. Hâtîm Beraş kalesine çekildi ve yerel Hemdân kabilesinden kimse Eyyûbîler’e katılmadı. Tûranşâh, hiçbir destek bulamayınca ve rivayetlere göre şehre ya hiç girmeden ya da girip de tutunamayarak bölgeden ayrılmak zorunda kaldı.³² Geri çekilişi sırasında ise ordusunun artçıları Benî Şihâb, Senhân ve Bur’ halkının saldırılarına uğrayarak altın, gümüş ve teçhizat yüklü çok sayıda deveyi kaybetti.³³ Bu olaylar, İbnü’l-Esîr’in kesintisiz zaferler silsilesi olarak sunduğu anlatının aksine, Eyyûbî gücünün sınırlarını ve yerel direnişin başarısını ortaya koymaktadır.

San’a’daki başarısızlıktan sonra Tûranşâh, güneye dönerek gücünü pekiştirmeye odaklandı. Bu süreçte sadece kılıç gücüyle değil, aynı zamanda müzakere ve siyasetle de ilerledi. Sabir kalesinin valisi eman

29 İbn Hâtîm, *Kitâbü’s-Simt*, 16-17.

30 İbn Hâtîm, *Kitâbü’s-Simt*, 17.

31 İbn Hâtîm, *Kitâbü’s-Simt*, 17-18.

32 İbn Hâtîm, *Kitâbü’s-Simt*, 18-19.

33 İbn Hâtîm, *Kitâbü’s-Simt*, 19.

dileyerek kaleyi ona teslim etti. İzzan Zahir kalesini ise kuşattıktan sonra, Abdünnebi'nin damadı olan valisiyle anlaştı; kaledeki Abdünnebi'ye ait on bin altın dinarı aldıktan sonra valiye dokunulmayacağına söz vererek kaleyi teslim aldı.³⁴ Yumeyn, Münîf ve Semedan kalelerini de ele geçirirken Süvâ kalesine dokunmadı. Ancak Eyyûbî gücünün bir başka sınırı, Dümlüve kalesi kuşatmasında ortaya çıktı. Mancınıkların etkisiz kalması üzerine Tûranşâh, kaleyi almaktan ümit keserek bir miktar arazi karşılığında anlaştı ve geri çekildi. Bu müzakere ve başarısızlık detayları da İbnü'l-Esîr'de bulunmaz. Bu olaylar sırasında Tihâme'de bir anlaşmazlık çıktığı haberini alan Tûranşâh, potansiyel bir direniş odağı olmalarını engellemek için esir tuttuğu Abdünnebi ile kardeşleri Ahmed ve Yahya'nın Zebîd'de öldürülmesini emretti.³⁵ Tûranşâh, 571/1176 yılı girene kadar Yemen'de kaldı ve sonra Mısır'a dönmeye karar verdi. Bu yılın Recep (Ocak) ayında Yemen'den ayrılmadan önce, Aden'de esir aldığı Yâsir b. Bilal'i de öldürterek geride hiçbir tehdit bırakmamaya çalıştı. Ülkeye kendi yerine vekiller atadı. İbn Hâtîm'in sunduğu, Yemen'in farklı bölgelerine atanan valilerin detaylı listesi, İbnü'l-Esîr'in genel atama bilgisinden çok daha ayrıntılıdır: Aden ve çevresine Osman es-Sincârî (veya Osman ez-Zencîbîlî)'yi, Taiz, Cened ve çevresine Yâkût et-Taizî'yi, Ta'kur Kalesi, Zî Cible ve Mihlâf-ı Ca'fer'e Muzafferüddîn Kaymaz'ı, Zebîd ve bütün Tihâme'ye ise Seyfûddeve el-Mübârek b. Münkız'ı atadı.³⁶

Yemânî ve Hazrecî'nin Tûranşâh'ın Yemen'i fethine dair sundukları anlatılar, olayın ana hatlarını teyit ederken aynı zamanda farklı tarihsel geleneklerin ve önceliklerin izlerini taşıyan önemli ayrıntılar ve çelişkiler sunar. Bu iki kaynak, İbnü'l-Esîr'in genelleyici ve İbn Hâtîm'in yerel odaklı anlatıları arasında bir köprü kurarak Yemen fethinin daha bütüncül bir resmini çizer. Yemânî'nin anlatısı, fethin başlangıcını dramatik bir kolaylıkla tasvir eder. Ona göre Eyyûbî ordusu Zebîd'e ulaştığında, şehir halkı onları görür görmez surlardan şehre doğru kaçmış ve ordu surları tamamen boş bulmuştur. Bu tasvir, İbn Hâtîm'in bahsettiği şehir dışı savaştan ziyade, savunmanın kendiliğinden çöküşünü vurgular. Yemânî, Abdünnebi'nin esir alındıktan sonraki akıbetine dair "esaret altında öldü, boğularak öldürüldüğü de söylenir" şeklinde önemli bir detay ekler. En kritik siyasî ayrıntılardan biri ise, fetihden sonra hutbenin Selâhaddîn adına okunmasıdır; bu, seferin temel amacının Eyyûbî hâkimiyetini tesis etmek olduğunu net bir şekilde ortaya koyar. Aden'in fethine gelindiğinde, Yemânî'nin anlatısı İbnü'l-Esîr ile paralellik gösterir.

34 İbn Hâtîm, *Kitâbü's-Simt*, 19.

35 İbn Hâtîm, *Kitâbü's-Simt*, 19-20.

36 İbn Hâtîm, *Kitâbü's-Simt*, 20-21.

Tûranşâh'ın, şehri yağmalamak isteyen ordusuna engel olarak söylediği "Biz ülkeleri harap etmeye gelmedik, bilakis onlara hükmetmeye ve onları imar etmeye geldik" sözü, Yemânî tarafından da birebir aktarılmıştır. Ancak Yemânî'nin anlatısı, San'a ve dağlık bölgeler konusunda İbn Hâtim'in sunduğu gerçekçi tablodan tamamen kopar. Yemânî, Tûranşâh'ın San'a'yı fethettiğini ve hatta orada "binalar inşa ettiğini" iddia eder. Bu, İbn Hâtim'in detaylandırdığı başarısız kuşatma ve zorlu geri çekilişle taban tabana zıttır.³⁷

Hazrecî de Yemânî gibi Tûranşâh'ın San'a'yı fethettiğini ve hatta orada aylarca kaldığını iddia ederek İbn Hâtim'in yerel anlatısından ayrılır. Bununla birlikte Hazrecî, olaylara mantıksal bir kronoloji sunar: Tûranşâh, San'a'da kaldıktan sonra güneye geri dönmüş ve daha önce başarılı olamadığı Sabir ve Zahir kalelerini bu ikinci denemesinde ele geçirmiştir. Bu, Eyyûbî ordusunun bölgeye daha hazırlıklı ve odaklanmış bir şekilde döndüğünü ima eder. Hazrecî'nin bir diğer önemli teyidi ise Dümlüve kuşatması hakkındadır; o da İbn Hâtim ile uyumlu bir şekilde, Tûranşâh'ın "oradan bir şey elde edemediğini" yani kuşatmanın başarısız olduğunu kaydeder. Hazrecî, anlatısını Tûranşâh'ın ülkenin temel düzenini kurduğu ve "zulüm ve fesat ehlinin kökünü kazıdığı" şeklindeki genel ve olumlu bir ifadeyle sonlandırır.³⁸

Sonuç olarak, Yemânî ve Hazrecî, Eyyûbî fethinin ana hatlarını doğrularken, özellikle San'a'nın fethi konusunda İbn Hâtim'in yerel ve direniş odaklı anlatısından ayrılarak fethi tam bir başarı olarak sunan merkezî bir tarih yazımı geleneğini yansıtır. Ancak Hazrecî, dağlık bölgelerdeki ilk başarısızlıkları ve Dümlüve kuşatmasının sonucunu dürüstçe kaydederek İbn Hâtim'in anlattığı zorlukların gerçekliğini teyit eder.

3. İbnü'l-Esîr'e Göre Tûranşâh'ın Yemen'den Ayrılmasının Sebebi

Yemen'deki askerî faaliyetlerini tamamlayan Tûranşâh'ın Recep 571'de (Ocak-Şubat 1176) bölgeden ayrılması³⁹, fetih süreci kadar tarihçiler arasında farklı yorumlara neden olan bir olaydır. İbnü'l-Esîr, bu ayrılığın nedenini oldukça basit ve insanî bir çerçeveye oturtur: Tûranşâh, kardeşi Selâhaddîn'in Nûreddîn Zengî'nin ölümünün ardından hükümdar olduğunu duymuş ve "vatan hasretiyle" Yemen'den ayrılarak Dimaşk'a gitmiştir.⁴⁰ Bu anlatı, olayı kişisel bir özlem ve siyasî bir geliş-

37 Bkz. Yemânî, *Behcetü'z-zemen*, 76-77.

38 Hazrecî, *el-'Akdu'l-Fâhir*, 1/598.

39 İbn Hâtim, *Kitâbü's-Simt*, 19-20.

40 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/421.

meye verilen doğal bir tepki olarak sunar. Ancak Yemenli tarihçilerin kayıtları, bu basit görünen kararın ardında yatan karmaşık diyalogları, siyasî manevraları ve hatta ustaca sahnelenmiş tiyatroyu gözler önüne sererek İbnü'l-Esir'in özetleyici anlatısına ciddi bir derinlik katar. İbnü'l-Esir'in "hasret" temasını, diğer tarihçiler daha derin bir memnuniyetsizlik ve kültürel yabancılaşma zeminine oturtur. Yemânî, Tûranşâh'ın Yemen'de kalmaktan "hoşlanmadığını" belirtirken⁴¹ Hazrecî bu hoşnutsuzluğun kökenine iner: Bereketli Şam topraklarında yetişen biri olarak Tûranşâh, Yemen'in kendisine "çorak" gelen coğrafyasına ve yaşam tarzına alışamamış, bir yılın sonunda sıkılmıştır.⁴² Bu, basit bir özlemden öte, alıştığı konforlu hayattan mahrum kalmanın getirdiği köklü bir memnuniyetsizliktir. Nûreddîn Zengî'nin vefatı ve Selâhaddîn'in Şam'ı ele geçirmesi haberi, bu alttan alta biriken memnuniyetsizliği eyleme dönüştüren siyasî bir katalizör görevi görmüştür. Ancak süreç, Tûranşâh'ın tek taraflı bir kararıyla işlememiştir. Hazrecî ve San'ânî'nin aktardığı üzere Selâhaddîn, Yemen'in stratejik ve ekonomik öneminin farkında olarak başlangıçta kardeşini kalmaya teşvik etmiştir.⁴³ Bu noktada Tûranşâh'ın başvurduğu diplomatik yöntem, ayrılış sürecinin en dikkat çekici yönüdür. Hazrecî'nin aktardığı "kayısı" hadisesi, onun mutsuzluğunu Selâhaddîn'e doğrudan bir isyan veya itaatsizlik olarak değil, Yemen şartlarının kendisi için ne denli yetersiz olduğunu gösteren diplomatik bir tiyatroyla sunmasını sağlamıştır. Selâhaddîn'in elçisinin önünde, Yemen'de bulunması mümkün olmayan bir tabak kayısıyı 1000 dinar gibi fahiş bir fiyata sipariş etmesi ve ardından "Keşke arzulasaydım şekilde yararlanamadığım bu malları ne yapacağımı bilseydim" demesi⁴⁴, Yemen'in zenginliğinin kendi yaşam tarzı için anlamsız olduğunu gösteren zekice bir manevradır. Bu kişisel ve siyasî tiyatronun yanı sıra, sürecin son derece resmi ve diplomatik kanallar üzerinden yürütüldüğü de anlaşılmaktadır. Cenedî, Hazrecî ve Bâ Mahreme, Tûranşâh'ın talebini elçiler ve içinde şiirler de bulunan mektuplar aracılığıyla ilettiğini belirtir.⁴⁵ Özellikle Hazrecî ve Bâ Mahreme, bu mektupların dönemin ünlü edibi Ebû Bekir el-Aydî tarafından kaleme alındığını vurgulayarak⁴⁶ talebin ne kadar ciddi ve resmi bir üslupla yapıldığını gösterir. Selâhaddîn'in Cenedî'nin rivayetindeki "Kalmak da dönmek de ona kalmış"

41 Yemânî, *Behcetü'z-zemen*, 77-78.

42 Hazrecî, *el-'Ascedü'l-Mesbûk fî men veliye'l-Yemen mine'l-Mülûk* (San'a: Dârü'l-kütüb, 1981), 152.

43 Hazrecî, *el-'Ascedü'l-Mesbûk*, 152 vd.; San'ânî, *Ğâyetü'l-emânî*, 1/325.

44 Hazrecî, *el-'Ascedü'l-Mesbûk*, 152-154.

45 Cenedî, *Kitâbü's-Sülûk*, 2/520; Hazrecî, *el-'Akdu'l-Fâhir*, 1/601-608; Bâ Mahreme, *Târîhu Sağri 'Aden*, 70. Ayrıca bkz. Cirâfî, *el-Muktetaf min târihi'l-Yemen*, 128-129.

46 Hazrecî, *el-'Akdu'l-Fâhir*, 1/601-607; Bâ Mahreme, *Târîhu Sağri 'Aden*, 70.

şeklindeki cevabı⁴⁷, kardeşine olan güvenini ve ona tanıdığı özerkliği gösterirken; diğer rivayetlerde ise bu diplomatik yazışmalar ve elçinin şahit olduğu “kayısı hadisesi” gibi ikna edici deliller sonucunda doğru-
dan izin vermesi, sürecin tamamen bir müzakere sonunda karara bağ-
landığını teyit eder.

Sonuç olarak, İbnü'l-Esîr'in “vatan hasreti” olarak özetlediği neden, Tûranşâh'ın Yemen'den ayrılmasının temelindeki kişisel motivasyonu doğru bir şekilde yakalamaktadır. Ancak Yemenli tarihçilerin sunduğu detaylar, bu kişisel isteğin Selâhaddîn'in stratejik çıkarlarıyla nasıl çatıştığını, bu çatışmanın üstesinden gelmek için nasıl zekice siyasî manevralar ve diplomatik yazışmalar yapıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Tûranşâh'ın dönüşü basit bir özleminden çok daha fazlasıdır; bu, kişisel arzu, kültürel uyumsuzluk, siyasî fırsat ve hesaplı devlet aklının bir araya geldiği karmaşık bir süreçtir.

4. İbnü'l-Esîr'e Göre Tûranşâh'ın Şahsiyeti

Kaynaklarda Tûranşâh'ın şahsiyetine dair bilgiler sınırlı olsa da mevcut rivayetler birbiriyle tutarlı bir şekilde, onun karakterinin iki temel ve birbiriyle ilişkili yönünü aydınlatır: O, hem Eyyûbî devletin en cesur ve atılgan komutanlarından biri hem de bu askerî kimliğini pekiştiren, sınır tanımayan bir cömertliğe sahip bir yöneticidir. Bu portreyi en net çizen kişi İbnü'l-Esîr'dir. İbnü'l-Esîr, Tûranşâh'ın bir yandan Yemen'de adaleti sağladığını, halka iyi davrandığını ve Zebîd gibi şehirleri güvenli ve gelişmiş bir yer haline getirdiğini anlatır.⁴⁸ Bu, onun başarılı bir yönetici olduğunu gösterir. Ancak madalyonun diğer yüzünde, Tûranşâh'ın inanılmaz bir cömertliği ve eli açıklığı vardır. İbnü'l-Esîr'e göre Tûranşâh, Yemen ve İskenderiye gibi zengin yerlerden gelen bütün parayı harcardı. Fakat bu aşırı cömertlik, öldüğünde geride çok büyük bir borç bırakmasına neden oldu. İbnü'l-Esîr bu borcun iki yüz bin dinar olduğunu söyler. En önemli nokta ise, kardeşi Selâhaddîn'in bu borcun tamamını ödemesidir. Bu olay, İbnü'l-Esîr'in de belirttiği gibi, Tûranşâh'ın aile ve devlet için ne kadar değerli ve saygın bir kişi olduğunu gösterir.⁴⁹ Selâhaddîn, Yemen fatihi olan kardeşine o kadar çok önem veriyordu ki onun savurganlığının getirdiği sonuçları bile üstlenmekten çekinmemiştir.

Tûranşâh'ın şahsiyetine dair Hazrecî ve Bâ Mahreme'nin anlattıkları, İbnü'l-Esîr'in sunduğu çerçeveye çelişmek yerine onu tamamlayarak

47 Cenedî, *Kitâbü's-Sülûk*, 2/521-522.

48 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/389-390.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/451.

daha bütüncül bir portre ortaya koyar. Tüm kaynakların üzerinde birleştiği temel noktalar, Tûranşâh'ın sınır tanımayan bir cömertliğe sahip olduğu, bu sebeple vefat ettiğinde geride büyük bir borç bıraktığı ve bu borcun kardeşi Selâhaddîn tarafından ödendiğidir. Bu ortak zemin, Tûranşâh'ın karakterinin bu yönlerinin tarihsel bir gerçek olduğunu teyit eder. Hazrecî ve Bâ Mahreme, Tûranşâh'ın askeri kimliğine odaklanırlar. Onu "heybetli, cesur, atılgan ve keskin bir kılıç gibi" bir hükümdar olarak tanımlayarak öncelikle bir savaşçı ve fatih portresi çizerler. Onların anlatımında cömertlik, bu savaşçı liderin doğal bir özelliğidir.⁵⁰

Sonuç olarak, Yemenli tarihçiler Tûranşâh'ın karakterinin özünü ve savaşçı ruhunu anlatırken, İbnü'l-Esîr bu karakterin pratik sonuçlarını analiz eder. Bir yanda bu cömertliğin getirdiği adil ve başarılı bir yönetim, diğer yanda ise kişisel bir iflasla sonuçlanan ekonomik bir tablo vardır. Böylece iki farklı anlatı birleşerek, cesaretiyle fetheden, adaletiyle yöneten ama savurganlığıyla tüm servetini tüketen karmaşık bir lider profili oluşturur.

Sonuç

Eyyübî Devleti'nin kuruluşunda aktif rol alan Tûranşâh'ı anlamak için iki farklı hikâyeyi bir araya getirmek gerekir. Bu hikâyelerden ilki, büyük tarihçi İbnü'l-Esîr'in anlattığı, olaylara devletin merkezinden bakan ve her şeyi büyük bir stratejinin parçası olarak gören resmi anlatıdır. Diğer ise fethin yaşandığı topraklarda, Yemenli tarihçilerin kaleminden dökülen, olayların iç yüzünü ve insani detayları aktaran yerel hikâyedir. Tûranşâh'ın gerçek portresi, bu iki bakış açısı birleştiğinde ortaya çıkar. İbnü'l-Esîr hikâyesinin ana iskeletini çizerken, Yemenli kaynaklar bu iskeleti ete kemiğe büründürür; zaferlerin ardındaki zorlukları, büyük planların arkasındaki kişisel hedefleri ve siyasetin gözden kaçırdığı yerel gerçekleri aydınlatır.

Yemen seferinin nedenlerine baktığımızda, İbnü'l-Esîr olayı basit ve net bir stratejiyle açıklar. Ona göre Eyyübîler, kendilerinden daha güçlü olan Nûreddîn Zengî'den çekiniyor ve bir tehlike anında sığınabilecekleri güvenli bir yer arıyorlardı. Bu, devletin geleceğini düşünen bir liderin atacağı mantıklı bir adımdı. Yemenli tarihçiler ise bu büyük stratejiyi reddetmez, ama resme yeni ve önemli katmanlar ekler. Onlara göre bu sefer, aynı zamanda Yemen'de halka zulmeden bir liderin yarattığı krize bir müdahaleydi; bizzat Abbâsî halifesinden gelen bir yardım çağrısına cevaptı ve Tûranşâh'ın kişisel olarak zenginleşme arzusunun bir

50 Hazrecî, *el-'Akdu'l-Fâhir*, 1/597, 608; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr*, 4/274; Bâ Mahreme, *Târîhu Sağri 'Aden*, 69.

sonucuydu. Kısacası, İbnü'l-Esîr'in anlattığı büyük devlet planı, Yemenli tarihçilerin aktardığı dinî, siyasî ve kişisel nedenlerle birleştiğinde daha anlamlı hale gelir.

Fetih sürecinin kendisi, bu iki bakış açısının ne kadar farklı olduğunu en net şekilde gösterir. İbnü'l-Esîr, Yemen'in neredeyse hiç zorlanmadan, peş peşe kazanılan zaferlerle ele geçirildiğini anlatır. Buna karşılık Yemenli kaynaklar, bu parlak zafer tablosunun ardındaki gerçekleri gösterir. San'a şehrinin kuşatılıp alınamaması, dağlık bölgelerde pusuya düşülerek verilen kayıplar ve bazı kalelerin fethedilememesi, Eyyûbî gücünün de sınırları olduğunu ve yerel direnişin ne kadar çetin geçtiğini ortaya koyar. Özetle, İbnü'l-Esîr fethin zaferle biten sonucunu yazarken Yemenli kaynaklar o zafere giden yolun ne kadar zorlu ve kayıplarla dolu olduğunu kaydetmiştir.

Son tahlilde, Tûranşâh hakkındaki değerlendirme onun şahsiyetinde odaklanır. Yemenli tarihçiler Tûranşâh'ın bir savaşçı olarak atılğanlığını vurgularken İbnü'l-Esîr onun eylemlerinin pratik sonuçlarını analiz eder. Tûranşâh, şüphesiz sınır tanımayan bir cömertliğe sahip adil bir liderdi; fakat bu niteliklerin doğal neticesi, geride bıraktığı büyük bir borç yükü ve mali bir çöküntüydü. Onun Eyyûbî devleti için gerçek kıymetini belirleyen an, kardeşi Selâhaddîn'in onun tüm borçlarını devlet hazinesinden karşılamasıdır. Bu eylem, Tûranşâh'ın Yemen fethiyle sağladığı stratejik kazanımın, tüm kişisel kusurlarını ve mali disiplinsizliğini gölgede bıraktığının Selâhaddîn tarafından tescil edilmesidir. Sonuç olarak Tûranşâh, Eyyûbî Devleti için hem zaferler kazanan hem de ağır bir yük olan, güçlü ve zayıf yönleriyle bir bütün oluşturan karmaşık bir şahsiyet olarak tarihe geçmiştir.

Kaynakça / References

- Ahmed, Muhammed Abdülâl. *el-Eyyûbiyyûn fi'l-Yemen*. İskenderiye: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-amme li'l-kitâb, 1980.
- Arşî, Kâdı Hüseyin b. Ahmed. *Bulûğu'l-merâm fî şerhi miski'l-hitâm*. Kahire: Mektebetü's-sekâfe, 1939.
- Bâ Mahreme, Ebû Abdillâh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed. *Târîhu sağri 'Aden*. Nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1987.
- Bâ Mahreme, Ebû Muhammed Abdullâh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali. *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâtî a'yânî'd-dehr*. Thk. Bû Cum'a Mukrî-Hâlid Züvârî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2008.
- Basuğuy, Bedrettin. *Yemen Eyyûbîleri Tûranşâh ve Tuğtegin Dönemleri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Bedrüddîn el-Ehdel, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Abdurrahman b. Muhammed. *Tuhfetü'z-ze-men fî târihi sâdâtî'l-Yemen*. Thk. Abdullâh Muhammed el-Habeşî. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 2012.
- Bündârî, Kıvâmüddîn. *Sena'l-Berki's-Şâmî: Muhtasar Berki's-Şâmî fî sîreti's-Sultân Selâhad-dîn li-Kâtibihi İmâd el-İsfahânî*. Thk. Ramazan Şeşen. İstanbul: IRCICA, 2004.
- Cenedî, el-Kâdı Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb. *Kitâbü's-Sülûk fî tabakâtî'l-'ulemâ' ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Ekva' el-Hivâlî. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1993-1995.
- Cirâfî, Kâdı Abdullâh b. Abdülkerîm el-Yemenî, *el-Muktetaf min târihi'l-Yemen*. Beyrut: Menşûrâtî'l-'asri'l-hadîs, 1987.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahhârî'd-devleteyn*. Thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Hazrecî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hasen. *el-Akdü'l-fâhirü'l-hasen fî tabakâtî ekâbiri ehli'l-Yemen*. Thk. Abdullâh b. Kâid el-Abbâdî vd. San'a: Mektebetü'l-Cîlî'l-cedîd, 2009.
- Hazrecî, Ebû'l-Hasen Alî. *el-Ascedü'l-Mesbûk fî men veliye'l-Yemen mine'l-Mülûk*. San'a: Dârü'l-kütüb, 1981.
- İbn Hâtîm, Bedrüddîn Muhammed el-Yâmî el-Hemdânî, *Kitâbü's-Simtî'l-ğâli's-semen fî ahbâri'l-mülûk mine'l-Çuz bi'l-Yemen*. Thk. G. R. Smith. London: Luzac and Company Ltd., 1974.
- İbn Şeddâd, Bahâüddîn. *en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l-Yûsufiyye*. Thk. Cemâled-din eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim. *Müferricü'l-kürûb fî ahhârî Benî Eyyûb*. (I-III. Cilt). Thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl. Kahire: 1960; (IV. ve V. ciltler). Thk. Haseneyn Muhammed Rebi'. Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1972, 1977; a.e. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2004.
- İbnü'd-Deyba', Abdurrahman ez-Zebîdî, *Kurretü'l-'Uyûn bi Ahbârî'l-Yemeni'l-Meymûn*. Thk. Muhammed b. Ali el-Ekva'. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 2006.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 2012.

- İmâdüddîn el-Hamzî, İdrîs b. Ali b. Abdullah. *Târîhü'l-Yemen min kitâbi Kenzi'l-Ahyâr fî ma'rifeti's-siyer ve'l-ahbâr*. Thk. Abdülmuhsin Med'ac el-Med'ac. Kuveyt: Müessesetü's-şirâ'i'l-Arabî, 1992.
- San'ânî, Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. Muhammed b. Ali. *Ğâyetü'l-emânî fî ahhâri'l-kutri'l-Yemânî*. Thk. Saîd Abdülfettâh Âşûr. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1968.
- Vusâbî, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu Vusâb (el-İ'tibâr fi't-tevârîh ve'l-âsâr)*. Thk. Abdullah Muhammed el-Habeşî. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 2006.
- Yemânî, Tâcüddîn Abdülbâkî b. Abdilmecîd. *Târîhu'l-Yemen (Behcetü'z-zemen fî târihi'l-Yemen)*. Thk. Mustafa Hicâzî. San'a: Dârü'l-kelime, 1985.

İBNÜ'L-ESÎR'DE MOĞOL ALGISI: BİR TRAVMANIN ANATOMİSİ

Hanifi ŞAHİN^{1*}

Giriş

Tarihsel süreçte milletlerin hafızasında derin izler bırakan büyük felaketler, yalnızca siyasî sonuçlarıyla değil, aynı zamanda manevi ve kültürel yansımalarıyla da tarih yazımının temel malzemesi hâline gelmiştir. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan Moğol istilâsı, İslâm dünyasının bu anlamda yaşadığı en yıkıcı tecrübelerden biridir. Moğolların Orta Asya'dan başlayarak İran, Horasan, Harezm, Irak ve Suriye'ye kadar uzanan ilerleyişi, şehirlerin ve devletlerin çöküşüne neden olmanın yanı sıra İslâm medeniyetinin zihinsel dengesinin sarsılmasına da yol açmıştır.² Bu dönemde yaşayan tarihçiler olayların kronolojik kaydını tutmanın yanı sıra toplumların travmayla yüzleşme biçimini de yazılı olarak belgelemişlerdir.

İslâm dünyasında gerçekleşen Moğol hâkimiyeti, siyasî, toplumsal ve manevi boyutlarıyla sancılı bir geçiş dönemini ifade etmektedir. Bu tarihî travmanın en güçlü tanıklarından biri de İbnü'l-Esîr el-Cezerî'dir (ö.630/1233). Onun *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eseri, İslâm tarih yazıcılığının önemli örneklerinden biri olmasının yanı sıra Moğol istilâsının "içeriden" bir bakışla tasvir edildiği nadir metinlerden biridir.³ İbnü'l-Esîr'in Moğollar hakkındaki anlatımı, tarihî nesnellikten ziyade derin bir teolojik ve ahlâkî duyarlılıkla yoğrulmuştur. Bu yönüyle metin, yalnızca bir tarih anlatısı olarak görülemez; eser aynı zamanda bir toplumsal travmanın teolojik anatomisi olarak da kıymetlidir.

Bu tebliğ, İbnü'l-Esîr'in Moğol istilâsına bakışını esas alarak onun bu fenomeni okuma biçimini, istilaların İslâm medeniyetinin kendilik bilincini sarsan bir travmaya nasıl dönüştüğünü incelemektedir. Burada 'travma'dan kasıt; bireysel ve kolektif düzeyde yaşanan sarsıntının, anlatı ve hafıza üzerinden yeniden üretilmesidir. İbnü'l-Esîr'in dili, atıf yaptığı ayetler, semboller ve ahlâkî değerlendirmeler, onun tarihçi kimliğinin ötesinde bir çabanın içinde olduğunu göstermektedir. Moğolları

1 Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/İslam Mezhepleri Tarihi, Orcid: 0000-0002-0500-7952, e-mail: hanifisahin@atauni.edu.tr. Türkiye/Erzurum.

2 Peter Jackson, *The Mongols and The Islamic World: From Conquest to Conversion* (New Haven and London: Yale University Press, 2017), 46.

3 F. Rosenthal, "Ibn al-Athir", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986), 3/723-725.

tasvir ederken kullandığı “fitne”, “melun”, “kabih”, “ilâhî azap”, “imtihan” gibi kavramlar, tarihsel olayların ötesinde metafizik bir anlam boyutu taşır.

Bu çalışmanın iki temel amacı bulunmaktadır: (i) İbnü'l-Esîr'in Moğolları teolojik ve retorik açıdan nasıl anlamlandırdığını analiz etmek ve (ii) toplumsal travma kuramı çerçevesinde bu anlamlandırma biçiminin İslâm tarih yazımındaki konumunu tespit etmek.

Araştırmanın kapsamı, şu sorular etrafında derinleştirilecektir:

- ✓ İbnü'l-Esîr, Moğol istilâsını tarihsel bir süreç olarak mı, yoksa teolojik bir hadise olarak mı değerlendirmiştir?
- ✓ Müellifin dil ve üslubu, dönemin travmatik deneyimini hangi araç ve stratejilerle yansıtmaktadır?
- ✓ Sünni tarihçilik geleneği, İbnü'l-Esîr'in anlatısını hangi yönleriyle şekillendirmiştir?

Bu çalışmanın temel varsayımı, İbnü'l-Esîr'in Moğolları, çağdaşlarının önemli bir kısmının yaptığı gibi yalnızca barbar ve yıkıcı bir askerî güç olarak değil, çok katmanlı bir tarihsel ve teolojik olgu olarak değerlendirdiğidir. İbnü'l-Esîr'in perspektifinde Moğollar; bir yandan tarihsel bir realiteyi, diğer yandan Müslüman toplumun ahlaki ve dinî yozlaşmasının sonucu olarak ilahî iradenin gönderdiği bir cezayı temsil eder. Bunun yanında, kıyamet öncesi kaotik düzeni hatırlatan apokaliptik bir fenomen olarak da konumlandırılırlar. Bu çok boyutlu anlamlandırma biçiminin çözümlenmesi, yalnızca bir tarihçinin metinsel ve teolojik yaklaşımını ortaya koymakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda büyük ölçekli tarihsel travmaların bir toplumun kolektif bilincinde nasıl işlendiğini anlamaya da önemli katkılar sunacaktır.

Nitel bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışmada tarihsel metin çözümlemesi yöntemi benimsenmiştir. Yöntemsel çerçeve üç ana eksen üzerine inşa edilmiştir:

- **Tarihsel-Bağlamsal Çözümleme:** İbnü'l-Esîr'in Moğol istilâsına ilişkin ifadeleri, dönemin siyasî, dinî ve kültürel koşulları dikkate alınarak kendi tarihsel bağlamı içinde değerlendirilmiştir.⁴
- **Anlatı ve Retorik Analizi:** *el-Kâmil fi't-Târîh*'te Moğolların tasviri; kelime seçimi, duygusal ton, Kur'ân ve hadis referansları ile mecaz ve sembolik ifadelerin kullanımı açısından incelenmiştir. Bu analiz, İbnü'l-Esîr'in tarihsel olguları nasıl ahlâkî bir söyleme

4 Donald S. Richards, “Ebn al-Aṭīr, ‘Ezz-al-Dīn Abu’l-Ḥasan ‘Alī b. Moḥammad”, *Encyclopaedia Iranica*. (Erişim 28 Ekim 2025).

dönüştürdüğünü ve travmatik deneyimi hangi retorik araçlarla çerçevelediğini ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır.⁵

- **Travma Kuramı Yaklaşımı:** Caruth ve LaCapra gibi modern travma teorisyenleri tarafından geliştirilen “tanıklık”, “yeniden anlatım” ve “kolektif bellek” gibi kavramlar, İbnü'l-Esîr'in anlatısındaki duygusal yoğunluğu ve tepkisel dili açıklamak amacıyla analitik araçlar olarak kullanılmıştır. Bu yaklaşımın hedefi, modern psikolojik kavramları anakronik bir biçimde tarihsel bir metne doğrudan uygulamak değil; metnin insani boyutunu, özellikle de büyük ölçekli bir felaketin yazara yüklediği duygusal ve zihinsel ağırlığı daha iyi kavrayabilmektir.

Bu doğrultuda travma kuramından yararlanmanın temel amacı, İbnü'l-Esîr'i modern psikolojinin bir öznesi olarak yorumlamak değil; onun tarihsel üslubundaki duygusal derinliği, tanıklık stratejilerini ve travmatik deneyimi ifade etme biçimlerini daha net şekilde ortaya koymaktır.

I. İbnü'l-Esîr'in Hayatı ve Tarih Yazımı

İbnü'l-Esîr (555-630/1160-1233), *el-Kâmil fi't-Tarih* ile Orta Çağ İslâm tarihçiliğinin önemli temsilcilerinden biri olmuştur. İbnü'l-Esîr, Cizre'de doğmuş, eğitimini Musul'da tamamlamıştır. İlmi geleneğe sahip bir aileden gelen İbnü'l-Esîr'in kardeşlerinden Mecdüddin hadis, Ziyâeddin ise edebiyat ve belâgat alanında temayüz etmiştir. Bu durum, onun ilmi yetkinliğini ve tarihçiliğinde dikkat çeken edebi gücünü beslemiştir.⁶

İbnü'l-Esîr, Eyyûbîler döneminin siyasi dalgalanmaları içinde yaşamış; Selçuklu hâkimiyetinin çözülüşüne, Haçlı seferlerinin tahribatına ve nihayet Moğol istilâsına tanıklık etmiştir. Bu ortam, onun tarihsel bakışını şekillendiren başat unsurdur. Eserlerinde yalnızca siyasî olayları değil, bu olayların arkasındaki ahlâkî, teolojik ve medeniyet boyutlarını da işlemeye özen göstermiştir. Bu nedenle, tarih onun nezdinde kuru bir kronoloji değil, **'ahlâkî ve dinî bir muhasebe' alanıdır.**⁷

İbnü'l-Esîr'in Moğol algısını anlamak için öncelikle onun tarih anlayışını ve bu anlayışı şekillendiren entelektüel arka planı kavramak gerekir. Onun gözünde tarihin merkezinde sultanlar değil, Allah'ın iradesinin tecellîleri vardır.⁸ Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in tarihçiliği, ne salt bir

5 Muhammed Şakir Ahmed, “How does Ibn al-Athîr explain the success of the Mongol conquests?”, *Academia* (Erişim 30 Ekim 2025).

6 Abdülkerim Özeydin, “İbnü'l-Esîr, İzzeddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Kasım 2025).

7 R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 83.

8 Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr.

siyasî tarih anlatısı ne de bir kadercilik olarak tanımlanabilir; bu ikisinin dengeli bir bileşimidir. İbnü'l-Esîr, geleneksel İslam tarih yazıcılığının sıkı bir takipçisi olmakla birlikte, olayları ele alışındaki derinlik ve yorum gücü onu diğer birçok tarihçiden ayırır. Onun metodolojisinin rivayet ile dirayet arasında dengeli bir senteze dayandığı söylenebilir.⁹

Eser, yaratılıştan 1230'lara kadar uzanan geniş bir tarih çizelgesi sunar. Müellif, kronolojik metodu benimsemiş, her yılın olaylarını ayrı ayrı başlıklar altında toplamıştır. Kaynak kullanımı açısından ise hem **klasik İslâm tarihçilerini** hem de çağdaş tanıklıkları bir araya getirmiştir.¹⁰ Eserin en dikkat çekici, özgün bölümleri, **Haçlı seferleri ve Moğol istilâsı** ile ilgili kısımlarıdır. Bu bölümlerde anlatı dili yoğun bir duygusallık, yer yer hüznün ve öfke barındırır. Özellikle Moğolların Harezm topraklarını istila edişi, onun zihninde adeta **medeniyetin çöküşü** anlamına gelir.¹¹ Bu yönüyle *el-Kâmil*, yalnız bir tarih metni değil, aynı zamanda bir **ümme travmasının tanıklığı olarak da görülebilir**.

İbnü'l-Esîr'in Moğollarla ilgili kısımlarına yoğunlaştığında onun tarih anlayışının; *ilâhî irade ve kader, ahlâkî muhasebe ve siyasî realitenin gözlemi şeklinde* üç temel ekseninde şekillendiği söylenebilir. Bu üç unsurun bileşimi, onu klasik İslâm tarihçiliğinin bir devamı olduğu kadar, Moğollar bağlamındaki katkıları nedeniyle, özgün bir tarih yorumcusu olduğunu da gösterir.¹² Taberî'de görülen rivayet merkezli kronoloji, İbnü'l-Esîr'de **teolojik yorum ve dilsel kompozisyonla** birleşir. Tarihi *sünnetullah*a tabi bir süreç olarak gören İbnü'l-Esîr, her olayı insanın günahlarıyla, zaafılarıyla ve kulluğuyla ilişkilendirir.¹³

İbnü'l-Esîr edebî yönüyle de dikkat çekicidir. Olayları kuru bir şekilde aktarmaktan ziyade, okuyucuda *ibret duygusu* uyandırmayı hedefler.¹⁴ Bu amaçla o, ayetlere, hadislerle ve Arap şiirine yoğun biçimde gönderme yapar. Özellikle Moğollarla ilgili kısımlarda üslubun dramatikleştiği, zaman zaman vaaz edici/nasihahat verici bir tona dönüştüğü görülür.¹⁵ Bu

Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-Kitab'l-Arabi, 1997), 10/ 311.

9 Richards, "Ebn al-Athir".

10 Fred. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (New Jersey: The Darwin Press, 1998), 292-93.

11 Bkz, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/334.

12 Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/249, 333-335, 346.

13 Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/349, 372.

14 Tarihten ibret alınması İslam düşünce geleneğinde öncelenen ve tarihin tanımında içkin olan bir durumdur. Bu kapsamda Kafiye (ö.879/1474)'nin tarih anlayışı dikkat çeker. Ona göre, "tarih biliminin konusu; teşvik, sakındırmak, öğüt, ibret, açılım gibi maslahatlardan hâli olmayan hâdis, garip durumlardır. Bu konuların, ayrıntılı tanımlarla hakikatlerinin yazıya dökülmesi, ayırt edici özelliklerinin ifade edilmesi ve vakitlerinin tayin edilip zapt edilmesi düşünüldür". Bkz. Kasım Şulul, "İslam Düşüncesinde Tarih Felsefesi", *Divân: İlmî Araştırmalar* 6/11 (2001), 100.

15 Bkz, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 10/335-336.

edebî yön, İbnü'l-Esîr'i yalnız tarihçi değil, aynı zamanda bir *medeniyet savunucusu* hâline getirir.¹⁶ Onun metninde tarih, geçmişin nötr kaydı değil, *imanî bir mücadele alanıdır*. Moğolların istilâsı bu nedenle sadece askerî bir felaket değil, aynı zamanda “ümmin nefis muhasebesi”dir. İbnü'l-Esîr'in tarih anlayışı, Sünni tarih yazımının temel ilkelerinden biri olan tarihin günah ile hidayet arasındaki ahlaki gerilim çerçevesinde ele alınmasının tipik bir örneğini sunar.¹⁷ Bu bağlamda Timurlu tarihçisi Mirhond'un “Tarih, hayat için yol bulmaktır” sözü, İbnü'l-Esîr'in tarihsel perspektifiyle örtüşen anlamlı bir paralellik arz eder.¹⁸

Klasik İslam tarihçilerinde görüldüğü gibi İbnü'l-Esîr'in tarih anlayışı da belirli bir “ilerleme” fikrine değil, **sünnetullah ve ibret** kavramlarına dayanır. Bu bakış açısına göre tarih, tekrarlanan bir imtihan sahnesidir. Milletler, adaletten saptıklarında Allah tarafından zelil kınırlar; adalete sarıldıklarında ise izzete kavuşurlar. Bu yaklaşım genelde, “Bir toplum kendi durumunu değiştirmedikçe Allah o toplumun durumunu değiştirmez.”¹⁹ ayetinde ifade edilen ilkenin tarihsel yorumu olarak ifade edilir.²⁰ Dolayısıyla Moğol istilâsı, İbnü'l-Esîr için sadece dışarıdan gelen bir yıkım değil, **ilâhî ikazın** somutlaş halidir. Bu nedenle, tarih anlatısında acı ve umut birlikte yer alır. Onun gözünde İslâm ümmeti, tövbe ve yenilenme potansiyeline sahiptir. Bu yönüyle İbnü'l-Esîr'in tarihçiliğinin **ümme merkezli bir tarih bilinci oluşturmak olduğunu söylemek mümkündür**.²¹

İbnü'l-Esîr, yalnızca kendi döneminin olaylarını kaydeden bir tarihçi değildir; günümüzde de anlam değeri taşıyan köklü bir tarih felsefesinin ipuçlarını sunan bir şahsiyettir. Tarih felsefesini, tarihin düşünsel bir zeminde ele alınması²² olarak değerlendirdiğimizde, onun yaklaşımının merkezinde tarihin anlamını siyasî güç ilişkilerinin ötesinde, toplumların manevî, ahlakî ve dinî duruşlarında arama gayreti yer alır. İbnü'l-Esîr'in eseri, büyük ölçekli toplumsal yıkımların yalnızca dış

16 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1968), 31.

17 Bu ifade, tarihsel süreci ahlâkî ve teolojik bir çerçevede yorumlayan İslâm tarih felsefesi yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu bakış açısına göre tarih, insanın ilâhî rehberlikle kurduğu ilişkinin süregelen imtihan alanıdır. Benzer bir perspektif için bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 37; Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International, 1986), 61-62.

18 Şulul, “İslam Düşüncesinde Tarih Felsefesi”, 113.

19 Ra'd, 13/11.

20 Bkz, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrahim (Kahire: Daru'l-Me'arif, 1967), 4, 369; İbn Kessîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Abdullah b. Abdülmnühsin et-Türki (Mısır: Daru'l-Hicre, 1997), 17, 356.

21 Bkz, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/347.

22 R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000), 33, 35, 36.

tehditlerin sonucu olmadığını; aynı zamanda içsel bir muhasebe, manevî bir çözülme ve ahlakî bir gevşemenin tetikleyicisi olabileceğini vurgular. Bu bakış açısında tarihçi, toplumun hafızasını pasif biçimde nakleden bir kronikçi değil; yaşanan travmaları anlamlandıran, onları teolojik ve ahlakî bir perspektifle yorumlayan, böylece toplumun yüzleşme ve diriliş sürecine katkıda bulunan aktif bir öznedir. İbnü'l-Esîr'in tarih bilinci, geçmişî salt betimlemekle yetinmez; tarihî hadiseleri, güncel toplumsal idrake ışık tutan ve geleceğin inşasında yönlendirici bir işlev üstlenen ibret merkezli bir öğretinin parçası hâline getirir.²³

İbnü'l-Esîr, hicri 614 yılını "Tatarların İslam beldelerine saldırmaları" başlığını atıp 'İslam'ın ve Müslümanların ölüm ilanını yazmak kime kolay gelir ki?' diyerek aslında akranlarının cesaret edemediği bir olguyu tüm insanlığın dikkatine sunmaktan çekinmez.²⁴ Onun eserinde Moğol istilaları gibi olağanüstü felaketler basit birer şiddet patlaması değil, mutlaka anlaşılması ve üzerinde düşünülmesi gereken, kökleri toplumsal yozlaşmada yatan olgulardır.²⁵ Bu bakımdan onun Moğol istilâsına dair tuttuğu ayna, yalnızca XIII. yüzyıla dair bir okuma olarak görülmemelidir. Aksine benzer krizlerle yüzleşen her çağa, yıkımın ardından anlam ve umut arayışına dair zamanötesi bir mesaj taşımaktadır.

İbnü'l-Esîr, belirgin bir şekilde Sünnî bir dünya görüşüne sahiptir. Bu perspektif, onun siyasi olayları ve mezhep çatışmalarını yorumlama biçimini etkilemiştir. Örneğin, Şîf-Fatımîleri ve Büveyhî hanedanlarını genellikle İslam birliğini bölen unsurlar olarak görmektedir. Moğol istilası karşısındaki Müslüman devletlerin zayıflığını ve dağınıklığını anlatırken de bu birliğin daha önceden mezhebi ve siyasi ihtilaflarla zedelenmiş olmasını arka plana yerleştirir.²⁶ Onun bu duruşu, mevcut siyasi düzeni -Abbasi Hilafeti çatısı altında olsa da- meşru görme eğilimindedir. Bu yüzden, Moğolların Halifeliği yıkmaları, sadece siyasi bir felaket değil, aynı zamanda kozmik düzenin ihlali anlamına gelmektedir. İşte bu tarih yazımı çerçevesi içinde İbnü'l-Esîr, Moğol felaketini kayda geçirmeye ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Onun anlatısı, bu metodolojik ve teolojik zemin üzerinde yükselmiştir.²⁷

23 Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/334-335.

24 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/333.

25 David Cook, "Apocalyptic incidents during the Mongol invasions", *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, ed. Wolfram Brandes ve Felicitas Schmieder (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008), 293.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 10/196, 202, 207, 208, 249, 252, 380, 412.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 10/333.

II. Moğol İstilâsının Tarihsel Arka Planı

Moğol istilâsı, Orta Asya'dan Ortadoğu'ya uzanan siyasi ve ekonomik çatışmaların bir tezahürüdür. XII. yüzyıl sonlarında Orta Asya'daki kabileler arası rekabet, ekonomik kaynakların kıtlığı ve siyasî istikrarsızlık yeni bir güç merkezinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Cengiz Han, 1206'da Moğol kabilelerini birleştirerek güçlü bir askeri ve siyasî yapı tesis etmiştir. 1218'de Harzemşahlar ile Moğollar arasındaki diplomatik krize neden olan Otrar vakası patlak vermiş; bu, büyük bir intikam seferine yol açmıştır.²⁸ 1219-1221 yıllarında Buhara, Semerkand ve Merv gibi şehirler yerle bir edilmiş; ilim merkezleri, kütüphaneler ve dinî kurumlar büyük zarar görmüştür.²⁹

Moğol ordusunun yüksek disiplin ve üstün taktik kabiliyeti, İslâm dünyasında derinleşen siyasî parçalanma ile birleştiğinde, ortaya çıkan askerî başarının kaçınılmaz hâle geldiği görülmektedir. Abbâsî hilâfeti yalnızca sembolik bir otorite olarak varlığını sürdürürken, Eyyûbîler, Harzemşahlar ve Selçuklu sonrası ortaya çıkan küçük siyasî oluşumlar kendi aralarındaki rekabeti öncelemiş; bu durum İslâm dünyasının müşterek savunma refleksini zayıflatmıştır. Hülagû Han'ın 1258'de Bağdat'ı ele geçirerek Abbâsî hilâfetini fiilen sona erdirmesi, İslâm ümmeti açısından yalnızca siyasî bir çöküş değil, aynı zamanda derin bir zihinsel ve manevî travmanın miladı olmuştur.³⁰ İbnü'l-Esîr bu çöküşü "İslâm'ın ve Müslümanların ölüm ilanı"na benzeterek³¹ yaşanan felaketin boyutunu dramatik bir dille ortaya koyar. Onun nazarında Moğol istilâsı, yalnızca bir devletin yıkımı değil; İslâmî dünyanın asırlardır süregelen manevî sürekliliğini, toplumsal dayanışmasını ve tarihsel özgüvenini sarsan köklü bir kırılmadır. Özellikle yakından tanıdığı Harzemşahlar'daki siyasî istikrarsızlığı "iç zaaf" ve "politik anomî" olarak değerlendiren İbnü'l-Esîr, Müslümanların birlikten uzak oluşunu istilânın asıl sebebi olarak görür.³² Moğollar ise bu bağlamda, toplumun iç çözülmesine karşı ilâhî bir ikaz ve ceza niteliği taşıyan bir unsur olarak yorumlanır. Bu nedenle İbnü'l-Esîr'in Moğol tasavvurunu anlamak, ancak söz konusu

28 Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 2/118-123; Şihabüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali Nesevî, *Celalüddin Harizmşah*, çev. Necip Asım Yazıksız (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1934), 28.-33; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 10/ 366-337; Vasilij Vladimirovic Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: TTK, 1990), 419-423; Aydın Taneri, "Hârizmşahlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 28/228-231.

29 Manghol-un Niuça Tobça'an (Yüan- Ch'ao Pi-shi) *Moğolların Gizli Tarihi* (1240), çev. Ahmet Temir (Ankara: TTK, 1986), 138-140.

30 Hanîfî Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 71-75.

31 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/333.

32 Ahmed, "How does Ibn Al-Athir explain the success of the Mongol conquests?".

tarihsel yıkımın arka planını, sebeplerini ve geniş çaplı sonuçlarını doğru biçimde kavramakla mümkündür.

1. Moğol Algısının Tarihsel ve Psikolojik Etkileri

İbnü'l-Esîr'in Moğol tasavvuru, yalnızca kendi döneminin tarihî olaylarına dair bir tasvir sunmakla kalmamış; sonraki yüzyıllarda İslâm dünyasında Moğollara yönelik algısal çerçevenin şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Onun anlatısında Moğol figürü, "*çağlar boyunca benzeri görülmemiş bir büyük hadise; geceyi ve gündüzü bile kendisine denk düşecek bir musibet üretmekten âciz bırakan; bütün mahlûkatı, bilhassa da Müslümanları etkileyen en büyük felaket*" şeklinde tasvir edilir.³³ Bu vurgu, bir tarihî kaydın ötesinde, yaşanan yıkımın mahiyetini ahlakî, teolojik ve medeniyet düzeyinde kavramaya yönelik bir çabadır. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr'in sunumuyla Moğol istilâsı, İslâm tarihinin zihin dünyasında bir *arkhe* yani temel ve kurucu bir travmatik referans niteliği kazanmıştır. Onun kullandığı bu güçlü retorik hem toplumsal bellekte hem de edebî gelenekte Moğol istilasını sürekli hatırlanan, ibret alınan ve medeniyetin kırılma noktalarından biri olarak tekrar edilen bir motif hâline getirmiştir. Böylece İbnü'l-Esîr'in tarih tasavvuru, muhafazakâr düşüncenin temel duyarlılıklarıyla uyumlu biçimde, tarihî felaketleri sadece dışsal bir saldırı olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve manevî çözülmenin sonuçlarını görünür kılan ilâhî bir ikaz olarak yorumlayan bütüncül bir perspektife dönüşmüştür.

Bu algının birkaç önemli sonucu vardır:

- **Bellek kültüründe normatif roller:** Moğol figürü, İslâm toplumlarının kolektif hafızasında "vahşet", "yıkım" ve "merhametsizlik" gibi olumsuz imgelerle özdeşleşmiştir. Bu çerçevenin oluşmasında İbnü'l-Esîr'in kullandığı güçlü, dramatik ve normatif anlatım dili belirleyici bir etkiye sahiptir.³⁴ Onun tasvirleri, Moğol istilâsının yalnızca tarihî bir olay olarak değil, aynı zamanda sonraki dönemlerin zihinsel dünyasını şekillendiren normatif bir bellek motifine dönüşmesine katkı sağlamıştır. Böylece Moğol imgesi, medeniyetin korunması, birliğin muhafazası ve manevî değerlerin ihmal edilmemesi gerektiğine dair uyarıcı bir sembol niteliği kazanmıştır.
- **İçsel dönüşüm bilinci:** Toplumlar, Moğol istilâsını yalnızca dışarıdan yönelen bir saldırı olarak değil, aynı zamanda kendi iç zaaflarının, siyasî dağınıklıklarının ve manevî gevşemelerinin

33 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/333.

34 Bkz, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/334-335.

görünür hâle geldiği bir imtihan olarak değerlendirmişlerdir. Bu perspektif, İbnü'l-Esîr'in kayıtlarında açık ve tutarlı biçimde yer almakta; istilânın, Müslüman toplumların iç muhasebesini zorunlu kılan bir dönüm noktası olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.³⁵

- **Tarihî travma algısı:** İslâm dünyasında “Moğol istilâsı” ifadesi, tarihsel süreklilik içinde çoğu zaman kritik bir kırılma noktası olarak anılmıştır. İbnü'l-Esîr'in eserinde bu felaketin tasviri, edebî ve tarihî anlatının sınırlarını aşarak toplumsal bellekte kalıcı bir yer edinmiştir.³⁶ Onun dramatik ve normatif dili, yalnızca kendi dönemini değil, sonraki yüzyıllarda kaleme alınan hemen bütün tarihî metinleri etkilemiş; böylece Moğol istilâsı ortak bir tarihsel tutumla medeniyet çapında bir felaket olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Müslüman toplumların yaşanan hadiseyi sadece siyasî bir yıkım değil, aynı zamanda manevî ve medeniyet düzeyinde sarsıcı bir travma olarak algıladıklarını göstermektedir.³⁷

Bu noktada göz önünde bulundurulması gereken temel husus, İbnü'l-Esîr'in ortaya koyduğu tasvir ve değerlendirmelerin “mutlak hakikat” iddiası taşımaktan ziyade, kendi döneminin siyasî, toplumsal ve dinî duyarlılıkları içerisinde şekillenmiş yorumlar olduğudur. Bu nedenle onun Moğol istilâsına dair algısını değerlendirirken hem yaşadığı tarihsel bağlamı hem de kullanabildiği kaynakların imkân ve sınırlılıklarını dikkate almak gerekir.

2. *el-Kâmil fi't-Târîh*'te Moğol İstilasının Tasviri

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eserinde Moğolları tanımlamak için [موغل] terimini kullanmaz; bunun yerine “Tatar” (تتار) kelimesini tercih eder. “Tatarlar”, Cengiz Han tarafından bir araya getirilmeden önce genellikle iç bozkırlarda göçebe halinde yaşayan topluluklardı. Metin boyunca Moğollar, İslam dünyasının düzenini bozan, vahşi ve acımasız bir güç olarak sunulur. İbnü'l-Esîr, Moğol saldırılarını yalnızca fiziksel yıkım boyutunda değil, aynı zamanda manevi ve kültürel bir travma olarak da işler. Örneğin, şehirlerin yağmalanması, halkın katledilmesi ve kutsal mekânlara yönelik saldırılar, onun anlatısında sıklıkla

35 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/335-336.

36 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/334.

37 Bkz., Şihabuddin Ebu Abdillâh Yakut b. Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru's- Sadr, 1957), 1/182; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lâmi'nNübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaud (Beyrut: Meüssesetü'r-Risale, 1996), 32/243.

vurgulanan unsurlardır. Bu anlatım biçimi, hem tarihsel bir belgeleme işlevi görür hem de okuyucuda bir kayıp ve korku duygusu uyandırır.³⁸

İbnü'l-Esîr'in olayları aktarırken kullandığı dil ve üslup, okuyucu üzerinde derin bir tesir bırakmakta; özellikle retorik ve sembolik ifadeleri, dönemin Müslüman devletleri arasındaki birlik eksikliğine duyduğu rahatsızlığı ve toplumdaki manevî sarsıntıyı açık biçimde yansıtmaktadır. Moğol istilâsının anlatıldığı bölümlerde yer alan güçlü betimlemeler, yaşanan felaketin hem boyutlarını hem de İslâm toplumları üzerindeki etkilerini vurgularken, bu tasvirler bir yandan Moğol figürünün toplumsal hafızada kalıcı bir "felâket" imgesi olarak yerleşmesine katkı sağlamakta, öte yandan ise Müslümanların kendilerini tanımaya, iç muhasebeye yönelmeye ve yeniden diriliş arayışına davet eden bir işlev görmektedir. Nitekim İslâm dünyasında derin izler bırakan Moğol travması, uzun vadede ümmet bilincini ve dayanışma duygusunu güçlendirmiş; bir göç çocuğu olan İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) Moğol sonrası dönemde ümmet vurgusuna ağırlık vermesinde, dağılmış Müslüman kimliğini yeniden toplarlama çabasının belirleyici olduğu görülmüştür.³⁹

İbnü'l-Esîr'in Moğol istilasına dair betimlemeleri toplumsal hafızanın şekillenmesine katkıda bulunmuştur. İbnü'l-Esîr, sadece olayların kronolojisini değil, halkın yaşadığı travmayı, korkuyu ve çaresizliği de aktarmaktadır. Bu açıdan onun eseri, tarihsel bir belge olmanın ötesinde, bir 'travma anlatısı'⁴⁰ olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla onun tarih anlatısı yalnızca olayları aktarmakla kalmaz; aynı zamanda bir toplumsal travmanın belgesi olarak da okunabilir.⁴¹ Travmanın bu şekilde aktarılması, sonraki nesillerin Moğol istilasına ilişkin algılarını şekillendirmiş ve İslam dünyasında kolektif bir hafıza oluşturmıştır.

İbnü'l-Esîr, Moğol istilasını anlatmaya, onların kim olduğu ve nereden çıktıkları sorusuyla başlar. Ona göre Moğollar, "Tatar" olarak adlandırılan, daha önce İslam dünyasınca pek tanınmayan bir kavimdir. Ancak onun tasviri, basit bir etnografik betimlemenin çok ötesine geçer. O, Moğolları şu şekilde tasvir eder: "Bunlar, Türklerin en kalabalığı, en korkuncu, en yıkıcısı, en kötüsü ve en zararlısı idiler. Onlardan öncekilerin ve sonrakilerin duymadığı şekilde zulüm ve işkence yapıyorlardı."⁴²

38 Jackson, *The Mongols and The Islamic World*, 46-54.

39 Hanifi Şahin, *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 32, 108.

40 Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (USA: Johns Hopkins University Press, 1996), 2, 66, 144.

41 Abbas Edalat, "Trauma Hypothesis: The enduring legacy of the Mongol Catastrophe on the Political, Social and Scientific History of Iran" (Erişim 12 Ekim 2025).

42 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/336 vd.

Bu giriş, Moğollar hakkındaki temel bir algıyı ortaya koyar: Moğollar, tanıdık “Türk” kategorisi içinde yer alsalar da, onların bir istisnası, bir tür “aşırılık” halidir. İbnü'l-Esîr, olayları kronolojik sırayla aktarıırken, özellikle Horasan, Merv, Nişabur ve Bağdat gibi katliamların yaşandığı şehirlerin düşüşünü ayrıntılı bir şekilde anlatır.

Bu anlatılarda dikkat çeken birkaç özellik şöyle sıralanabilir:

- **Şiddetin Detaylandırılması:** İbnü'l-Esîr, Moğol vahşetini sansürsüz bir şekilde betimlemekten çekinmez. Toplu katliamlar, kadınlara ve çocuklara yönelik tecavüz ve işkenceler, alimlerin ve din adamlarının öldürülüşü, kütüphanelerin yakılışı, onun anlatısında sıkça tekrarlanan sahnelerdir. Örneğin, Buhara'nın yağmalanmasını anlatırken, şehrin ölülerle dolduğunu, Moğolların şehri adeta yok edencesine tahrip ettiğini, Buhara'nın sanki dün hiç var olmamış gibi, çatılarının üzerinde bomboş ve viran bir hale geldiğini ve ölüm sessizliğine büründüğünü yazar.⁴³ Bu detaycılığın amacı, sadece olayı kaydetmek değil, okuyucuda bir tiksinti ve dehşet duygusu uyandırarak, yaşanan trajedinin büyüklüğünü hissettirmektir.⁴⁴
- **Direniş ve Çözülme Anlatıları:** İbnü'l-Esîr, Müslüman devletlerin ve orduların Moğollar karşısındaki yenilgilerini anlatırken, genellikle iki temaya vurgu yapar: stratejik hatalar ve ahlaki zaaflar. Harzemşah Hükümdarı Alaaddin Muhammed'in (ö. 617/1220) dağınık ordular yerine merkezi bir güç oluşturmamasını, oğlu Celaleddin'in (ö. 628/ 1231) ise cesaretine rağmen diğer Müslüman emirlerle iş birliği yapamamasını eleştirir.⁴⁵ Bu anlatılarla siyasi parçalanmışlığın sonuçlarını gözler önüne serer. Bu arada bazı küçük direniş örneklerini, özellikle de kalelerin uzun süreli savunmalarını övgüyle aktarır. Bu, onun umutsuzluğa kapılmadığını ve direnme ruhunun önemine olan inancını gösterir.
- **Felaketin Coğrafi ve Sosyal Boyutu:** İbnü'l-Esîr'in anlatımı, Moğol istilasının sadece askeri bir işgal olmadığını, tam anlamıyla bir medeniyet krizi yarattığını açıkça ortaya koyar. Yıkılan şehirler, yakılan tarlalar, kesilen ağaçlar ve tahrip edilen sulama kanallarıyla birlikte, binlerce yıldır süren tarım toplumu düzeni ve şehir kültürü yerle bir olmuştur. Ticaret yollarının güvenliği kalmamış, insanlar kırsal alanlara kaçmış, alimler

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/335.

44 Detay için bkz. Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç: Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, çev. Ö. Karaçam (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2012), 68 vd.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/447; Jackson, *The Mongols and The Islamic World*, 17-18

ve zanaatkarlar katledilmiş, sosyal dokunun temeli sarsılmıştır.⁴⁶İbnü'l-Esîr, bu sosyal ve iktisadi çöküşü, askeri yenilgilerin hemen arkasından gelen ikincil bir travma olarak kayda geçirir.

Bu tarihsel süreç, İbnü'l-Esîr'in zihninde bir soruyu daha da yakıcı hale getirir: Müslümanlar, dünyanın en büyük ve en medeni devletlerini kurmuşken, nasıl oldu da bu "vahşi" ve "medeniyetsiz" kavim tarafından bu kadar aciz bir şekilde mağlup edildiler? İbnü'l-Esîr'in cevabını aradığı bu soruya verdiği yanıtlar aynı zamanda onun konuya ilişkin teolojik yorumunu da göstermektedir.

3. İlahi Bir Ceza Aracı Olarak Moğollar: Tarihin Teolojik Yorumu

İbnü'l-Esîr için Moğol istilasının en temel açıklaması, ilahi adaletin tecellisidir. Bu, onun travmayı anlamlandırma çabasının kalbinde yer alır. Yaşanan yıkımı, Allah'ın, günahkar Müslüman topluma gönderdiği bir "belâ" (imtihan/ceza) olarak yorumlar. Bu yaklaşım, onun tarih felsefesinin merkezinde yer alan "sünnetullah" kavramıyla doğrudan bağlantılıdır. İbnü'l-Esîr'in teolojik yorumunu iki başlık halinde değerlendirmek mümkündür. Buna göre;

Günahkarlığın ve ahlaki çözülmenin bir sonucu olarak felaket: İbnü'l-Esîr, Moğol felaketini anlatırken sık sık, Müslüman toplumunun içinde bulunduğu ahlaki ve dini duruma atıfta bulunur. Ona göre, istila öncesinde İslam dünyası derin bir çöküş içindeydi. Siyasi ihtiraslar, mezhebi taassuplar, adaletsiz yönetimler, dini yaşantıdaki gevşeklik ve ahlaki yozlaşma, toplumun ilahi himayeyi kaybetmesine neden olmuştur. Moğollar, bu çöküşün bir sonucu, hatta bir aracısıdır. Bu durumu şu çarpıcı ifadelerle açıklar:

"Bu olayı anlatmaktan, onu büyük gördüğüm ve anmaktan hoşlanmadığım/tiksinti duyduğum için uzun yıllar kaçındım. Bu konuyu yazıp yazma konusunda kararsızdım. İslam'ın ve Müslümanların ölüm ilanını yazmak kime kolay gelir ki? Bunu anmak kime hafif gelir ki/? Keşke annem beni doğurmasaydı ve keşke bundan önce ölseydim de unutulup giden biri olsaydım! Ancak, bir grup arkadaşım bunu yazmaya beni teşvik etti. Ben ise tereddüt ediyordum. Sonra, bunu yazmamanın bir faydası olmayacağını gördüm. Bu eylem, benzerini günlerin ve gecelerin görmediği, tüm yaratılanları kapsayan ve Müslümanları mahveden o en büyük olayı ve en büyük felaketi anlatmayı içerir. Eğer birisi: "Allah (c.c.) Adem'i yarattığından beri dünya, benzeriyle sınanmadı" dese, doğru söylemiş

46 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/344.

olur. Zira tarihler, ona yaklaşan veya onunla boy ölçüşebilecek bir olay kaydetmemiştir.”⁴⁷

Bu alıntı, İbnü'l-Esîr'in duyduğu derin acıyı, şoku ve nihayetinde bu acıyı anlamlandırma çabasını gösterir. Ona göre, bu felaketin büyüklüğünü küçümseyenler, asıl meselenin ki, o da İslam'ın kökünün kazınma tehlikesidir, farkında değillerdir. Felaket, bir vaazdır, bir uyarı ve öğüttür. Bu, peygamber kıssalarındaki klasik modeli yansıtır: Bir kavim günah işler, peygamberi onları uyarır, uyarıları dinlemeyen halk, ilahi bir ceza ile yok edilir.⁴⁸ İbnü'l-Esîr, kendi toplumunun da bu kaderi paylaştığı kanaatindedir.

*Haçlılar ve Moğollar: iki cephe*li sınav: İbnü'l-Esîr'in analizindeki bir diğer önemli unsur, Moğol tehdidini, İslam dünyasının diğer büyük düşmanı olan Haçlılarla ilişkilendirmesidir. Onun döneminde, Haçlı Seferleri devam etmekteydi ve Müslümanlar iki ayrı cephede savaşmak zorunda kalmıştı. İbnü'l-Esîr için bu durum, toplumun günahkarlığının ve ilahi lütfun kaybedilişinin bir başka kanıtıdır. Bir pasajında, Müslümanların bir yandan Frenkler (Haçlılar) tarafından yenilgiye uğratılırken, diğer yandan Tatarlar (Moğollar) tarafından yok edilmesinin, tarihte benzeri görülmemiş bir durum olduğunu belirtir. Bu ikili tehdit, onun gözünde İslam dünyasının içine düştüğü zafiyetin boyutlarını gösteren somut bir göstergedir.⁴⁹

Ancak ilginç bir şekilde, bu ikili tehdit aynı zamanda bir kıyaslama imkanı da sunar. İbnü'l-Esîr, bazı Müslüman emirlerin, Moğol tehdidine karşı Haçlılarla ittifak arayışına girmesini şiddetle eleştirir. Ona göre, “kafir” olmalarına rağmen Haçlılar, en azından bir kitap ehli ve belirli bir medeniyete sahiptir. Oysa onun tasvirinde Moğollar, her türlü dini ve ahlaki sınırın ötesinde, tam anlamıyla “vahşi” bir güçtür.⁵⁰ Bu kıyas, Moğol tehdidinin niteliğini daha da korkunç kılar.

İbnü'l-Esîr, ilahi cezayı hak etmeyi sadece sıradan Müslümanlara yüklemeyi. Ona göre asıl sorumluluk, siyasi ve askeri liderlerdedir. Bu kapsamda Harzemşah Sultanı Alaaddin Muhammed'in sorumsuz davranışları, onun gözünde felaketi tetikleyen önemli bir unsurdur. Aynı şekilde, Abbasi Halifesi Nasır'ın (ö. 622/1225) dahili siyaseti ve diğer Müslüman hükümdarlarla olan çekişmeleri, birliği zayıflatmış ve Moğollara davetiye çıkarmıştır. Bu açıklama, İbnü'l-Esîr'in klasik İslâm siyaset teorisine uygun olarak, adil imamın toplumu ilahî gazaptan himaye

47 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/333.

48 Örnek için bkz. Araf 7/73-79.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/335.

50 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/335-336.

edeceği; buna mukabil zalim ve ehliyetsiz yöneticinin ise ilahî belayı celbedeceği yönündeki paradigmayı⁵¹ benimsediğini göstermektedir.

Öte yandan İbnü'l-Esîr'in Moğol algısı etrafında oluşturduğu "ilahî ceza" çerçevesi, onun için travmayı pasif bir kadere boyun eğiş olarak değil, aktif bir tefekkür ve özeleştirici süreci olarak kurgulamasını sağlamıştır. Felaket, anlamsız değildir; toplumsal ahlakın restorasyonu ve siyasi birliğin tesis edilmesi için bir uyarı işlevi görmüştür. Bu yorum, yaşanan acıyı, bir anlamda ilahî bir plan içine yerleştirerek, tam bir umutsuzluğa düşmeyi engelleyen psikolojik bir mekanizma da sunmaktadır.

4. Apokaliptik Bir Anlatı Olarak Moğollar

İbnü'l-Esîr'de Moğollar ve yaptıkları *kıyamet alameti* olarak apokaliptik bir anlatı ile sunulmuştur. İbnü'l-Esîr'in Moğol algısındaki bir diğer derin katman, onun anlatısına sinen apokaliptik tondur. Moğol istilasının ölçeği, vahşeti ve öngörülemezliği, onu, sıradan bir savaşın ötesine, neredeyse metafizik bir boyuta taşır. İbnü'l-Esîr, bu felaketi, İslami eskatoloji bağlamında yorumlama eğilimindedir. Bu bağlamda ilk akla gelen "Ye'cüc ve Me'cüc" metaforudur. İslami gelenekte, Ye'cüc ve Me'cüc'ün kıyamet öncesinde ortaya çıkacağı, yeryüzünde fesada neden olacağı ifade edilmektedir.⁵² Ye'cüc ve Me'cüc, kaos, yıkım ve medeniyetin sonunun habercisi olarak tasvir edilir. İbnü'l-Esîr, açıkça "Bu olanlar Ye'cüc ve Me'cüc'tür" demese de, onun Moğol tasviri ile Ye'cüc ve Me'cüc'a dair geleneksel betimlemeler arasında güçlü bir paralellik kurulabilir. İbnü'l-Esîr şöyle der:

"İnsanların zikrettiği en büyük olaylardan biri, Buhtunnasr'ın İsrailoğulları'na yaptığı katliam ve Beyt-i Makdis'i tahrip etmesidir. Ancak bu mübarek beldeleri tahrip eden bu melunların (Moğolların) yıkıp yaktığı ülkelere kıyasla Beyt-i Makdis nedir ki? Zira onların tahrip ettiği her bir şehir, Beyt-i Makdis'ten kat kat daha büyüktür. Keza İsrailoğulları, bu zalimlerin katlettikleri insanların yanında nedir ki? Zira onların katlettikleri tek bir şehrin halkı dahi, İsrailoğulları'ndan daha kalabalıktır. Muhtemelen insanlar, kıyamet kopup dünya yok oluncaya ve Ye'cüc ile Me'cüc çıkıncaya kadar, bu musibetin bir benzerini görmeyeceklerdir."⁵³

İbnü'l-Esîr'in eserinde Moğolların Doğu'dan gelişi, sayıca çok oluşları, önlerine çıkan her şeyi yıkıp geçmeleri ve medeniyetlere yönelik

51 Ebu'l-Hasan Ali b. Muahmmmed b. Habib b. el. Basri el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Mısır: Dâru'l-hadis 2010), 13.

52 Kehf, 18/94-97.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/333.

tehditleri, onları adeta Ye'cûc ve Me'cûc'un tarih sahnesindeki bir teza-hürü haline getirir. Bu metafor, Moğol istilasını, lineer tarihin içindeki bir olay olmaktan çıkarıp, kozmik bir mücadelenin parçası haline getirir ve yaşananları anlamak için dini bir çerçeveye sunar.

İslam tarih yazımında apokaliptik rivayetler ihmal edilmemiştir. Bunun en görünür örneklerinden biri de Moğol istilalarıdır. Müslüman tarihçilerin, Moğol istilaları gibi İslam dünyasında yıkıcı etki yaratmış bir olayı görmezden gelmeleri veya onu tarihsel ve teolojik şemaları içinde anlamlandırmaktan kaçınmaları düşünülemez. Her ne kadar mevcut apokaliptik malzeme içinde bu spesifik felaketi öngören açık bir işaret bulunmasa da, Müslüman zihni için, Hz. Peygamber ve ashabının sözleriyle, İslam ümmetinin başına gelecek bu büyük imtihana dolaylı da olsa işaret etmediklerini varsaymak kabul edilemez bir durumdur. Bu nedenle, tarihçiler olayı, mevcut dini söylem içinde yeniden yorumlayarak ve ona bir anlam yükleyerek ele almışlardır. Böylesine büyük bir felaket karşısında Kur'ânî malzeme aranmış, bulunmuş ve bu felaketi açıklama noktasında kullanılmıştır. Ancak hicrî takvime göre bu kadar geç bir tarihte yeni kehanetler uydurulması mümkün olmasa da, mevcut olanlar yeniden düzenlenebilir veya yoğun biçimde yeniden yorumlanabilirdi. Moğol istilalarının apokaliptik bağlamı bu anlayışla oluşturulmuştur. Bu süreç birkaç farklı boyut kazanmıştır. Müslüman apokaliptik geleneği, bir dizi destan döngüsüne ayrılmış, bunlardan ikisi bu konu açısından önem arz etmiştir. İlki Türklere dairdir, ikincisi ise Kur'ân'daki *Yecûc ve Mecûc* ile ilgili malzemedir. Bu iki konu, Harezm ve İran halklarının, Avrasya bozkırlarının göçebe topluluklarının topraklarına saldırıp onları istila edeceğine dair duydukları korkuyla yakından ilişkilidir ki, 1220-1450 yılları arasında tam da bu gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, bu istilaların söz konusu gelenekler ışığında yorumlanması son derece doğaldır. Her ne kadar daha önce de göçebe halkların istilaları olmuşsa da, bu olaylar apokaliptik kitaplarda yansıtılması gereken boyutlara ulaşmamıştır. Başka bir deyişle, önceki olaylar apokaliptik eserlerde iz bırakan kadar yıkıcı olmamıştır. Moğol istilaları ise o denli ciddi olmuştur ki, sonraki metinler bunu görmezden gelememiştir.⁵⁴

İbnü'l-Esir'in, Moğol istilasını öncesinde İslam dünyasının durumunu ele aldığı kısımdaki atıfları da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda İslami eskatolojide, kıyametin büyük alametlerinden önce gerçekleşecek "küçük alametler"den söz edilir. Bunlar arasında, genel bir ahlaki çöküş, adaletsizlik, ilmin kalkıp cehaletin yayılması, sık sık savaş ve fitnelerin

54 Cook, "Apocalyptic incidents during the Mongol invasions", 294.

çıkması gibi olaylar sayılır.⁵⁵ İbnü'l-Esîr'in, Moğol istilasını önceleyen dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu tasviri, bu *küçük alametler* listesiyle şaşırtıcı benzerlikler taşır. Moğol istilası, bu uzun süreli çöküş sürecinin doruk noktası, nihai ve en şiddetli tezahürü olarak görülebilir. Dolayısıyla, onun anlatısı, Moğolları sadece bir dış tehdit olarak değil, içerideki çürümenin dışavurumu ve ahir zamanın sancılarının bir parçası olarak da konumlandırır. Bu apokaliptik çerçeve, İbnü'l-Esîr'in travmayı anlamlandırma çabasının en uç noktasını temsil eder. Eğer olan biten sadece siyasi bir yenilgi veya hatta ilahi bir ceza değil de bir anlamda kıyametin habercisi ise, o zaman yaşanan acılar daha büyük, kozmik bir hikâyenin parçası haline gelir. Bu, bireysel ve toplumsal acıyı, evrensel bir bağlama oturtturarak katlanılır kılmanın bir başka yoludur.

İbnü'l-Esîr'in bakış açısında sık sık yer alan ve yaşananların büyüklüğünü kelimelerle ifade etmenin zorluğuna gönderme yapan bir tarsi vardır ve bunu *olağanüstülük ve anlatılamazlık* teması ile ifade etmek mümkündür. Daha önce alıntılanan "Keşke annem beni doğurmasaydı, keşke bugünleri yaşamasaydı.." ⁵⁶ ifadesi, bu çaresizliğin ve anlatılamazlığın bir göstergesidir. Bu retorik strateji, travmatik deneyimin doğasına uygundur. Travma, sıradan dilin ve anlatı kalıplarının kifayetsiz kaldığı bir deneyimdir.⁵⁷ İbnü'l-Esîr'in Moğol istilasına "olağanüstülük" temasını vurgulayarak, okuyucuya bunun sıradan bir durum olmadığını, insanlık tarihinde bir kırılma noktası olduğunu hissettirmeye çalışır. Bu, aynı zamanda onun anlatısına, bir tarihçinin soğuk kaydından ziyade, bir tanığın samimi ve duygusal ifadesi niteliği kazandırır. İbnü'l-Esîr'in Moğol istilalarına dair tasvirleri, tarihsel olayları aktarmanın ötesine geçerek bir travma ve uyarı metni niteliği taşır. İbnü'l-Esîr'in anlatımındaki dramatik üslup, teolojik yorumlar ve toplumsal etkilerin aktarımı, eseri hem tarih yazımı hem de kültürel hafıza açısından oldukça kıymetli kılmaktadır.⁵⁸

İbnü'l-Esîr'in Moğol algısının, çağdaşları bürokrat Alaaddin Ata Melik Cüveynî (ö. 681/1283) ve Şîî alim Nasîrüddin Tûsî (ö.672/1274) ile karşılaştırıldığında daha net olarak ortaya çıkacağını söyleyebiliriz. Buna göre Moğol istilasının tarih yazımı, dönemin tarihçilerinin konumları ve ilişkileri kadar çeşitlidir. İbnü'l-Esîr, olayları Musul'dan gözlemleyen nispeten "dışarıdan" bir tanık olarak, Moğolları İslam medeniyetini yok eden ilahi bir ceza aracı olarak resmetmiştir. Onun anlatımının

55 Bkz, Buhârî, *Fiten*", 25 (No.7121); Tirmizî, "Fiten", 34 (No.2205).

56 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 10/333.

57 Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, 3-4.

58 Jackson, *The Mongols and The Islamic World*, 17.

merkezinde travma, kayıp ve günahkarlık vardır. Buna karşılık, İlhanlı devletinde yüksek bir bürokrat olan Cüveynî, galibiyet perspektifinden yazar. Cüveynî, Moğol istilasını kaosun değil, Tanrı'nın dünyaya düzen getirmek için gönderdiği bir "ceza ve adalet" aracı olarak sunarak yeni rejimi meşrulaştırma çabası içine girer. İbnü'l-Esîr'in travması, Cüveynî'de bir rasyonalizasyona dönüşür.⁵⁹

Nasîrüddin Tûsî ise daha karmaşık bir konumu temsil eder. O, bir alim olarak önce İsmaili kalelerinde, sonra Hülagü'nün danışmanı olarak Moğol sarayında bulunmuştur. Tûsî'nin bakış açısı, İbnü'l-Esîr'in yas tutan anlatısından ve Cüveynî'nin olumlayıcı tonundan farklı olarak, pratik bir uyum ve sentez stratejisini yansıtır. Onun çabası, medeniyetin yok oluşuna değil, yeni bir siyasi rejim altında İslami ilim ve yönetim geleneklerinin nasıl sürdürülebileceğine odaklanmıştır.⁶⁰ Bu üç isim aynı tarihsel olguya kendi sosyopolitik konumlarından bakan farklı "haki-katler" üretmiştir. İbnü'l-Esîr'in trajik anlatısı, ancak Cüveynî'nin meşrulaştırıcı ve Tûsî'nin sentezci perspektifleriyle birlikte okunduğunda tam anlamıyla anlaşılabilir.⁶¹

III. Moğol Algısının Retorik-Sembolik Yapısı ve Teolojik Boyutları

İbnü'l-Esîr, Moğol istilâlarını anlatırken retorik ve semboller aracılığıyla dramatik bir dil kullanır. O, Moğolları "Tatârlar" olarak nitelendirmekte, fizikî yıkımı manevî felâketle birleştirmektedir. İbnü'l-Esîr, Moğolların şehirleri yağmalamasını, halkı katletmesini ve dinî kurumlara saldırmasını Kur'ânî motifler ve tarihî kıssalarla yorumlar; istilâyı sıradan bir askerî hareketin ötesinde "ilâhî bir uyarı" olarak sunar. Moğollar, İbnü'l-Esîr'in metinlerinde lanetli ve çirkinleştirilmiş bir "öteki" olarak kodlanır. Bu durum, dışarıdan gelen bir felaketi toplumsal eksikliklerin ve ahlâkî zaafıların sonucu olarak yorumlamanın bir sonucudur.⁶²

İbnü'l-Esîr'in Moğollara yönelttiği pejoratif nitelemeler bu algının oluşmasında önemli oranda etki olmuştur. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*'te Moğollara yönelttiği dilsel tasvirlerle, onları insanlık dışına çıkaran bir söylem inşa etmiştir. Örneğin İbnü'l-Esîr, Moğolları lanetlenmiş ("melâin"),⁶³ çirkinleştirilmiş,⁶⁴ ve İslâm karşıtı bir "diğer" olarak kodlamakta, böylece "biz ve öteki" arasındaki sınırları güçlü şekilde kurmaktadır. Onun tarih algısında, Moğol istilâsı yalnızca dış bir düşmanlık

59 Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa*, 2/118-123;

60 Şahin, *İlhanılar Döneminde Şiilik*, 90-91.

61 David Morgan, *The Mongols* (Oxford: Blackwell), 134.

62 Ahmed, "How does Ibn al-Athîr explain the success of the Mongol conquests?"

63 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/333.

64 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/ 335.

değil; İslâm toplumunun kendi içindeki zaaflarının ve eksikliklerinin de bir sonucu olarak görülür. Böylece travma hem dışsal hem de içsel bir düzleme taşınır.⁶⁵ Ayrıca bu dil, Moğolları medeni ve ahlaki alani- ne dışına yerleştirerek, onlarla yapılacak her türlü siyasi veya ahlaki müzakereyi imkânsız kılar. Bu nitelermeler, Caruth'un işaret ettiğı gibi, travmatik deneyimin geleneksel anlatı kalıplarını aşan doğasının bir sonucudur. Yaşanan vahşeti tarif etmek için sıradan insani kategoriler yetersiz kalmakta, bu da aşırı ve metaforik bir dilin kullanımını gerektirmektedir.⁶⁶ İbnü'l-Esîr'in bu söylemi, Moğolları mutlak kötülüğün temsili haline getirirken, aynı zamanda Müslüman toplumunun maruz kaldığı şiddetin olağanüstü boyutunu da vurgulamayı amaçlar.

1. İstilanın Retorik Boyutu

yüzyılda Orta Asya'dan başlayan Moğol yayılcılığı, kısa sürede İslam dünyasının siyasi dengelerini altüst etmiştir. İbnü'l-Esîr ve diğer tarihçiler, Moğolların gelişini anlatırken, genellikle onların dehşet verici ve neredeyse insanüstü güçlere sahip bir topluluk olarak tasvir edilmesine odaklanmışlardır. Bu retorik, okuyucuda korku ve saygı uyandırmak ve de istilanın trajik boyutunu vurgulamak için özellikle seçilmiştir. Örneğin, İbnü'l-Esîr, Moğol yağmalarını ve ardından yaşananları betimlemek için birçok ayete atıf yapar. Buhara katliamını tasvir ederken buranın "çorak bir araziye" ve "harabeye" dönüştüğü şeklinde tasvir eder ki, bu ifadeler Bakara suresi 259. ayeti ile Kehf suresi 42.⁶⁷ ayetlerinden doğrudan alıntıdır. Burada ayetlerin kullanımı, yaşanan olayların dehşetini büyütme amaçlıdır. Moğol ordularının "dünyayı harap eden, ağaçları kökünden söken ve şehirleri küle çeviren" bir güç olarak betimlenmesini sağlar. Bu tür betimlemeler, yalnızca askeri başarılarını yüceltmek değil, aynı zamanda İslam toplumunda moral ve ahlaki bir uyarı işlevi de görmek için seçilmiştir. Retorik, bu bağlamda, tarih yazımının ötesine geçerek bir tür dini didaktik araç haline gelmiştir. Müslüman okuyucuya, Moğol istilasının sadece bir dış tehdit olmadığını, aynı zamanda içsel ahlaki ve dini zayıflıkların bir sonucu olabileceğini düşündürmektedir.⁶⁸

2. İstilanın Teolojik Çerçevesi

Moğol istilasına dair teolojik değerlendirmeler, esas olarak kader ve ilahi adalet kavramları ekseninde şekillenmiştir. Müslüman düşünürler,

65 Ahmed, "How does Ibn al-Athir explain the success of the Mongol conquests?".

66 Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, 11.

67 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/340, 363.

68 Ahmed, "How does Ibn al-Athir explain the success of the Mongol conquests?".

Moğolların yarattığı yıkımı açıklamak için Allah'ın takdirini ve insanların günahlarının sonucu olarak ortaya çıkan bir imtihanı işaret etmişlerdir.⁶⁹ Bu anlayış, tarihsel felaketleri yalnızca dünyevi bakış açısıyla izah etmenin yeterli olmadığı, yanı sıra ilahi bir planın tezahürü olarak görülmesi gereğini ımer. İbnü'l-Esîr'in eserinde sıkça rastlanan bir motif, Moğol istilasının bir tür ilahi uyarı niteliği taşıdığıdır. Ona göre, İslam toplumunun ahlaki zaafları, adaletsizlikleri ve dini ihmalleri, Allah'ın onları sınamasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Moğolların yıkıcı güçleri, sadece fiziksel bir tehdit değil, aynı zamanda manevi bir mesaj olarak görülmüştür. Teolojik retorik, burada tarihsel olayları bir ders aracı haline getirerek, toplumsal ve bireysel sorumluluğun altını çizmeyi amaçlamıştır.

3. Retorik ve Teolojik Birleşimi: Yeni Söylemlerin İnşa Süreci

Moğol istilasına dair metinlerde retorik ve teolojinin birleştirilmesiyle Moğol felaketine dair anlatılar farklılıklar kazanmaktadır. Moğolların uyguladığı şiddet tasvir edilirken okuyucuda korku ve ibret duygusu uyandırma amaçlanmıştır. Retorik düzlem ile teolojik yorumun kesiştiği bu yaklaşım, hadiseleri salt bir tarihî felaket olmaktan çıkararak onları aynı zamanda dini bir sınavın parçası hâline getirmiştir. Özellikle Halep, Bağdat ve İran gibi şehirlerde yaşanan yıkımlar, tarihçiler tarafından detaylı bir biçimde aktarılırken, dini vurguların öne çıkarılması, okuyucunun olayları salt fiziksel boyutuyla değil, ahlaki ve manevi boyutuyla da değerlendirmesini sağlamıştır. Bu yaklaşım, İslam toplumlarının felaketlere karşı gösterdikleri tepkilerde toplumsal ve de bireysel bir bilinç oluşturma işlevi görmüştür.

Retorik açıdan felaket olgusu, tarihçiler tarafından belirgin bir dramatik çerçeve içinde sunulmuştur. Moğol istilalarının aktarımında yoğun bir drammatizasyonun tercih edilmesi, şehirlerin yakılıp yıkılması, halkın kitlesel biçimde katledilmesi ve kültürel mirasın tahribi gibi hadiselerin ayrıntılı tasvirlerle verilmesine yol açmıştır. Merv kuşatmasında yedi yüz bin ila 1 milyon 300 bin kişinin öldüğüne dair rivayetlerin yer alması da bu anlatı stratejisinin çarpıcı örneklerinden biridir.⁷⁰ Bu tür betimlemeler, yalnızca felaketin ölçeğini gözler önüne sermekle kalmayıp, okuyucuda güçlü bir duygusal etki uyandırmayı ve böylece olayları daha geniş bir ahlaki-manevi bağlamda değerlendirmeye sevk etmeyi amaçlamıştır.

⁶⁹ Bkz, Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 1/182; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 32/ 243.

⁷⁰ Bkz, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/396.

Teolojik boyut ise felaketi ilahî adalet ve sınav kavramları çerçevesinde anlamlandırmıştır. Bu perspektife göre Moğol istilaları, Allah'ın takdiri doğrultusunda, toplumların manevi zafiyetleri ve dini yükümlülüklerindeki ihmalin bir neticesi olarak yorumlanmıştır. Dönemin birçok tarihçisi, söz konusu yıkımı, toplumsal düzenin adalet ve dini sorumluluk temelinde zayıflamasıyla ilişkilendirmiştir. Nitekim İbnü'l-Esîr de istilaları, Müslüman toplumlarda ortaya çıkan dahili çözülmenin bir tezahürü şeklinde değerlendirmiş ve bu hadiseleri ilahî bir ikaz mahiyetinde yorumlamıştır.⁷¹

Retorik ve teolojik boyutların telifiyle ortaya çıkan yeni söylem, felaketlerin dramatik tasvirini okuyucuda korku ve ibret duygusunu uyandıracak biçimde yapılandırırken, aynı hadiselerin manevi bir ders ve ilahî bir imtihan olarak yorumlanmasına da imkân tanımaktadır. Bu iki boyutun birleşimi, toplumların felaket karşısındaki tavrının yalnızca maddi ve fiziki unsurlarla sınırlı olmadığını; aynı zamanda manevi ve ahlaki bir zeminde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Moğol istilalarının anlatımı, basit bir tarihî yıkımın aktarımı olmaktan ziyade, söz konusu toplumların manevi ve ahlaki bilinçlerinin yeniden inşasında etkili bir unsur hâline gelmiştir. Bu yaklaşım, felaketi bir uyarı ve istikamet verici bir ders olarak takdim ederek, toplumların kendi içsel değerlerini ve sorumluluk alanlarını gözden geçirmelerine zemin hazırlamıştır. Böylelikle tarihsel hadiseler, yalnızca geçmişte vuku bulan birer vakıa olarak değil, aynı zamanda geleceğe dair yol gösterici nitelikte bir rehber olarak değerlendirilmiştir. Modern psikoloji ve sosyoloji alanında yapılan araştırmalar da bu tarihî musibetlerin uzun vadeli tesirlerine işaret etmektedir. Abbas Edalat'ın ortaya koyduğu 'Travma Hipotezi', Moğol istilalarının İran toplumunda derin bir ruhsal ve sosyal kırılma meydana getirdiğini, bu kırılmanın kuşaklar boyunca devam eden bir toplumsal hafıza biçiminde varlığını sürdürdüğünü ileri sürmektedir. Böylelikle söz konusu felaketin tesiri, yalnızca kendi döneminin sınırları içinde kalmamış; sosyal yapıları, siyasal algıları ve kültürel kimliği etkileyen süreklilik arz eden bir olgu hâline gelmiştir.⁷²

IV. İbnü'l-Esîr ve Travmanın Anatomisi

Travma; bireyin psikolojik bütünlüğünü sarsan, genellikle ani ve şiddetli bir olayın ardından yaşadığı derin duygusal ve bilişsel etkileri ifade eder. Bu kavram, yalnızca bireysel bir deneyim değil, aynı zamanda

71 Ahmed, "How does Ibn Al-Athir explain the success of the Mongol conquests?".

72 Edalat, "Trauma Hypothesis: The enduring legacy of the Mongol Catastrophe on the Political, Social and Scientific History of Iran".

toplumsal ve kültürel düzeyde de incelenmesi gereken bir olgudur. Toplumsal travma ise bir grubun kolektif kimliğini ve sosyal dokusunu temelden sarsan, geleneksel anlamlandırma mekanizmalarını iflasa sürükleyen tarihsel olaylar sonucunda ortaya çıkar. XIII. yüzyıl Moğol istilas, İslam toplumu için bu tanıma uygun, derin ve kalıcı izler bırakan bir toplumsal travma örneğidir. İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târih* adlı eseri, bu travmanın hem birincil tanığı hem de anlamlandırıcısı olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle onun yaklaşımı, salt bir tarihçilikten ziyade, yaşanan yıkımı anlama ve onunla baş etme çabasının sistematik bir ifadesi olarak da düşünülmelidir.

Travma teorileri, bu deneyimlerin anlaşılması ve temsil edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Travma, bireyin veya topluluğun zihinsel işleyişini altüst eden, anlamlandırılması güç, ezici bir deneyim olarak tanımlanır.⁷³ Cathy Caruth travmayı, bir olaya doğrudan maruz kalmanın ötesinde, o olayın zihinde ertelenmiş, tekrarlayan ve müdahaleci bir şekilde tezahür eden bir deneyim olarak ele alır. Ona göre travma, tam olarak anlaşılamayan ve bu nedenle sürekli olarak rüyalar, flashbackler veya tekrarlayan düşünceler yoluyla zihne dönen bir olgudur. Bu bağlamda, travma geçmişin basit bir hatırlanışı değil, anlaşılmamış bir gerçekliğin şimdiki zamanda sürekli olarak canlı kalışıdır.⁷⁴ Ancak Caruth, travmanın bireyin bilinçli deneyiminin ötesinde bir olay olduğunu ve bu nedenle tam olarak temsil edilemeyeceğini düşünür. Ona göre, travma, bilinçli deneyimin ötesinde bir "bilinçdışı" olaydır ve bu nedenle anlatılamaz; ancak tekrar eden ve kesintili bir biçimde kendini gösterir.⁷⁵

Diğer bir teorisyen Dominick LaCapra ise travmanın temsil edilebilirliğine dair farklı bir perspektif sunar. LaCapra, travmanın anlatılmasının mümkün olduğunu, ancak bu anlatımın dikkatli ve sorumlu bir biçimde yapılması gerektiğini belirtir. O, travmanın anlatılmasında "söylem" ve "temsil" arasındaki farkı vurgular ve travmanın anlatılmasının hem mağdurun hem de anlatıcının sorumluluğunu gerektirdiğini ifade eder. LaCapra'nın yaklaşımı, travmanın temsil edilmesinin etik boyutlarına dikkat çeker.⁷⁶ LaCapra, tarih yazımı bağlamında travma kavramını inceler ve "acting out"/dışa vurma/eyleme dökme ile "working through"/derinlemesine çalışma arasında bir ayrım yapar. Dışa vurma/eyleme dökme, travmatik olayın sürekli olarak patolojik bir biçimde

73 Judith L. Herman, *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence-from Domestic Abuse to Political Terror* (New York: Basic Books, 1992), 33.

74 Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma*, 59-60.

75 Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma*, 2.

76 Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), 88, 93.

tekrarlanması halidir; birey veya toplum geçmişe saplanıp kalır ve onunla yapıcı bir şekilde yüzleşemez. Working through”/derinlemesine çalışma ise, travmatik geçmişle bir diyalog kurarak, onu anlamlandırma-ya ve ondan bir anlam çıkarmaya çalışma sürecidir. Bu süreç, travmayı inkâr etmeden veya onunla tamamen özdeşleşmeden yüzleşmeyi ve nihayetinde onun üstesinden gelmeyi içerir. Ona göre, sağlıklı bir tarih yazımı, bu “working through”/derinlemesine çalışma” sürecine hizmet etmelidir.⁷⁷

LaCapra’nın kavramsallaştırmaları, İbnü’l-Esîr’in Moğol istilasına ilişkin anlatısını anlamlandırmada önemli imkânlar sunmaktadır. İbnü’l-Esîr, yaşananları yalnızca kaydederek bir “dışavurum/eyleme dökme”(acting out) döngüsünde sıkışıp kalmaz. Aksine, olayları teolojik ve ahlaki bir çerçeveye yerleştirerek, travmatik geçmişle “derinlemesine çalışma”(working through) sürecine yönelir. Onun Moğol saldırılarını “ilahî ceza” ve “ibret” bağlamında yorumlaması, ilk bakışta anlamsız ve yıkıcı görünen şiddeti daha geniş bir kozmik düzen tasavvuru içinde anlamlandırma çabasının bir göstergesidir. Bu yaklaşım, travmanın tekrarına dayalı dehşet anlatısından, ondan çıkarılan derslerle şekillenen daha yapıcı ve bütünlüklü bir tarihsel değerlendirmeye geçişi temsil eder. Böylece toplumsal travma, pasif bir mağduriyet konumuna hapsolmak yerine, öz eleştiri, manevi yenilenme ve kolektif bilinç inşası için bir imkâna dönüştürülür.

Travma teorilerinden hareketle oluşturulacak bir teorik çerçeve, İbnü’l-Esîr’in Moğol istilasına dair tasvirlerini anlamlandırmak için uygun bir analitik zemin sunmaktadır. Cathy Caruth’un ‘ertelenmiş tepki’ ve ‘sahiplenilmemişlik’ şeklindeki kavramlaştırmaları, İbnü’l-Esîr’in anlatısında belirgin karşılıklar bulmaktadır. Moğolların sebep olduğu tahribatın genişliği ve şiddeti, müellifin zaman zaman bu hadiseleri kayda geçirirken zorlandığını, hatta kimi yerlerde bunları yazmaktan nefret duyduğunu ifade etmesine yol açmıştır.⁷⁸ Bu tür beyanlar, travmatik tecrübenin geleneksel tarih yazımının sınırlarını aşan ve anlatısal formları zorlayan yönüne işaret etmektedir. İbnü’l-Esîr’in ayrıntılı, doğrudan ve yer yer sarsıcı tasvirleri, yaşananların zihninde müdahaleci ve tekrarlayıcı bir biçimde varlığını sürdürdüğünü düşündürmektedir. Bu bakımdan söz konusu metin, yalnızca tarihî bir kayıt olmanın ötesine geçerek, travmatik tecrübenin müellifin söylemi içerisinde sürekli bir biçimde dışavurduğu bir alan hâline gelmektedir. Böylelikle İbnü’l-Esîr’in anlatımı, travmanın hem bireysel düzlemdeki yansımalarına

77 Bkz. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, 70-75.

78 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, 10/333.

hem de kolektif hafızanın oluşum sürecine ilişkin önemli ipuçları ihtiva eder. Bu yaklaşım, tarihsel felaketlerin sadece kronolojik bilgi olarak değil, aynı zamanda toplumların manevi ve zihinsel dünyalarını şekillendiren derin etkiler bıraktığını göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.”

İbnü'l-Esîr'in bakış açısından Moğol istilâsı, Ahmed'in değerlendirmeleri doğrultusunda şu açılardan bir travma olarak nitelendirilebilir:

1. **Ani yıkım ve belirsizlik hissi:** Moğol askerî harekâtının hızı ve yıkıcılığı, İbnü'l-Esîr tarafından “bir rüzgâr bulutu gibi” ve “ateş kıvılcımları her yere saçıldı” ifadeleriyle tasvir edilir. Bu metaforlar, toplumsal kontrol mekanizmalarının çöktüğü, güvenliğin ortadan kalktığı ve bireylerin ani, öngörülemez bir tehdit karşısında derin bir belirsizlik duygusuna sürüklendiği bir durumu imler
2. **Kültürel ve manevî tahribat:** Moğolların şehirleri yağmalaması, geniş nüfus kitlelerini katletmesi ve Kur'an nüshalarının ayaklar altına alınması gibi İslâmî sembol ve değerlere yönelen saldırılar, İbnü'l-Esîr'in anlatısında belirgin bir yer tutar. Bu tür betimlemeler, yalnızca fiziksel bir yıkıma işaret etmekle sınırlı kalmaz; aynı zamanda dinî, kültürel ve medeniyet düzeyindeki sürekliliğin hedef alınarak derin bir manevî sarsıntının ortaya çıktığını gösterir.
3. **Sorumluluk ve içsel muhasebe:** İbnü'l-Esîr, Moğol başarısını sadece düşmanın askerî üstünlüğüne bağlamaz; o, Müslüman yöneticilerin zafiyeti, siyasi birlikten yoksunluk ve stratejik öngörüsüzlük gibi dahili etkenleri de vurgular. Bu değerlendirme, travmanın yalnızca dışsal bir şok olarak değil, aynı zamanda topluluk içinde bir öz eleştiri ve muhasebe sürecini tetikleyen içsel bir sarsıntı olarak da tecrübe edildiğine işaret eder.
4. **Umutsuzluk ve kurtuluş beklentisi:** İbnü'l-Esîr'in anlatısında yer alan, “Kim İslâm'ı savunacak, Müslümanlara kim yardım edecek?⁷⁹” şeklindeki ifadeler, dönemin toplumsal ruh hâlini yansıtan güçlü göstergelerdir. Bu ifadeler, Müslüman toplumun içine sürüklendiği derin çaresizlik duygusunu olduğu kadar, aynı zamanda bir kurtarıcının ortaya çıkacağına dair beklentiyle şekillenen psikolojik atmosferi de ortaya koymaktadır. Bu tür söylemler, tarihsel bağlamda siyasî ve toplumsal istikrarsızlık dönemlerinde yaygınlaşan mesihanik veya kurtuluşçu eğilimlerin önemli bir örneğini teşkil eder.⁸⁰

79 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, 10/335.

80 Ahmed, “How does Ibn Al-Athir explain the success of the Mongol conquests?”.

Bu dört unsur bir arada değerlendirildiğinde, İbnü'l-Esîr'in eserinde Moğol istilâsının yalnızca tarihsel bir hadisenin kaydı olarak değil, aynı zamanda kolektif bir travmanın ifadesi olarak kurgulandığı görülür. Söz konusu travma, tarihsel mesafenin etkisiyle silikleşen bir geçmiş olayı olmaktan ziyade, anlatı içinde *güncel ve süreklilik taşıyan* bir kırılma anı olarak tecrübe edilmektedir. Böylece İbnü'l-Esîr, istilânın Müslüman toplumunda yarattığı sarsıntıyı hem tarihsel hem de duygusal düzeyde canlılığını koruyan bir toplumsal yara olarak ortaya koyar.

Sonuç

Moğol istilaları, İslâm dünyasında fiziksel yıkımların yanı sıra Müslümanlarda derin bir hafıza krizine de yol açmıştır. Bu travmanın ardından kolektif hafızanın şekillenmesi, siyasî, kültürel ve entelektüel yapıların yeniden inşası, uzun soluklu ve çok boyutlu bir süreç olarak gerçekleşmiştir. İbnü'l-Esîr gibi tarihçilerin eserleri, bu hafızanın ilk ve en etkileyici kayıtları olarak, sonraki nesillerin zihninde Moğol algısını büyük ölçüde belirlemiştir. İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh*'te çizdiği Moğol portresi, tek boyutlu bir düşman imgesinin çok ötesindedir. Onun algısı, tarihsel, teolojik ve apokaliptik katmanların iç içe geçtiği karmaşık bir yapı arz eder. İbnü'l-Esîr için Moğollar: i) Tarihsel bir realite olarak, İslam medeniyetine yönelik benzeri görülmemiş askeri, sosyal ve iktisadi bir tehdit, ii) Teolojik bir çerçevede Moğol istilâsı, Müslüman toplumunda gözlenen ahlaki ve dinî çözülüşün bir sonucu olarak ilahî irade tarafından gönderilmiş bir ceza ve iii) Apokaliptik bir fenomen olarak Moğol istilâsı, kıyamet öncesi kaosun ve kozmik düzenin bozulmasının bir alameti şeklinde yorumlanmıştır. Bu çok katmanlı anlam dünyası, İbnü'l-Esîr'i Moğol istilâsını kaydeden diğer pek çok tarihçiden ayıran temel özelliktir. İbnü'l-Esîr, yalnızca “ne oldu?” sorusuna cevap vermekle yetinmeyip, “bu neden meydana geldi?” ve “bu olayın anlamı ve sonuçları nelerdir?” sorularını da sormaktadır. Böylece o, söz konusu felaketi kendi dinî ve tarihsel paradigması çerçevesinde yorumlayan daha derinlikli bir analiz geliştirmiştir.

İbnü'l-Esîr'in Moğollarla ilgili anlatısı, derin bir toplumsal travmanın adeta “anatomisini” gözler önüne serer. Bu travma, yalnızca fiziksel yıkım ve kayıplardan ibaret değildir; aynı zamanda anlam dünyasının, kimlik algısının ve geleceğe ilişkin beklentilerin ciddi biçimde sarsılması anlamına gelir. İbnü'l-Esîr, ortaya çıkan bu anlam krizine kendi tarihsel ve teolojik perspektifi doğrultusunda bir yanıt üretir. Onun teolojik ve apokaliptik yorumları, yaşanan felaketi kavranabilir kılmak, acıyı belli bir ilahî plana yerleştirmek ve böylece travmayla başa çıkabilmek için geliştirilmiş entelektüel ve psikolojik mekanizmalar olarak işlev görür.

Felaketi bir ibret çerçevesine oturtması ise, toplum için aynı zamanda bir çıkış yolu önerir. Bu yol; tövbe etmek, ahlaki yenilenmeyi gerçekleştirmek ve siyasi birlik oluşturmaktan geçer.

İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eseri, Moğol istilâsına ilişkin kolektif hafızayı şekillendiren temel metinlerden biridir. Onun travmayı kayda geçirme tarzı, İslam dünyasının bu felaketi nasıl hatırlayacağını ve anlamlandıracağını büyük ölçüde belirlemiştir. İbnü'l-Esîr'in özellikle vurguladığı ilahî ceza, toplumsal günahkarlık ve siyasi ihtilafların bedeli gibi temalar, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan kriz anlarında da başvurulan güçlü referans noktaları olarak varlığını sürdürmüştür. İbnü'l-Esîr'in Moğol algısı üzerine yapılacak bir çalışma, yalnızca Ortaçağ İslam tarih yazımını aydınlatmakla kalmaz; aynı zamanda insanın tarihsel yıkım karşısındaki varoluşsal tepkilerine dair de önemli ipuçları sunar. İnsan, tarihin yıkıcı güçleri karşısında olup biteni anlamlandırma, acıyı bir anlatı çerçevesine oturtma ve bu yolla hayatta kalma iradesini sürdürme kapasitesine sahiptir. İbnü'l-Esîr, bu kapasitenin en etkileyici tarihsel temsilcilerinden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

Kaynakça / References

- Barthold, Vasilij Vladimirovic. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Barthold, V.V. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Nşr. M. Fuad Köprülü. Ankara: DIB Yayınları, 1984.
- Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. USA: Johns Hopkins University Press, 1996.
- Collingwood, R.G. *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*. çev. Erol Özvar. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.
- Cook, David. "Apocalyptic incidents during the Mongol invasions." *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*. ed. Wolfram Brandes ve Felicitas Schmieder. 293-312. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 1986.
- Cüveynî, Alâeddin Ata Melik. *Târih-i cihan gûşa*. çev. Mürsel Öztürk. 2. bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Donner, Fred. M. *Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing*. New Jersey: The Darwin Press, 1998.
- Edalat, Abbas. "Trauma Hypothesis: The enduring legacy of the Mongol Catastrophe on the Political, Social and Scientific History of Iran." 12 Ekim 2025. <https://www.doc.ic.ac.uk/~ae/papers/Mongols-8-3-13.pdf>
- Herman, Judith L. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence-from Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books, 1992.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- İbn Kessîr. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. Abdullah b. Abdülmnühsin et-Türki. 17 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hicre, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *El-Kâmil fî't-târih*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitab'l-Arabi, 1997.
- Jackson, Peter. *The Mongols and The Islamic World: From Conquest to Conversion*. New Haven and London: Yale University Press, 2017.
- LaCapra, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Manghol-un Niuça Tobça'an (Yüan- Ch'ao Pi-shi) Moğolların Gizli Tarihi (1240)*. çev. Ahmet Temir. Ankara: TTK, 1986.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muahammed b. Habib b. el. Basri. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Mısır: Dârü'l-Hadis 2010.
- Morgan, David. *The Mongols*. 2. Baskı. Oxford: Blackwell, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Nesevi, Şihabüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali. *Celalüddin Harizmşah*. Çev. Necip Asım Yâzıksız. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1934.

- Özaydın, Abdülkerim. İbnü'l-Esir, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Kasım 2025. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnot-lu/11-ansiklopedi/11-3-ansiklopedi-web/>
- Richards, Donald S. Ebn al-Aṭīr, 'Ezz-al-Dīn Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Moḥammad. *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 28 Ekim 2025. <https://www.iranicaonline.org/articles/ebn-al-air/>
- Rosenthal, F. "Ibn al-Athir." *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed.), 3: 723-725.
- Rosenthal, F. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Şahin, Hanifi. *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Şakir, Ahmed Muhammed. "How does Ibn al-Athīr explain the success of the Mongol conquests?", *Academia*. Erişim 30 Ekim 2025. https://www.academia.edu/32205141/How_does_Ibn_Al_Ath%C4%ABr_explain_the_success_of_the_Mongol_conquests
- Şulul, Kasım. "İslam Düşüncesinde Tarih Felsefesi." *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 6/11 (2001), 91-127.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muḥammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Tah. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1967.
- Taneri, Aydın. "Hârizmşahlar." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.16/228-231. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Volkan, Vamık D. *Körü Körüne İnanç: Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. Çev. Ö. Karaçam. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2012.
- Yâkût el-Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdillâh Yakut b. Abdullah. *Mu'cemu'l-büldân*. Beyrut: Dâru Beyrut- Dâru's- Sadr, 1957.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaud. Beyrut: Meüssesetü'r-Risale, 1996.

İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-KÂMİL FÎ'T-TÂRÎH* ADLI ESERİNDE YÛSUF B. TÂŞFÎN VE DÖNEMİNE DAİR AKTARDIKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet Emin DEMİR^{1*}

Giriş

İslam tarihi literatüründe genel tarih eserleri önemli bir yer tutar. Bu tarz eserler insanlık tarihinin başlangıcından müellifin kendi yaşadığı döneme kadar yaşanan olayları genel olarak yıl bazında ele alırlar. Bu türe dair önemli eserlerden bir tanesi de İzzüddin İbnü'l-Esîr'e ait *el-Kâmil fi't-târîh*'tir. O, Taberî'nin (öl. 310/923) *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* eserini esas almış, sonraki dönem için de çeşitli kaynaklardan yararlanmıştı.²

İbnü'l-Esîr, bu kapsamlı eserinde Mağrib ve Endülüs coğrafyasını da ele almıştır. Endülüs'ün fethi ile ilgili Taberî'nin kısa bir paragrafını aktardıktan sonra bunu daha kapsamlı olarak ele alacağını ve bunu yaparken kendi tarihlerini daha iyi bildikleri için Endülüslülerin eserlerini kaynak olarak kullanacağını ifade etmektedir.³ Bu onun ilmî hassasiyetine işaret eden önemli bir aktarımıdır. Aynı hassasiyeti başka bölgeler ve sonraki süreç için de gösterdiğini düşünmek zor değildir. Ancak o, eserine bilgi aldığı kaynağını çoğu zaman açıkça ifade etmemiştir. Mağrib için İbnü'l-Esîr'in ismini vererek rivayet aktardığı isimlerden bir tanesi Emîr Abdülazîz'dir.⁴ Emîr Abdülazîz'e ek olarak İbnü'l-Esîr'in bu coğrafya bilgi aldığı bir diğer isim de İbnü's-Şeddâd es-Sanhâcî'dir.⁵

İbnü'l-Esîr'in yaşadığı coğrafyaya uzak olmasına rağmen Endülüs ve Mağrib coğrafyalarına dair bilgi aktarması yaşadığı coğrafya ve buraya yakın yerlere nispeten vâkıf olamayacağı bilgiler bulunacağı açıktır. İbnü'l-Esîr buna kendisi de işaret etmektedir.⁶ Buna rağmen bu bilgileri

1 Dr. Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, ORCID: 0000-0002-9949-7592, mehmet.demir@selcuk.edu.tr. Türkiye/Konya

2 *el-Kâmil fi't-târîh* hakkında bk. Yusuf Büyükyılmaz, *İbnü'l-Esîr: Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 53-66.

3 İzzüddin Ebü'l-Hasen Ali Ebü'l-Kerim Muhammed b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417), 4/35.

4 Büyükyılmaz, *İbnü'l-Esîr*, 105.

5 Târik Mahmûd Mahmûd Ebû Hüdhüd, *İbnü'l-Esîr ve devruhû fi'l-kitâbeti't-târîhiyye* (Ürdün: Câmiatü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2009), 211. Ayrıca bk. Sabri Hizmetli, "İbn Şeddâd, Abdülazîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/373.

6 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/6.

eserinde ele alması son derece önemlidir. Başka bir kitapta bulunmayan bilgiler aktardığını da ifade etmektedir.⁷ Bu çalışmada İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh*'inde Yûsuf b. Tâşfîn dönemine dair aktardıkları inceleneyecektir. İbnü'l-Esîr'in aktardığı bilgilerin, ele aldığı coğrafya ehlerinden müelliflerin eserleri ile karşılaştırılması yapılacaktır.

1. Yûsuf b. Tâşfîn Dönemi Olaylarına Dair Aktardıkları

İbnü'l-Esîr'in Yûsuf b. Tâşfîn dönemine dair eserine aldığı bilgiler siyasi ve askerî olaylara dairdir. İbnü'l-Esîr'in aktardığı bilgiler; Yûsuf b. Tâşfîn'in devletin başına geçmesi, diğer devletlerle ilişkisi, Müslümanlara yardım için Endülüs'e iki kez geçmesi ve en son Endülüs şehirlerini ele geçirmesinde toplanmaktadır.

1.1. Yûsuf b. Tâşfîn'in Murâbitlar'ın Başına Geçmesi

Murâbitlar dinî saiklerle ortaya çıkmıştır. Hacca giden Cüdâle kabilesinden Yahyâ b. İbrâhim'in dönüşte kabilesine İslâm'ı anlatacak bir kişi arayışına girmiştir. Veccâc b. Zellû'nun öğrencilerinden Abdullah b. Yâsîn el-Cezûlî ile birlikte kabilesine geri dönmüş; halka İslam dinini anlatma ve doğru şekilde yaşama konusunda irşat faaliyetinde bulunmuştur. Ancak halkın zamanla bu faaliyete soğuk davranmış, o da kendisine tabi olanlarla birlikte Nijer/Senegal Nehri üzerinde bir ribat inşa ederek burada faaliyetlerine devam etmiş zamanla cihad hareketi de başlatmıştır.⁸ Abdullah b. Yâsîn, kendisine destek olan Yahyâ b. İbrâhim'i ordu komutanlığına getirmiş, Yahyâ'nın ölümüyle bu görevi Yahyâ b. Ömer'e vermiştir. Onun ölümüyle de göreve Yahyâ b. Ömer'in kardeşi Ebû Bekir devralmıştır.⁹

Murâbitlar'ın kuruluş aşamasında Yûsuf, Ebû Bekir b. Ömer'in amca oğlu ve komutanlarından bir tanesi idi. Afrika içlerinde yaşanan olumsuz durumdan kaynaklı Ebû Bekir oraya yönelmek istedi Mağrib'de yerine Yûsuf b. Tâşfîn'i bıraktı. Yûsuf fethe devam etti ve halkla da iyi bir iletişim sağladı. Sahradan dönen Ebû Bekir bu durumu ve Yusuf'un ordusunun kuvvetini görünce tahtı Yûsuf b. Tâşfîn'e bıraktığını devlet ricali içerisinde ifade etti ve kendisi sahra içlerinde Berberi kabilelerle

7 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/6.

8 Yahyâ b. İbrâhim'in Abdullah b. Yâsîn ile kabilesine gelmesi ve Abdullah b. Yâsîn'in Murâbit hareketi içerisindeki konumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Adnan Adıgüzel, "Abdullah b. Yasin ve Murabitlar Hareketi", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 55-65.

9 İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/152.

çarpmak üzere geri döndü, bu çarpışmalardan biri sırasında da vefat etti.¹⁰

İbnü'l-Esîr, Ebû Bekir'le Yûsuf'un akrabalığına değinmekte, ayrıntı vermeden Ebû Bekir'in sahrada vefat ettiğini ve Murâbitlar'ın Yûsuf b. Tâşfîn etrafında toplanıp ona biat ettiklerini ifade etmektedir. Mağrib halkının dindarlıklarından dolayı Yûsuf'u ve Murâbitlar'ı Merâkeş'e çağırdıklarını ve Yusuf'un bunun üzerine buraya yöneldiğini Merakeş üzerine yürüdüğünü ve Sebte, Tanca, Selâ gibi boğaza bitişik şehirleri zapt ettiğini aktarmaktadır.¹¹ İbnü'l-Esîr'in burada aktarılan bilgileri özet geçtiği anlaşılmaktadır. Çünkü onun bu bahsettikleri uzun bir dönem sürmüştür, hatta Sebte'nin muhasara altına alınması Endülüs'ten kendisine gelen yardım talebi üzerine gerçekleşmiştir.

1.2. Yûsuf b. Tâşfîn'in Abbâsî Halifesi ve Çevre Devletlerle İlişkisi

İbnü'l-Esîr, 407/1016-1017 yılının olaylarını anlatırken Endülüs topraklarının parçalanması başlığı altında Yûsuf b. Tâşfîn'in Mu'temid b. Abbâd'ı yenerek Ağmat'a sürmesine ve Sarakosta gibi şehirlerin Yûsuf b. Tâşfîn'in eline geçmesine kısaca değinir, bu uzun bir süreç olduğu için 407 yılının dışına çıkmıştır ve bundan dolayı da 407 yılının olaylarını aktarmaya devam eder.¹²

İbnü'l-Esîr, 481/1088-1089 yılının olaylarını anlatırken Hammâdî hükümdarı en-Nâsır b. Alennâs'ın öldüğünü ve yerine oğlu Mansûr'un geçtiğini söylemekte ve aralarında Yûsuf b. Tâşfîn'in de olduğu hükümdarların Mansûr'a babasının ölümü için taziye verdiklerini ve kendi hükümdarlığı için de kutlama mektupları gönderdiklerini söylemektedir.¹³ Hammâdîler, merkezi Mağrib'de olan bir Berberî hanedandır.¹⁴ Yusuf'un çevre devletlerle iyi ilişkiler içerisinde olduğuna dair önemli bir işarettir.

İbnü'l-Esîr Zellâka Savaşı'ndan ve Yûsuf'un ikinci kez Endülüs'ten döndükten sonra Endülüslü alimlerin "Emîrû'l-Müslimîn Halife adına hutbe okutmadıkça ve Endülüs'e hakimiyetini tasdik eden bir nişan almadıkça kendisine itaat etmek gerekmez." dediklerini bundan dolayı da onun Muktedî-Biemrillah'a (öl. 487/1094) elçi gönderdiğini halifenin

10 Ali İbn Ebû Zer, *Enisü'l-mutrib biravdi'l-kurtâs fı ahbâri mulûki'l-mağrib ve târihu medîneti Fâs* (Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972), 135; Yiğit, "Murâbitlar", 31/152; Adnan Adıgüzel, "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Tâşfîn", *İSTEM* 32 (2018), 235-238.

11 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/137.

12 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/632-638.

13 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/321.

14 Mehmet Özdemir, "Hammâdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

de ona hilat, bayrak ve nişan gönderdiğini “Emîrû'l-müslimîn” ve “Nâsirüddîn” unvanı verdiğini aktarmaktadır.¹⁵ İbn Ebû Zer, ayrıntı vermeden Yûsuf b. Tâşfîn'in Zellâka Savaşı'ndan sonra “Emîrû'l-müslimîn” lakabını aldığını aktarmaktadır.¹⁶ Daha sonra aktarılacağı üzere İbnü'l-Esîr de bir başka yerde bu halifenin adını Müstazhir-Billah (öl. 512/1118) olarak vermektedir.¹⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in burada bir karışıklık yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu, rivayeti aktardığı yerden de kaynaklanmış olabileceği de ihtimal dahilindedir. Ancak kendisine nişan ve lakap veren Halife Muktedî-Biemrillah olmalıdır. Bu karışıklığın uzun bir süre yaşamış olan Yûsuf b. Tâşfîn'in iki halife ile de mektuplaşmış olduğundan kaynaklanmış olabilir. Yûsuf ilk olarak Halife Muktedî-Biemrillah'a mektup göndermiş; halifeden unvan ve kendi hükümdarlığını tanıyan hediyeler almıştır. Daha sonra halife olan Müstazhir-Billah döneminde de benzeri bir mektuplaşma yaşanmıştır diyebiliriz. Bu durum da karışıklığa yol açmış olabilir. Ancak bu, Yûsuf b. Tâşfîn'in Abbâsî halifeleri ile iyi ilişkiler kurduğunu göstermesi açısından önemlidir.

*Hulelû'l-mevşîyye'*de ise Yûsuf b. Tâşfîn'in “Emîrû'l-müslimîn ve Nâsirüddîn” lakaplarını alması çevresindekilerin kendisini ayırt edici vasıflarla anılmasının gerekliliğini ifade etmesinin ardından gerçekleştiği belirtilmektedir. İlk başta emîr sıfatıyla anılan Yûsuf topraklarının genişlemesiyle emîrû'l-mü'minîn sıfatını kullanması istenmiş o da bu sıfatın Abbâsî halifelerine uygun olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra da “Emîrû'l-müslimîn ve Nâsirüddîn” unvanlarını kullanmayı uygun bulmuştur. Yûsuf b. Tâşfîn de 466/1073 yılında Abbâsî halifesine durumu mektupla ifade etmiştir.¹⁸ *Hulelû'l-mevşîyye'*de “Emîrû'l-müslimîn ve Nâsirüddîn” unvanlarının Yûsuf b. Tâşfîn'in çevresi tarafından kullanılmaya başlandığını sonrasında Abbâsî halifesine mektup yazıldığı ifade edilmektedir. İbnü'l-Esîr de Yûsuf b. Tâşfîn'in Murâbıtlar'ın başına geçtiğinde ileri gelenlerin kendisine “Emîrû'l-Müslimîn” lakabını verdiğini ifade etmektedir.¹⁹ Muktedî-Biemrillah'a mektup gönderdiği yerde ise bu unvanları Abbâsî Halifesi'nin Yûsuf'a verdiğini aktarmaktadır. İki bilgi arasında zaman anlamında da on yıl gibi bir süre bulunmaktadır. *Hulelû'l-mevşîyye'*de zikredilen tarihte Abbâsî tahtında Kâim-Biemrillah (öl. 467/1075) oturmaktaydı. Bu şekilde Yûsuf b. Tâşfîn üç Abbâsî halifesine de mektup göndermiş olduğunu söylemek mümkündür.

15 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/310.

16 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 149.

17 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/531.

18 *el-Hulelû'l-mevşîyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrakûşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr - Abdülkâdir Zemâme (Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse - Dârü'l-Beydâ, 1399), 29-30.

19 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/137.

“Emîrû'l-müslimîn ve Nâsirüddîn” unvanlarına gelince bu unvanları önce Yûsuf kendisi kullanmış sonrasında bunu Abbâsî halifesine de tes-cilletmiştir. Daha sonra Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillah'ın ona gön-derdiği hükümdarlık alametleriyle emîrliğini perçinlemiştir. Bu anlam-da kendi kullanmaya başladığı Emîrû'l-müslimîn lakabını bir üst otorite olan halifeye ve belki de başa geçen her halifeye onaylatmıştır.

İbnü'l-Esîr, Yûsuf b. Tâşfîn'in Endülüs'e geçişlerini ve burada toprak-ları ele geçirmesini aktarmaktadır. Yûsuf'un Endülüs'te mulûku't-tavâif ile ilişkisi sonraki başlıklarda aktarılan olaylarda ele alınacaktır.

1.3. Zellâka Savaşı

478/1085-1086 yılı olaylarını aktarırken açtığı özel başlıkta bu sa-vaşı anlatmaktadır. Müslümanların Endülüs'te içine düştüğü sıkıntılı du-rumu ve Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istemelerine değinmektedir. Yardım talep eden mektubu getirenin Kâdî Abdullah b. Muhammed b. Edhem (İbn Edhem) olduğunu ve mektup Yûsuf'a ulaştığında onun Sebte'de olduğunu ve mektubu alır almaz hemen askerleriyle birlikte harekete geçtiğini aktarmaktadır.²⁰ Burada İbnü'l-Esîr bahsedilen olayları çok hızlı geçmektedir. Mektup geldiğinde Yûsuf b. Tâşfîn Sebte'de değildi, henüz bu şehri almamıştı. Burayı, Endülüs'ten gelen yardım talebinden sonra kuşatma altına almış ve ele geçirmişti.²¹ Dolayısıyla Yûsuf'un En-dülüs'ten yardım mektubu geldiği zaman Sebte'de olması oldukça zor-dur. Bundan dolayı burada İbnü'l-Esîr'in bir karışıklık yaşadığını ve hata yaptığını ifade edebiliriz. Bunda onun olayları özetleyerek asıl konusu olan Zellâka Savaşı'ndan sapmama isteği etkili olmuş olabilir.

İbnü'l-Esîr, Yûsuf Endülüs'e geçtikten sonra Alfonso ile mektuplaş-malar yaşandığını, Alfonso'nun mektubunun ağır bir içeriğe sahip oldu-ğunu, Yûsuf'un ise bu mektubun sadece arkasına bir şeyler yazarak geri Alfonso'ya gönderdiğini, Alfonso'nun ise karşısındaki kişinin akıllı bir kişi olduğunu idrak ettiğini belirtir.²² Savaştan önce iki taraf arasında mektuplaşmalar yaşandığı İbn Ebû Zer tarafından da aktarılmaktadır, ancak verilen ayrıntılar farklıdır. İbn Ebû Zer'in bahsettiği mektupta Yûsuf'un, Alfonso'ya cizye vermesi, Müslüman olması veya savaşmasını içermektedir.²³

20 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/307.

21 Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Dîvânü'l-Mubtede ve'l-Haber fî Târîhî'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408), 6/248.

22 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/308.

23 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 146.

İbnü'l-Esîr, bir de Alfonso'nun rüyasına değinir, bu rüyada o bir fil görmüş rüyasında kendisini bir fil üzerinde gördü; önünde de küçük bir davul vardı ve içine üflüyordu. Rüyasını papazlara anlattı, fakat yorumlayamadılar; bunun üzerine rüya tabirinden anlayan bir Müslüman getirdiler, kral rüyasını ona da anlattı. Müslüman rüyayı tabir etmek istemedi ve affını talep etti, fakat kral kabul etmedi; bunun üzerine, Müslüman şahıs Fil Suresi'ni ve Müddessir Suresi'nin birkaç ayetini okuyarak rüyayı Alfonso'nun bozguna uğrayacağı şeklinde yorumladı. Alfonso ordusunun büyüklüğünü görünce kibre kapılmış ve rüyasını yorumlayan Müslümanı çağırarak ona ordusunu işaret etmiş ve "Kitabınızın sahibi, Muhammed'in tanrısı böyle bir orduyu mu mahvetti?" demiştir.²⁴ İbnü'l-Esîr'in rüyasını aktaran başka bir müellif tespit edilememiştir.

İbnü'l-Esîr Zellâka'nın Batalyevs'e bağlı bir mevki olduğunu ifade etmektedir, Hristiyan birliğinin adedini ise elli bin olarak vermektedir. Savaşı her ne kadar 478 yılı olayları içerisinde aktarsa da savaşın 479 yılı Ramazan ayının ilk on günü içerisinde bir Cuma günü vuku bulduğunu aktarır. Yusuf, öncü birliklerine Mu'temid'in komuta etmesini istedi, Hristiyan ordusu bir dağın eteğinde ve Mu'temid de öbür dağın eteğine konuşlandı ve birbirlerini görebiliyorlardı. Ancak Alfonso Müslüman kuvvetini sadece bu öncü birlik olduğunu düşündü. Mu'temid savaşın pazartesi günü başlamasını istedi Alfonso kabul etti ancak daha sonra sözünden cayarak cuma günü saldırıya geçti. Mu'temid durumu Yusuf'a ilettili. Yusuf da saldırıya geçmek üzere hareket etti, bir yandan Mu'temid bir yandan da Yusuf'un ordusu arasında Hristiyan birliği neredeyse yok oldu, Alfonso az bir adamla kaçıp canını kurtarabildi. Yusuf da geri Mağrib'e döndü.²⁵

İbnü'l-Esîr'in Batalyevs hakkında aktardığı bilgi ile İbn Ebû Zer'in aktardığı bilgi aynıdır.²⁶ Savaşın Cuma günü vuku bulduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir ancak tarih konusunda İbn Ebû Zer 11 Recep 479/22 Ekim 1086 tarihini vermektedir.²⁷ Savaşın tarihi konusunda farklılıklar söz konusu olsa da İbn Ebû Zer'in verdiği yılda vuku bulduğunu söylemek daha doğrudur.²⁸ Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in verdiği tarihte hata bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İbn Ebû Zer'in aktardığı bilgilerden Mu'temid'in öncü birliklerde olduğu anlaşılmaktadır,

24 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/308.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/308-309.

26 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 146.

27 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 149.

28 Lütü Şeyban, "Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 4/189.

savaş hakkında aktardıkları ise hemen hemen aynıdır, ayrıca Alfonso'nun az bir adamla kurtulduğunu o da söylemektedir.²⁹

1.4. Yûsuf b. Tâşfîn'in Endülüs'e İkinci Kez Geçışı

İbnü'l-Esîr, Zellâka Savaşı'nı anlattığı başlık altında 480/1087-1088 yılında Yusuf'un tekrardan Endülüs'e geçtiğini aktarır. Mu'temid'in ve Gırnata hâkimi Abdullah b. Bulukkîn'in de kendisine katıldığını belirtir. Lît Kalesi'ni muhasara ettiklerini ancak müstahkem bir mevkiye olan kalenin fethedilemediğini ve bundan dolayı geri döndüklerini belirtir. Geri dönüşte Yusuf'un İbn Bulukkîn'e ihanet ederek Gırnata'yı onun elinden aldığını ve onu uzaklaştırdığını, mallarına da el koyduğunu anlatmaktadır. İbn Bulukkîn'in iki oğlu Abdullah ile Temîm'i yanına alarak Merakeş'e döndüğünü ve Gırnata'nın Yusuf'un eline geçirdiği ilk toprak olduğunu ifade etmektedir.³⁰

İbnü'l-Esîr'in burada bilgi karışıklığı yaşadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Yûsuf b. Tâşfîn, 481/1088'de Endülüs'e yine davet üzere gelmiş Lebîl Kalesi'ni kuşatma altına almış ancak herkesi kuşatmaya çağırdığı halde kendisine yardıma Mu'temid b. Abbâd ve Mürsiye hükümdarı İbn Abdülaziz geldi. Daha sonra çeşitli sebeplerle kuşatmayı kaldırarak Mağrib'e geri döndü.³¹ İbnü'l-Esîr'in burada bahsettiği Gırnata hükümdarı İbn Bulukkîn ise Yûsuf b. Tâşfîn'in Endülüs'e üçüncü geçişinde Alfonso ile anlaşması üzerine Yûsuf b. Tâşfîn tarafından kuşatılmış ve sonrasında teslim olmuştur, sürgüne gönderilen ise Abdullah ile kardeşi Temîm'dir.³² Abdullah b. Bulukkîn'e ihanet ederek onun hanedanını ele geçirdiğini aktarması ise hem olay hem de Yûsuf b. Tâşfîn hakkında bir diğer hatalı bilgidir.

1.5. Yûsuf b. Tâşfîn'in Endülüs Şehirlerini Ele Geçirmesi

İbnü'l-Esîr 484 yılı olaylarını anlatırken Murâbıtlar'ın Gırnata ve İşbiliye gibi Endülüs şehirlerini ele geçirmesini aktarmaktadır. Bu harekâta öne çıkan Murâbıt komutanı ise Sîr b. Ebû Bekir'dir. Burada özellikle İşbiliye'nin düşmesinden ve Mu'temid'den bahsetmektedir. İşbiliye kuşatmasına dair rivayetler aktarır, Mu'temid'e yardım için gelen Hristiyan birliğini ve Sîr b. Ebû Bekir'in onları mağlup etmesini, 20 Recep 484/21 Ekim 1091 tarihinde Murâbıtlar'ın İşbiliye'yi ele geçirdiğini ve yağmaladığını, şehri ele geçirmelerinin ise savaşarak ya da

29 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 147-149.

30 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/309-310.

31 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 152-153.

32 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 153-154.

emaname verip sözlerinden dönerek gerçekleştiğini aktarmaktadır. Onun aktardıklarına göre Mu'temid tutuklanmış, iki oğlu gözleri önünde öldürülmüş, kalan ailesi ile Ağmat'a sürgüne gönderilmiştir. İbnü'l-Esîr bunları Ebû Bekir Îsâ b. el-Lübâne ed-Dânî'den aktarmakta ve onun aktardığı şiirlere yer vermektedir.³³ İbnü'l-Esîr, Yusuf'un Mu'temid'e bu yaptıklarının karşılığı olarak ileride Muvahhid hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî'nin (öl. 558/1163) Yusuf'un çocuklarına musallat edildiğini şu sözleriyle aktarmaktadır:

Yûsuf b. Tâşfîn, Mu'temid b. Abbâd'a karşı yaptığı hareketlerde gerçekten kötü davranmıştır; onun hapsettiği durumda ise en çirkin suçları işlemiştir. Bundan dolayı Allah da onu cezalandırmış, üzerine en ağır azabı vermiştir. Büyük ve sürekli olan, hükmü asla sona ermeyen Allah sonsuz şan ve ikram sahibidir. Dünya böyle dönmektedir. Ne yazık! Ne yazık! Allah'tan işlerimizi hayırla tamamlamasını ve bizi Muhammed ve ailesiyle karşılaşacağımız en iyi günlerde buluşturmasını dileriz.³⁴

Gırnata şehrinin Yûsuf b. Tâşfîn tarafından ele geçirilmesine yukarıda değinilmişti. İbnü'l-Esîr'in yukarıda düştüğü hata burada da anlaşılmaktadır, çünkü Gırnata'nın iki kez alındığı sonucuna ulaşılmaktadır. İşbiliyye'nin düşüşünde İbn Ebû Zer, kuşatma sırasında Mu'temid, Alfonso'dan yardım istediğini, Alfonso'nun yardım gönderdiğini ancak Sîrî'nin, Alfonso'nun ordusunu bozguna uğrattığını ardından İşbiliyye'yi ele geçirdiğini aktarır. O, Mu'temid'e ve ailesine eman vererek Yusuf'un yanına Ağmat'a göndermiştir.³⁵ İbnü'l-Esîr, Alfonso'nun Mu'temid'e yardım göndermesine değinmektedir. İşbiliye'nin ele geçirildiği tarih, Mu'temid'in tutuklandığı ve ölünceye kadar zindanda tutulduğu başka müelliflerce de aktarılmaktadır.³⁶ İbnü'l-Esîr'in aktardığı Mu'temid ve ailesinin başına gelenler bazı farklarla Merrakûşî'nin aktardıklarıyla benzerlik göstermektedir.³⁷ Ancak o, İbnü'l-Esîr'in bahsettiği kadar kötü bir sonuç zikretmez. Merrakûşî de İbn Lübâne'den Mu'temid'i Ağmat'ta ziyareti sırasındaki rivayetini aktarmakta ve ikisinin şiirlerini

33 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/339-342.

34 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/665.

35 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 155.

36 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Tilimsânî, *Nefhü't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb ve zikrû vezîrihâ Lisanüddîn b. Hatîb*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900), 1/439. Ayrıca bk. Abdullah İbn Bulukkîn, *Kitâbü't-Tibyân*, nşr. Levi Provençal (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 170-171; Ebü'n-Nasr Feth İbn Hâkân, *Kalâidü'l-ikyân ve mehâsinü'l-a'yân*, thk. Hüseyin Yusuf Haryûş (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1409), 100-101.

37 Abdülvâhid b. Ali et-Temîmî Muhyiddîn el-Merrakûşî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib min ledün fethi'l-Endelüs ilâ âhiri asri'l-Muvahhidîn*, thk. Salâhuddîn el-Herâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Saydâ, 1426), 103-106.

zikretmektedir.³⁸ Her ne kadar Mu'temid hakkında kötü bir sonuç aktarılsa da Abdullah b. Bulukkîn, Yûsuf b. Tâşfîn'in kendilerine çok cömert davrandığını ifade etmektedir.³⁹ İbn Lübâne'den aktarılan rivayet ve şiir içerik olarak benzemese de İbnü'l-Esîr'in Mağribli ve Endülüslü müelliflerle aynı kaynak ya da ravilere ulaşabildiğini göstermektedir.

İbnü'l-Esîr, İşbiliye'den sonra Meriye şehrinin de Murâbıtlar tarafından ele geçirilmesini aktarır. Meriye hâkimi Muhammed b. Ma'n "el-Mu'temid İşbiliye'ye hâkim olduğu sürece biz Murâbıtlar'ı dert edinmeyiz." Dediği ancak Mu'temid'in başına gelenleri duyunca üzüntüden o günlerde öldüğünü ardından oğlunun da şehri terk edip gittiğini aktarır.⁴⁰ Abdullah b. Bülukkîn, Muhammed b. Ma'n'ın (Mu'tasım et-Tü-cîbî) oğluna İbn Abbâd'ın İşbiliye'de olduğu sürece yöneticiliği yerine getirmesini, İbn Abbâd İşbiliye'den çıkarsa onun da buradan çıkmasını vasiyet ettiğini aktarır.⁴¹ Bu noktada İbnü'l-Esîr'in aktardıklarıyla anlam bütünlüğü sağlamaktadır. İbn Ebû Zer, Muhammed b. Ma'n (Mu'tasım et-Tü-cîbî)'den bahsetmez, onun oğlu Muizzüddeve'nin şehri bırakıp İfrîkiye'ye kaçtığını aktarır.⁴²

İbnü'l-Esîr, Batalyevs hâkimi Ömer b. Eftas'tan bahseder, onun Sîr'e Mu'temid'e karşı yardım etmesine rağmen şehrinin ele geçirildiğini oğlunun ve kendisinin öldürüldüğünü aktarmaktadır.⁴³ Ayrıca onun aktardığına göre, Murâbıtlar'ın Endülüs'te üzerine yürümediği hanedanlık ise Benû Hûd idi. Onlar hem Endülüs doğusundan bulunuyorlar hem el-Müstâîn-Billah b. Hûd kahramanlığıyla nam salmış biriydi ve yıllarca yetecek erzakları da depolamışlardı, ayrıca kaleleri de müstahkem idi. Ayrıca o Yûsuf b. Tâşfîn'e daha önceden de hediyeler gönderiyordu ve iyi geçiniyordu. Yûsuf b. Tâşfîn de ölmeden önce oğlu Ali'ye buraya saldırmamasını tavsiye etmişti.⁴⁴ el-Müstâîn-Billâh'ın elinde alınması güç şehirlerin olduğu buna rağmen Yûsuf b. Tâşfîn'le iyi geçindiğine dair bilgiler aktarılmaktadır.⁴⁵

2. Yûsuf b. Tâşfîn'in Kişiliğine Dair Aktardıkları

İbnü'l-Esîr, Yûsuf b. Tâşfîn'in hükümdarlığını anlattığı başlık altında ondan dindar, hayırlı, temkinli, zeki, tecrübeli, sünnete ve şeriata bağlı

38 bk. Muhyiddîn el-Merrakûşî, *el-Mu'cib*, 117-120.

39 İbn Bulukkîn, *Kitâbü't-Tibyân*, 171.

40 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/344.

41 İbn Bulukkîn, *Kitâbü't-Tibyân*, 165-166.

42 İbn Ebû Zer, *Enisü'l-mutrib*, 155.

43 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/344.

44 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/344-345.

45 *el-Hulelü'l-mevşîyye*, 73-76.

bir kişi olarak bahsetmektedir.⁴⁶ İbnü'l-Esîr, Yûsuf b. Tâşfîn'in kişiliğine dair onun ölüm yılı olan 500/1106-1107 yılında da değinir ve ondan şöyle bahseder:

Bu yıl (500/1106) Müslümanların Emîri, batı (Mağrib) ve Endülüs hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn vefat etti. Kendisi güzel ahlaklı, hayırsever, adil bir hükümdardı. Din ve ilim ehline meyilli olup, onlara büyük saygı gösterir, görüşlerine başvurur ve onların rehberliğine göre kararlar alırdı. Endülüs'ü fethettiğinde -daha önce anlattığımız üzere- oranın fakihlerini (din âlimlerini) topladı, onlara bolca iyilikte bulundu. Onlar: Onlar da kendisine şöyle dediler: “Sana tam anlamıyla itaat edilebilmesi için, hilafet makamından yetki alman gerekir.” Bunun üzerine Abbâsî Halifesi Müstazhir Billâh'a (Bağdat'taki halifeye) bir elçi gönderdi. Yanında birçok kıymetli hediye ile birlikte bir mektup da gönderdi. Mektubunda Allah'ın kendisine Frank (Hristiyan) diyarlarını fethetmeyi nasıl nasip ettiğini, İslâm'ı savunmak için neler yaptığını anlattı ve bu toprakların idaresi için halifeden nişan talep etti. Halifenin divanından talebine uygun şekilde bir görevlendirme yazısı hazırlandı, kendisine “Emîrü'l-Müslimîn” unvanı verildi, hediyelerle birlikte halifeye bağlılık işareti olan hil'a (özel kaftan) gönderildi. Yûsuf bu duruma çok sevindi. ... Yûsuf b. Tâşfîn yumuşak huylu, cömert, dindar ve hayırsever biriydi. İlim ve din ehline büyük sevgi duyar, onları ülkesinde yetkili ve söz sahibi kılardı. Büyük günahlar karşısında bile affetmeyi ve bağışlamayı severdi.⁴⁷

Genel olarak Yûsuf b. Tâşfîn'in dindar, cömert, cesur, zeki ve zühd ehli biri olduğu; alimlere değer verdiği, onların görüşlerini aldığı, onlara görev verdiği ifade edilmektedir.⁴⁸ İbnü'l-Esîr'in Yûsuf b. Tâşfîn hakkında genel olarak ifade ettikleri; onun güzel ahlaki yönlerine, ilme ve alime verdiği değere dair aktardıkları büyük oranda örtüşmektedir.

İbnü'l-Esîr, 482/1089-1090 yılının olaylarını aktarırken Yûsuf b. Tâşfîn'in aralarında dostluk bulunan Kezûle kabilesi reisi ve buradaki dağın sahibi Muhammed b. İbrahîm'i öldürmek için bir hile tertip etmesinden bahsetmektedir. Bunu “Emîrü'l-Müslimîn'in Ortaya Çıkan Garip Bir Hilesi” başlığı altında aktarmaktadır. Bu aktardığına göre önce görüşmek için yanına çağırdı, Muhammed b. İbrahim'in içine şüphe düştü ve bundan dolayı yoldan geri döndü, ayrıca ekstra tedbirler de aldı. Yûsuf ise bir hacamatçı vasıtasıyla onu öldürmek istedi ancak yine Muhammed b. İbrahim durumun farkına vardı ve hacamatçıdan kendi neşteriyle kendisinden kan alınmasını istedi, neşter zehirli olduğu için

46 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/137.

47 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/531-532.

48 İbn Ebû Zer, *Enîsü'l-mutrib*, 136-137; *el-Hulelü'l-mevşîyye*, 81-82.

adam öldü. Bir kat daha sinirlenen Yûsuf bu sefer Kezûle kabilesinden bazılarını yanına çekti. Bu adamlara zehirli balları Muhammed b. İbrahim'e vermelerini istedi. Yine durumun farkına varan Muhammed b. İbrahim balları getirenlere tattırdı ve onları da bu şekilde öldürdü. Daha sonra Yusuf'a mektup yazdı ve bu işten vazgeçmesini dile getirdi. Yusuf da ondan ve topraklarından vazgeçti.⁴⁹ Bu anlatıyı Nüveyrî de aynı başlık altında eserinde zikretmektedir;⁵⁰ muhtemelen o da İbnü'l-Esîr'i kaynak olarak kullanmıştır. İbnü'l-Esîr'in aktardığı bu bilgiyi başka bir kaynakta tespit edemedik. Burada İbnü'l-Esîr'in anlattığı Yûsuf b. Tâşfîn şüpheli ve yakınlarının arkasından iş çeviren bir kişi olarak karşımıza çıkar.

İbnü'l-Esîr'in Yûsuf b. Tâşfîn'in kişiliğine dair rivayet aktardığı bir diğer olay ise Mu'temid'in yakalanıp hapsedilmesi hadisesindedir. Yûsuf b. Tâşfîn'in, Mu'temid'e yaptıklarını şu sözleriyle ifade eder:

Müslümanların Emîri (yani Yûsuf b. Tâşfîn), onlara (Mu'temid ve ailesine) öyle işler yaptı ki, kendisinden önce hiç kimse bu şekilde davranmamıştı; kendisinden sonra da kimse böyle yapmaz, bu aşağılık davranışı kendine layık gören biri hariç kimse böyle yapmaz. Öyle ki, onları zindana attı ve geçimlerini sağlayacak en basit ihtiyaçlarını bile karşılamadı. Öyle ki, el-Mu'temid'in kızları, geçimlerini sağlamak için halka ücret karşılığında yün eğirir (iplik yapar) hale geldiler. el-Mu'temid bunu, ölümünün anlatıldığı yerde zikredilen şiir beyitlerinde dile getirmiştir. Müslümanların Emîri bu davranışıyla, ne kadar küçük ruhlu ve gücünün ne kadar alçakça olduğunu açıkça göstermiştir.⁵¹

İbnü'l-Esîr'in Yûsuf b. Tâşfîn hakkında anlattıkları aktardığı yere göre değişiklik gösterir. Genel manada onu överken, bazı yerlerde özellikle de Mu'temid b. Abbâd'a yaptıklarından dolayı onu eleştirmektedir. İbnü'l-Esîr'in Mu'temid yanlısı bir tavır takındığı ve İbnü'l-Esîr'in Yûsuf b. Tâşfîn hakkında aktardığı bilgilerin çelişkili olduğunu göstermektedir. Mu'temid'in başına gelenleri aktardığı yer hariç diğer yerlerde Yûsuf b. Tâşfîn'i övmekte ve onu yüceltmektedir.

Sonuç

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*'de -eserin başlığının kelime manasına uygun olarak- yaşadığı bölgeye uzak olan Mağrib ve Endülüs hakkında ulaşabildiği rivayetleri aktarmaktadır. İbnü'l-Esîr, Yûsuf b. Tâşfîn dönemi

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/331-332.

50 Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fînûnî'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kitâb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 24/271-272.

51 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/342.

hakkında bilgi aldığı kaynakları açıkça zikretmemektedir. Bundan dolayı doğruya gelen Mağrib ya da Endülüs kökenli alim ya da tüccarlardan mı yoksa yazılı bir kaynaktan mı bu bilgileri aktardığını kesin olarak söylemek zordur.

Onun aktardığı bilgilerin bir kısmı Mağribli ve Endülüslü tarihçilerin de zikrettikleri bilgilerdir. Bundan dolayı İbnü'l-Esîr'in bu kaynaklara ulaşmış olma ya da bu kaynakların da aldığı ravilerden olayları dinlemiş olma ihtimalini akla getirmektedir. İbnü'l-Esîr ile karşılaştırma yaptığımız eserlerin bir kısmı İbnü'l-Esîr'den sonra yaşamış müelliflere aittir, burada rivayeti aktaran ravilerin bir noktada birleştiği düşünülebilir. Endülüs'ün fethiyle ilgili bahsi açtığı kısımda burada yazılmış eserleri kaynak olarak kullanacağını söylemesi de bunu desteklemektedir. Bunun yanında bazı aktardığı rivayetleri eserinin giriş kısmında ifade ettiği üzere yalnızca kendisi zikretmektedir. Bunlar günümüze ulaşmamış kaynaklardan ya da İbnü'l-Esîr'in görüştüğü ravilerden aktardığı bilgiler olduğunu düşünmekteyiz.

İbnü'l-Esîr'in zaman zaman hatalı bilgi aktardığı da görülmektedir. Bu hata tarihlerde ve olay sıralamasında olduğu göze çarpar. Buna İbnü'l-Esîr'in coğrafyaya olan uzaklığı sebep olmuştur diyebiliriz. Bunun yanında aktardığı bilgilerde de zaman zaman bilgi karışıklığı ya da hata yaptığı da görülmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgilerin farklı kaynaklardan teyit edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte onun başka kaynaklarda ifade edilmeyen bilgilere yer vermesi ise eserinin kıymetini artırmaktadır.

Gerek olaylar hakkındaki Yûsuf b. Tâşfin'e olan yanlı tutumu gerek onun ahlaki özelliklerine dair bazen olumsuz yaklaşımı İbnü'l-Esîr'in bilgi aldığı bazı kişilerin ya da eserlerin Yûsuf b. Tâşfin aleyhtarı kişiler olduğunu akla getirmektedir. Yûsuf b. Tâşfin'in kişiliğine dair aktardığı bilgiler genel itibariyle birbiriyle örtüşmeyen ve zıtlık içeren bilgilerdir. Bir yerde Yûsuf b. Tâşfin'i överken diğer yerde aktardığı övgülerle uyuşmayacak ifadelerle yer vermekte ve Yûsuf b. Tâşfin'i eleştirmektedir. Bunun sebebi de bilgi aldığı kişilerin farklı yaklaşımlara sahip kişiler olduğu kanaatine ulaştırmaktadır. Bütün olumsuzluklara karşın İbnü'l-Esîr'in Mağrib ve Endülüs coğrafyası hakkında bilgi aktarması son derece önemli ve takdire şayan bir durumdur.

Kaynakça / References

- Adıgüzel, Adnan. "Abdullah b. Yasin ve Murabıtlar Hareketi". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 49-67.
- Adıgüzel, Adnan. "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfın". *İSTEM* 32 (2018), 231-257. <https://doi.org/10.31591/istem.431936>
- Büyükyılmaz, Yusuf. *İbnü'l-Esîr: Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Hizmetli, Sabri. "İbn Şeddâd, Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Bulukkîn, Abdullah. *Kitâbü't-Tibyân*. nşr. Levi Provençal. Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.
- İbn Ebû Zer, Ali. *Ensû'l-mutrib biravdi'l-kırtâs fî ahhâri mulûki'l-mağrib ve târihu medîneti Fâs*. Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972.
- İbn Hâkân, Ebû'n-Nasr Feth. *Kalâidü'l-ikyân ve mehâsinü'l-a'yân*. thk. Hüseyin Yusuf Haryûş. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1409.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Dîvânü'l-Mubtede ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Baskı., 1408.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali Ebû'l-Kerim Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417.
- Mahmûd Ebû Hüdhdüd, Târik Mahmûd. *İbnü'l-Esîr ve devruhû fî'l-kitâbeti't-târîhiyye*. Ürdün: Câmiatü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2009.
- Muhyiddîn el-Merrakûşî, Abdülvâhid b. Ali et-Temîmî. *el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib min ledün fethi'l-Endelüs ilâ âhiri asri'l-Muvahhidîn*. thk. Salâhuddîn el-Herâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Saydâ, 1426.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Özdemir, Mehmet. "Hammâdîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Şeyban, Lütfi. "Murâbıtlar ve Muvahhidler Dönemi". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 4/183-236. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Tilimsânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefhü't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-Ratîb ve zikrû vezîrihâ Lisanüddîn b. Hatîb*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- Yiğit, İsmail. "Murâbıtlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- el-Hulelû'l-mevşîyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrakûşîyye*. thk. Süheyl Zekkâr - Abdülkâdir Zemâme. Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse - Dârü'l-Beydâ, 1399.

TARİH KAYNAKLARINDA NÜBÜVVET SİLSİLESİYLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ZAMAN TASAVVURU VE TARİHİN BAŞLANGICI: İBNÜ'L-ESİR'İN *EL-KÂMİL* ESERİ ÖRNEĞİ

Fadıl AYGAN^{1*}

Giriş

Kur'ân ve hadislerde, yaratılışın başlangıcı, mahiyeti, aşamaları, sonuçları ve tarihin sonuna ilişkin çeşitli bilgiler yer almaktadır. Özellikle Kur'ân'da kronolojik bir dünya veya insan tarihi sunma amacı bulunmadığından, bu bilgiler bütüncül bir tarih anlatısı şeklinde değil, yeri geldikçe mesajın bir unsuru olarak parçalı şekilde aktarılmaktadır. Bu parçalı veriler, erken dönemlerden itibaren müfessirlerin, daha sonraki dönemlerde ise tarihçilerin gündemine girmiş ve ilgili ilimlerde sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Tarih kitapları özellikle kronikler, gerek içerik düzeni gerekse metodolojik yapısı itibarıyla tarihçinin ilgi alanı, bilgi birikimi ve inşa gücü sayesinde daha bütünlüklü bir anlatının ortaya çıkmasına imkân verir. Bu nedenle İslâm düşünce tarihinde yaratılış anlatısını bütüncül bir evren tarihine dönüştürenlerin esasen tarihçiler olduğu söylenebilir. Nitekim bu durum, tarih disiplininin anlatı kurma kabiliyetiyle tefsirin açıklayıcı yönü arasındaki farkı da açık biçimde ortaya koymaktadır. Kuşkusuz bu veriler, başta diğer dinlerin sunduğu bilgiler olmak üzere tarihin farklı kaynaklarıyla karşılaştırılmış, yorumlanmış ve İslâm tarihçileri tarafından bir dünya ve insanlık tarihi inşa edilirken kullanılmıştır. Tarihçilerin bu inşa faaliyeti, hem İslâm düşüncesinin tarih tasavvurunu şekillendirmiş hem de bizzat bu insanın kendisi, İslâm düşüncesindeki zaman anlayışı ve Allah-âlem ilişkisine dair tasavvurlardan beslenerek gelişmiştir.

Tarihçilerin tarihin başlangıcı ve zaman anlayışlarında başlıca başvuru noktası, Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'ân'ın kıssalar aracılığıyla aktardığı nübüvvet zinciridir. Bu çerçevede insanlığın dünyevî tarihi, ilk insanın yaratılmasıyla başlayıp kıyametle son bulacak olan ve bütünüyle Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ifade eden bir süreç olarak değerlendirilir. Nübüvvet ise bu noktada son derece merkezi bir role sahiptir; zira insan ile Allah arasındaki irtibatı sağlayan temel mekanizma olarak tarihsel sürecin yönünü belirlemektedir.

1 Prof. Dr. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Orcid: [0000-0003-1013-0506](https://orcid.org/0000-0003-1013-0506), e-mail: fadilaygan@gmail.com. Siirt/Türkiye.

İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Tarîh* adlı eseri, yaratılışın başlangıcından müellifin yaşadığı döneme kadar uzanan tarihî olayları İslâm tarihçiliğinin bakış açısıyla ele alan en önemli kroniklerden biridir. Bu çalışmada, İbnü'l-Esîr'in söz konusu eserinden hareketle zaman tasavvurunu ve tarihin başlangıcına ilişkin olguyu nasıl ele aldığını, bu bağlamda yararlandığı kaynakları, Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'teki verilerle kurduğu ilişkiyi tespit etmeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Böylelikle bir İslâm tarihçisinin dünya tarihine dair tasavvurunu nasıl inşa ettiğini ve bu inşanın dinî teorilerle nasıl irtibatlı olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktayız.

1. Zaman ve Tarih Tasavvuru

Her medeniyet, kendi bilgi, varlık ve değer sistemlerine uygun bir zaman anlayışı geliştirir. Bu zaman tasavvuru, söz konusu medeniyetin düşünce ve tarih anlayışının merkezinde yer alır. Zaman idrakinde meydana gelen kırılmalar ise, çoğu kez medeniyetin varlık ve bilgi alanlarında yaşadığı krizlerin bir yansımasıdır. Dolayısıyla medeniyetin varlığı, yalnızca felsefî bir zeminde değil, aynı zamanda tarihsel bir tecrübe biçimi olarak da tezahür eder.

Zamanın mahiyeti, insanî ve metafizik boyutları tarih boyunca felsefe ve teolojinin temel problemi olmuştur. Zira zaman varlık ve bilgiyle doğrudan ilişkilidir. Antik Yunan'dan itibaren Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi filozoflar zamanın "hareketin ölçüsü", "ebediyetin gölgesi" veya "varlığın akışı" olarak yorumlanmasında farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu, daha sonra İslâm düşüncesinde de kelâmî ve felsefî tartışmaların zeminini oluşturmuştur. Allah'ın sıfatları, yaratma, kader gibi meselelerle doğrudan ilişkili olan zaman, erken dönemlerden itibaren kelâm âlimlerinin de gündemine girmiştir. Kelâm âlimleri genelde atomcu evren anlayışları doğrultusunda atomik zaman tasavvuruna sahip olmuşlardır. Zaman bölünemeyen ânlardan oluşmuştur. Zaman, mekân ve hareket birbirlerine bağlı olup sürekli yaratma ilkesi çerçevesinde değerlendirilir. Böylece zamanın ve evrenin süreksiz ve yaratılmış olduğu genel teorisi oluşturulmuş olur.²

İslam düşüncesinde zaman, yalnızca fiziksel bir süreklilik değil, yaratılış, kader ve ilahî irade bağlamında değerlendirilmiştir. Kur'an'da "dehr", "asr", "saat", "ecel" gibi kavramlarla ifade edilen zaman, Allah'ın kudretiyle yaratılmış bir varlık alanıdır. Genel kabul, zamanın yaratılmış (hâdis) olduğu yönündedir. Bu anlayış, evrenin ve tarihin ilahî bir

2 İlhan Kutluer, "Zaman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/111-114.

başlangıca sahip olduğunu vurgular. Mebde ve mead anlayışı çerçevesinde, İslâm düşüncesinde özellikle kelâm tasavvurunda Allah'ın evreni yaratmasıyla birlikte zaman bakımından bir başlangıç meydana gelmiştir. Bu evren ve onunla bağlantılı zaman, kıyametle birlikte son bulacak; ardından Yaratıcı'ya dönüş gerçekleşecektir. Teolojik anlatımda evrene dair süreç, kozmolojik bir perspektiften ziyade insan merkezli bir biçimde ele alınmıştır. Bu nedenle insanlık tarihi, söz konusu sürecin en önemli parçası olarak kabul edilir. Kıyametten sonraki ahiret hayatı ise bu dünya tarihinden farklı bir zaman boyutunu ifade etmektedir.

Modern dönemin Batı zaman tasavvuru ilerlemeci bir tarih anlayışına dayanır. Tarihin kesintisiz bir şekilde ilerlediği anlayışı Batı medeniyetinde ilerleme fikrinin temel bir felsefi düşünce haline gelmesine yol açmıştır. Buna göre zaman insanın bilgi ve eylemiyle şekillenen ilerlemeci bir süreçtir. Klasik tarih felsefesine dayanak olması bakımından genel olarak zaman hem döngüsel (tekrar yenilenen) hem de amaca dönük ilâhî bir yönelişe sahip olarak değerlendirilmiştir.

Aynı zamanda İslâmî ilimlerin birçok alanıyla ilgilenen bir âlim olarak İbnü'l-Esir'in tarih algısı da zamana ilişkin genel Sünnî anlayışa paraleldir. Ona göre zaman gece ve gündüzün saatlerinden ibarettir. Bunların kısa ve uzun süreleri için bu kavram kullanılır. Aynı zamanda zaman kelimesi bir şeyin vakti manasına da gelir. "Hurma toplama zamanı" denildiğinde toplama vakti kastedilir.³

İbnü'l-Esir zamanın başlangıcı hakkında zamanın sonradanlığı, zaman öncesi Allah'ın bir şey yaratıp yaratmadığı, âlemin sonu, Allah'ın dışında her şeyin son bulacağı ve her şeyin onun yaratımıyla gerçekleştiğine delalet etmeyen birçok hususu kitabına almadığını vurgular. Ona göre bu gibi hususların tarih kitaplarında yeri yoktur. Bu konularla ilgilenmesi gereken kimseler kelâmcılardır ve kelâm kitapları bu hususları yeterince ele almışlardır. Dolayısıyla o bu konuları ele almamayı tercih ettiğini söyler.⁴ O, bu hususta kendisinden önceki başta Taberî (ö. 310/923) olmak üzere tarihçilerden kısmen ayrılmaktadır.⁵

İbnü'l-Esir başından sonuna zaman ve tarihin müddeti konusunda kendisinden önceki Taberî⁶ gibi bazı veriler ve rivayetlere yer ve-

3 İzzeddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. el-Vâhid eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 1/15.

4 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1/17.

5 Taberî, bu konuyu bir başlık altında ele alır ve tartışır. krş. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1967), 1/20-26.

6 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1967), 1/10-19.

rir. Bununla birlikte onun daha ihtiyatlı bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Buna göre, İbn Abbâs insanlık tarihini yedi bin yıl olarak vermiştir. Vehb b. Münebbih ise bu süreyi altı bin yıl olarak belirtir. Müellif ayrıca Yahudilerin, Âdem'in yaratılışından Hz. Muhammed'in hicretine kadar 4642 yıl geçtiğini ileri sürdüklerini kaydeder. Helenistik Hristiyanların hesabına göre ise Âdem ile hicret arasında 5992 yıl bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr'in dikkat çekici bir biçimde aktardığı bir diğer görüş Mecûsîlere aittir. Onlara göre ilk insan olarak kabul edilen Keyûmers ile hicret arasında 3139 yıl vardır. Bu bilgi, İran menşeli kozmogonik zaman tasavvurunun İslâmî tarihçilerinin gündeminde olduğunu göstermektedir.⁷ Bu verilerden anlaşıldığı üzere İbnü'l-Esîr, insanlık tarihinin başlangıcı ve süresine dair farklı kültürlerin tarihsel hesaplarını kendisine geldiği şekliyle nakleder; herhangi birini kesin doğruluk ölçüsü olarak sunmaz. Onun amacı, zamanın mahiyetini belirlemekten ziyade, milletlerin tarih anlayışındaki çeşitliliği göstermek ve tarihçinin görevinin bu çeşitlilikleri rivayet etmek olduğunu vurgulamaktır.

İbnü'l-Esîr tarihî bilgileri ve bundan elde edilen tecrübeyi de bir nevi aklî bilgi konumunda görür. Habere dayalı bilginin akıl kontrolünde olmaması durumunda faydalı olamayacağını savunur. Ona göre habere dayalı tecrübe insan aklının ziyadeleşmesini sağlayan bir husustur. İbnü'l-Esîr'e göre tarih özü itibarıyla ibret vesilesidir. Geçmişe dair bilgi o dönemde yaşananların sebep ve sonuçları hakkında bir değerlendirmeyi olanakları kılar. Toplumların ve devletlerin başarı ve başarısızlıkları, yükseliş ve düşüşleri, medeniyet inşası ve çöküşler tarih okuyan için bugünlerine bir ışık tutmaktadır.⁸ Bu verilerden İbnü'l-Esîr'in zamanı insan ve tabiat düzleminde somut, fakat metafizik düzlemde ilahî takdirin bir akışı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zaman, onun tarih anlayışında hem olayların dizildiği kronolojik eksen hem de ilâhî düzenin bir tezahürüdür. Zaman, yaratılmış âlemdaki değişimlerin ölçüsüdür; bu yüzden görelî ve hareketlidir. Ancak zamanın kendisine süreklilik kazandıran, onu var eden güç Allah'ın iradesidir.

2. Zamanın ve Tarihin Başlangıcı

İslâm düşüncesinde tarihin başlangıcına dair anlatı çok erken bir döneme uzanır. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinden itibaren öncelikle müfessirler sahabe ve tabiine dayanarak tarihin ve insanlığın başlangıcına dair birçok rivayete yer verirler. Kelâmcılar ise bu rivayetlere tevatür düzeyinde olmadıkları için iltifat etmemiş, ayetleri ise

7 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/15-16.

8 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/9-10.

müteşabih, dolayısıyla yorumu açık kabul etmişlerdir. Kelâmcılar evrenin ve tarihin başlangıcına dair tasavvurlarını aklî ilkeler, hudus, yoktan yaratma gibi teoriler üzerine inşa etmişlerdir. Evrenin ve insanlığın tarihi ve başlangıcına dair küllî bir anlatı İslâm tarihçileri eliyle inşa edilmiştir. Bu noktada Taberî kilit bir rol oynamıştır. O, yaratılıştan kendi zamanına kadar geçen tarihî olayları aktarır.

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* eserinde Taberî'yi⁹ takip ederek zamanın ve tarihin yaratmayla başladığı anlayışından hareket ederek ilk yaratılış ve ilk yaratılan varlık meselesini tarihin başlangıcına önceler. O, zamanın başlangıcına dair açıklamalarında daha ziyade hadis rivayetlerine dayanmaktadır. Ona göre zaman, Allah'ın yaratma iradesiyle başlar. İbnü'l-Esîr, "ilk yaratılan varlığın kalem olduğu, kalemin de kıyamete kadar gerçekleşecek olayları yazmaya başlamasıyla varlığın meydana geldiği" yönündeki rivayeti aktarır. Bu rivayeti, İbn İshak'ın "ilk yaratılanın zulmet ve nur olduğu" görüşüyle karşılaştırarak, ikinci görüşün sağlam bir dayanağının bulunmadığını ve "kalem" rivayetine daha sahih olduğunu belirtir. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr, hadisçi kimliğinin etkisiyle tarih anlatısının başlangıcını hadis merkezli bir çerçevede temellendirmektedir. Kaleminden sonra yaratılan varlığın "ince bir bulut" olduğu rivayet edilmiştir. İbnü'l-Esîr bu bilgiyi de yine hadis kaynaklarına dayandırır. Ancak bulutun mahiyetine dair farklı görüşlerin bulunduğunu aktarır; zira ona göre kaleminden sonra "levh-i mahfûz"un yaratılmış olması gerekir ki yazma eylemi başlayabilsin. Buluttan sonra yaratılış sırasına ilişkin rivayetlerde de görüş ayrılıkları vardır. İbn Abbas'a göre Allah'ın "istivâ ettiği" ilk varlık Arş'tır; diğer bazı rivayetlerde ise Arş'tan önce suyun yaratıldığı ifade edilir. Bu görüş, İbn Abbas'tan İbn Mes'ûd ve Vehb b. Münebbih'e kadar uzanan bir rivayet zinciriyle aktarılır.¹⁰

Yine göklerin ve yerin hangi günde yaratıldığı da tartışma konusudur. Abdullah b. Selâm, Ka'b, Dahhâk ve Mücâhid, yaratılışın pazar günü başladığını ileri sürerken; Ebû Hüreyre ve İbn İshak, sürecin cumartesi günü başladığı kanaatindedir. Abdullah b. Selâm'dan nakledilen başka bir rivayete göre ise yeryüzü unsurlarının yaratılışı belirli günlerde tamamlanmış, cuma günü ise Âdem yaratılmıştır. Burada Abdullah b. Selâm'ın Yahudilikten ihtida eden bir sahabî oluşu dikkat çekicidir; bu durum, önceki kültürel-dinî bilgilerin İslâmî anlatıya taşınmış olabileceğini göstermektedir. İbnü'l-Esîr ayrıca İbn Abbas'tan aktardığı bir rivayete dayanarak, önce yerin, ardından yedi göğün yaratıldığını;

9 Taberî, *Târîhu'r-Rûsul ve'l-Mülûk*, 1/32 vdğ.

10 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/18-19.

sonrasında ise yerin döşenip yayıldığını belirtir ve bu görüşünü en-Nâ-zî'ât sûresinin 30. âyetiyle temellendirir.¹¹

İnsanlığın tarihinin başlangıcı ise Hz. Âdem ile İblis kıssasında İblis'in Âdem (a.s) ile Havva'yı kandırarak yasak fiili yapmalarına neden olmaları ve onların dünyaya gönderilmeleriyle başlamıştır. Âdem'in (a.s) yaratılması insanlığın başlaması, yeryüzüne iniş ise tarihin başlamasını ifade etmektedir. Zira insanoğlu bu hadiseyle yeryüzünde tarih sahnesine çıkmıştır. İbnü'l-Esîr bu kıssayı salt bir yaratılış öyküsünden öte teolojik ve teleolojik bir çerçeveden değerlendirir. Zira iyiler ve kötülerin mücadele alanı olan tarih tövbe ederek iyiliğin ve itaatin sembolü olan Âdem (a.s) ile kibir ve isyanın sembolü olan İblis'in bu kıssasıyla başlamıştır. Bu hadise aynı zamanda insan sorumluluğunun ve tarihin ahlâkî çerçevesinin de bir başlangıcı konumundadır.

İbnü'l-Esîr yaratılış sürecinin her bir gününün "bin yıl"a tekabül ettiğine dair rivayetleri de nakleder. Ancak ona göre burada geçen "gün" kavramı mecazî olarak anlaşılmalıdır; zira henüz güneş sistemi mevcut olmadığı için gün ve gece kavramlarının hakiki anlamda varlığından söz edilemez. Ona göre bu ifade, tıpkı cennette "sabah" ve "akşam" kelimelerinin mecazî kullanımı gibi değerlendirilmelidir. Ayrıca İbnü'l-Esîr rivayetlerin tenkidini de ihmal etmez. Yaratılış gibi temel bir konuda zayıf hadislerin kullanılmasını uygun görmez ve bazı rivayetleri bu gerekçeyle reddeder. Ona göre bu tür konularda yalnızca sahih ve güvenilir rivayetlere dayanmak ilmî bir zorunluluktur.¹²

3. İnsanlık Tarihi ve Nübüvvet Zinciri İlişkisi

İlâhî dinlerin hâkim olduğu Orta çağ'da, tarihin var edicisi ve belirleyicisinin Tanrı olduğu ve Tanrı'nın peygamberlik yoluyla tarihe müdahale ettiği genel bir kabul görmüştür. Aydınlanma döneminden itibaren ise tarih anlayışında seküler bir perspektifin egemen hâle gelmesiyle birlikte, tarihin akışı, işleyişi ve sürecinde belirleyici unsurun insan olduğu vurgulanmıştır. XIX. yüzyılla birlikte pozitivist ve ilerlemeci tarih anlayışı baskın bir konuma ulaşmış; bu dönemde, diğer alanlarda olduğu gibi tarihin anlamlandırılmasında ve işleyişinde de metafizik varlıkların etkisi reddedilmiştir.¹³ Bu süreçle birlikte kutsal metinlerin ilk insan anlayışı, peygamberler tarihi, peygamberlerin tarihe müdahalesi, hadiselerin akışına etkisi, peygamberlerin tarihî gerçeklikleri gibi mevzular tartışılmalıdır. Başta Kitab-ı Mukaddes metinleri olmak

11 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/20.

12 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/21-23.

13 Doğan Özlem, *Tarih felsefesi* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994) 23, 36, 42, vdğ.

üzere kutsal metinlere evrime dayanan, ilerlemeci tarih ve antropoloji merkezli eleştiriler yöneltmiştir.

İslam düşüncesinin genel yaklaşımı Allah'ın insan ile birlikte irade ve faaliyetleriyle tarihin akış içerisinde bulunduğu yönündedir. Buradaki temel esas Allah'ın peygamber göndermek suretiyle tarihe müdahale etmesi, insanın inanç ve davranışlarını yönlendirmesidir.¹⁴ Allah'ın insanlık tarihiyle olan ilişkisi öncelikle toplumsal yasalar koymasındır. Sünnetullah olarak kavramsallaştırılan bu toplumsal yasalar toplumların var olma, ilerleme ve çöküşünde etkili olan unsurlardır. İkincisi peygamber ve vahiy aracılığıyla gerek tikel bir toplumun gerekse bir toplum örneğinde tüm insanlığın belirli inanç ve davranışlar bakımından yönlendirilmesidir. İnsanlığın dünyevî tarihi ilk insanın yaratılmasıyla başlayan ve kıyametle neticelenen Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ifade eden bir tarihtir. Nübüvvet bu noktada elbette son derece kilit bir rol oynamakta zira insan ile Allah arasındaki irtibatı sağlamaktadır.

İslâm geleneğinde, özellikle tefsir, tarih ve delâil literatüründe, nübüvvet zinciri merkezli bir tarih perspektifi ortaya koymak amacıyla dünya tarihi, Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılarla tarihlendirilmiş ve dönemlere ayrılmıştır.

Literatürde Kitab-ı Mukaddes metnindeki tarihî verilerle ve daha geniş manada İsrailî rivayetlerle etkileşimin görüldüğü konulardan biri dünyanın tarihlendirilmesidir. Bu çerçevede Mâverdi'nin *Delâil* eserine baktığımızda, onun Tevrat'a referansla âlemin başlangıcından sonuna kadar geçen sürenin yedi bin yıl olduğunu belirttiği ve Benî İsrail âlimlerinin de bu görüşü paylaştığını ifade ettiği görülür. Ona göre Allah, âlemi pazartesi başlayıp cuma günü tamamlanan bir süreçte, altı günde yaratmıştır. Yer, gökler, deniz ve nehirler, güneş ve ay, ağaçlar ve insanın yaratılışının hangi günlerde gerçekleştiğine dair farklı görüşleri aktarır. Dolayısıyla Mâverdi'nin "altı gün" ifadesini günleri tek tek zikrederek takvim günleri anlamında yorumladığı görülmektedir. Allah, yaratmanın son aşamasında Âdem'i yaratmıştır. Onu topraktan yaratmış, burnuna hayat nefesini üflemiş ve onun nefsinden eşini var etmiştir. Çoğunluğa göre Havvâ, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen ayrıntılı rivayetlere de yer verir. Âdem ve Havvâ'nın hakiki cennet ya da dünyadaki bir cennete yerleştirildiklerini, burada ebedilik veya bilgi ağacı ile imtihan edildiklerini ve daha sonra yeryüzüne gönderildiklerini belirtir. Onların Hâbil ve Kâbil adında iki oğulları olmuş, Kâbil kardeşi Hâbil'i

14 Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih : Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), 215.

öldürmüştür. Mâverdî burada yıllara ilişkin ayrıntılı bilgiler verir; örneğin Kâbil'in, yeryüzüne gönderilmelerinden yüz yıl sonra doğduğunu kaydeder. Âdem'in ölümlülüğü konusunda ise Ehl-i Kitâb arasında ihtilaf bulunduğunu, bir kısmının onun yaratılıştan itibaren ölümlü olduğunu, diğerlerinin ise imtihan sonrasında ölümlü kılındığını savunduğunu belirtir. Allah, Âdem'e isimleri öğretmiş; o, ilim ve hikmet sahibi olmuş, yıldızların, hayvanların ve bitkilerin bilgisine vâkıf hale gelmiştir. Âdem dokuz yüz otuz yaşında vefat etmiştir.¹⁵

Âdem'den sonra onun yerine oğlu Şît geçmiştir. Şît'in nübüvveti konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, bazı âlimler onun nebi olmadığını ileri sürmüştür. Babası Âdem 230 yaşındayken doğmuş, 912 yaşında vefat etmiştir. Mâverdî'ye göre Ehl-i Kitâb, Şît'ten İdris'e kadar peygamber gönderilmediğini belirtir. Tarih ve delâil Literatürü bu silsileyi İdris'e kadar devam ettirir; bu silsile, sonraki peygamberlerin de soy ağacını oluşturmaktadır. Buna göre Şît'ten sonra Enuş, onun oğlu Kaynan, Mehlâil ve Yard sırasıyla insanlığa önderlik etmiş; her biri 900'lü yaşlara kadar yaşamıştır. Peygamberlik daha sonra İdris (Ahnuh) ile devam etmiştir. Yard'ın oğlu olan İdris, ittifakla peygamber kabul edilir. Mâverdî'ye göre İdris, tarihte ilk defa şariat hükümleri koyan, silah kuşanan, savaşı, giysi üreten ve ölçü-tartı geliştiren bir peygamberdir. Allah onu 785 yaşında iken diri olarak katına yükseltmiştir. İdris'ten Nuh'a kadar insanlık çoğalmış, farklılaşmış ve çeşitli gruplar haline gelmiştir. Nuh, Lemek'in, onun da Metuşelah'ın, onun da Ahnuh'un (İdris) oğludur. Nuh, İdris'ten sonra gönderilmiş peygamberdir. 600 yaşındayken meşhur tufan olayı meydana gelmiş, Nuh toplamda 950 yıl yaşamıştır. Âdem'in yeryüzüne gönderilişi ile tufan arasında geçen sürenin, Tevrat'ın Yunanca tercümesine göre 2242 yıl olduğu kaydedilir.¹⁶

Nuh tufanından sonra insanlık yeni bir başlangıç yaşamış, diller ve ırklar yeniden şekillenmiştir. Mâverdî'ye göre bu süreçte yetmiş iki millet ve yetmiş iki dil teşekkül etmiştir. Nuh tufanı ile dillerin çeşitlenmesi arasında 670 yıl, bu olay ile Hz. İbrahim'in dönemi arasında 411 yıl, İbrahim ile Musa arasında 425 yıl vardır. Buna göre Âdem'in yeryüzüne gönderilmesinden Musa'nın vefatına kadar geçen süre 3868 yıldır. İbrance Tevrat'a göre hareket eden Benî İsrail âlimlerine göre ise Âdem'in dünyaya indirilmesinden tufana kadar 1656 yıl, tufandan dillerin çeşitlenmesine kadar 131 yıl, bu dönemden İbrahim'in doğumuna kadar 161 yıl, İbrahim'den Musa'nın vefatına kadar 545 yıl geçmiştir. Buna göre toplam süre 2493 yıldır. Samirîlere göre ise bu süre 2849 yıldır. Nuh'tan

15 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 36-41.

16 Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 42-43.

sonra peygamberlik silsilesi İbrahim, İshak, Yakup, Eyüp, Musa ve İsa ile devam etmiştir. Musa'dan Buhtunnasr'ın krallığı dönemine kadar 978 yıl, İskender dönemine kadar 1413 yıl geçmiştir. İsa, Buhtunnasr'dan 739 yıl sonra doğmuş, Buhtunnasr'ın krallığından Hz. Peygamber'in hicretine kadar 1347 yıl geçmiştir. Böylece Musa'nın vefatından hicrete kadar geçen süre 2347, Musa'nın vefatından İsa'nın doğumuna kadar geçen süre ise 1717 yıldır.¹⁷ Netice peygamberlik zinciri merkezli bir tarih perspektifi geliştirerek hem kozmik hem de tarihî süreci nübüvvet ekseninde anlamlandırılmıştır. Mâverdî özelinde bu yaklaşım İslâm düşüncesinde tarih ve zamanın teolojik boyutuna dair erken ve sistematik bir yorum örneği teşkil etmektedir. Dikkat çekici olan, Mâverdî gibi müdekkik bir âlimin söz konusu metinleri veya bu âlimlerin görüşlerini gerçeklik açısından tartışmadan aktarmasıdır. Mâverdî, bu tür bilgilerin gayb alanına ait olduğunun farkındadır; ancak peygamberlerin gayb bilgisine vâkıf olabileceğini mümkün gördüğünden, bu rivayetlerin sıhhatine ilişkin bir değerlendirmede bulunmaz.

İbnü'l-Esir'in tarih anlayışında da tarih ile nebevî çizgi paralellik gösterir. O, tarih kitabı telif etmesindeki maksadın zalim ve asi krallar ile itaatkâr kralların ve peygamberlerin tarihini aktarmaktır. Aslında bu manada tarih iyilerin ve kötülerin tarihidir. Dolayısıyla ilk olarak bu bağlamdaki tarih İblis ve sonrasında Adem'in yaratılması ile başlar. İblis Allah'ın ona bahsettiği nimetlere nankörlük eder ve onu inkâr eder. Bunun üzerine nimet ondan alınır ve o kovulmuş olur. Ardından ise Yaratanın yolundan devam eden kişinin hadiseleri gelmekte. Ondan sonra da onun yolunu takip eden krallar ve peygamberlerin haberlerini zikredeceğini söyler.¹⁸ Böylece esasında İbnü'l-Esir tarihi teolojik ve teleolojik bir perspektiften ele alacağını önceden belirtmiş olur. Bu bağlamda tarih iyi ve kötülerin hadiselerinden ibaret olup sünnetullah gereği döngüsel olarak tekrar etmektedir.

İslâm tarihçileri Kur'ân'da Âdem'in (a.s) yaratılması kıssasından hareket ederek insanlık tarihini Âdem'in (a.s) yaratılmasıyla başlatırlar. Hz. Muhammed'e gelinceye kadar tarihin kısımlandırılması ve anlatısı peygamberler üzerinden yapılır. İbnü'l-Esir de geleneğe uyarak insanlık tarihine İblis- Âdem (a.s) kıssasıyla başlar. Onun tarihin akışına dair anlatısı şöyle taksim edilebilir. 1) Âdem'in ve çocuklarının hayatından Nuh (a.s) ve tufan hadisesine kadarki dönem. 2) Nuh (a.s) ile İbrahim (a.s) arasındaki peygamberler ve hadiseler. 3) İbrahim (a.s), çocukları ve Musa'ya (a.s) kadar geçen peygamberler ve hadiseler. 4) Musa ve

¹⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 43-45.

¹⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1/23.

İsrailoğullarının tarihi ve bu süreçte gerçekleşen hadiseler. 5. İsa'nın doğumu ve hayatı. İbnü'l-Esîr temelde peygamberler kronolojisi olarak ele aldığı tarihi, bu kronolojiyi esas alarak İskender, Pers imparatorluğu, Roma imparatorluğu gibi temel krallıkların tarihî olaylarını da aktarır. O, bu tarihi akışı "Eyyâmü'l-Arab" olarak adlandırılan cahiliyye dönemi Arap tarihi olarak değerlendirilebilecek hadiseler takip eder. Böylelikle tarih, Hz. Peygamber'in dönemine ulaşır. İbnü'l-Esîr, bu peygamberleri birer zaman mihveri olarak sunar; her biri kendi döneminin hem siyasî hem ahlâkî dönüm noktasıdır. Âdem (a.s) insanlığın tarihinin başlangıcı, olarak; Nûh (a.s) ve tufan hadisesi, insanlığın bir kez daha yaratılışla yüzleştiği "tarihî kırılma" olarak; İbrahim (a.s), tevhidin yeniden tesis edildiği "kurtuluş eksen"i olarak; Mûsâ (a.s), adaletin ilahî kanunla birleştiği "şer'î düzenin başlangıcı" olarak anlatılır. Bu silsile içerisinde her peygamber, bir tarihsel çağın anlamını temsil eder. Müellif, olayları peygamber kıssalarının çevresine yerleştirir; kavimlerin yükseliş ve çöküşlerini de bu nebevî merkez etrafında yorumlar.

İbnü'l-Esîr'in tarih anlayışında insanlığın tarihinin son aşaması Hz. Peygamber'in nübüvveti dönemidir. Peygamberler silsilesinin son halkası olarak Hz. Muhammed'in gönderilişi, müellife göre hem tarihin kemâle erişi hem de zamanın anlamının tamamlanmasıdır. O, zamanın ve tarihin müddetine dair rivayetlerden ziyade öncekiler ve Hz. Peygamber'in dönemi ayrımına dayanır. O bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen ümmetin önceki ümmetlere göre süresinin ikindi ile güneşin batışı arasındaki müddete tekabül ettiği, Resulullah'ın nübüvveti ile kıyamet arasındaki sürenin işaret parmağıyla orta parmak arasındaki fark gibi olduğuna dair rivayetleri aktarır.¹⁹ O, Resulullah'ın peygamberliğini merkeze alıp onun ahir zaman (zamanın sonlarında gelen) peygamber olduğu inancından hareket eder. Hz. Peygamber'in nübüvveti bu manada öncekilerin doğal bir devamıdır. Silsilenin son halkasını oluşturmaktadır. Onun peygamberliğiyle kıyamet arasında herhangi bir vahiy ve kurtarıcı şahıs gelmeyecektir. Hz. Peygamber'in son nebi ve son ilâhî rehber oluşu, aynı zamanda onun aynı silsiledeki önceki nebiler tarafından haber verilmesini de içermektedir.²⁰ Dolayısıyla insanlık tarihinin nebevî tarih ile okunması ve hatmü'n-nübüvve inancıyla zamanın sonları fikrine ulaşılır.

19 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/15.

20 Hz. Peygamber'in önceki peygamberlerce ve metinlerde haber verildiği hususunda yapılan bir çalışma için bkz. Fadıl Aygün, *Son Peygamberi müjdelemek : Beşairü'n-Nübüvve*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017).

Sonuç

İbnü'l-Esîr'de tarih tasavvuru doğrusallık ile döngüsellik arasında bir senteze sahiptir. Doğrusallık esas itibariyle zamanın bir başlangıç-tan sona (mebde' ve meâd) doğru giden bir çizgi oluşunu ifade eder. Bununla birlikte tarihin döngüsel yönü de bulunmaktadır. O da sünnettullah kavramı çerçevesinde aynı olay ve neticelerin tekrar edilmesidir. Yine peygamberlerin tarih içerisindeki belirleyici rolü döngüsellğin bir vechesini oluşturur. Zira her peygamber ile esasında tarih bir anlamda yeni bir başlangıç ifade eder. Hicretin tarihlendirmenin başlangıcı olarak belirlenmesinde de İslam medeniyetinin Medine'de doğup tarihi değiştiren hususiyetine vurgu yapılmaktadır.

İbnü'l-Esîr ve diğer İslam Tarihçilerinde tarih tasavvuru teolojik ve teleolojik bir karaktere sahiptir. Tarih sadece olgu ve hadiselerin kronolojisinden ibaret değildir. Aksine peygamberler ve vahyin merkezde olduğu Allah'ın iradesinin bir sahnesidir. Aynı zamanda tarih Allah ile ilişkili olarak hikmet ve gayeliliğin esas olduğu bir olgudur. Tarih ve zaman algısındaki bu teleolojik yapıyı bize gösteren de nübüvvet ve vahiy zinciridir. İbnü'l-Esîr tarihin akışını, peygamberler silsilesi etrafında örülmüş ilahî bir çizgi olarak tasvir eder. Eserin yapısı ve anlatım düzeni, tarihsel olayları "zamanın seyri" bağlamında değil, vahyin tecellileri ekseninde yapılandırır. İbnü'l-Esîr'in tarih anlayışında akış, sebep-sonuç zincirinden ziyade ilahî irade ve ahlâkî kanunlarla açıklanır. Peygamberlerin gönderilişi, bu ilahî düzenin işleyiş noktalarıdır. Her kavim, kendisine gönderilen peygamber aracılığıyla imtihan edilir; itaat eden yükselir, isyan eden helak olur. Böylece tarih, insan fiillerinin değil, ilâhî adaletin yeryüzündeki döngüsünün bir kaydı hâline gelir.

İbnü'l-Esîr'in zamanın başlangıcı ve tarih anlayışında ön plana çıkan hususiyeti diğer inanç ve kültürlerden intikal eden bilgilere karşı daha ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemesidir. Onun hadisçi kimliği gelen rivayetlere seçici yaklaşmasını sağlamıştır. O, söz konusu dönemde mevcut tarihi verileri kullanmakla birlikte kendisinden önceki tarihçilerin aktardığı birçok anlatıyı Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetleri esas alarak eleştirir. İbnü'l-Esîr aynı zamanda söz konusu anlatıların rivayetlere yansımalarını da reddeder. Hadis tekniği açısından zayıf rivayetlerin bir tarih anlatısında dayanak olmasını kabul etmediğini vurgular.

Kaynakça / References

- Ayğan, Fadıl. *Son Peygamberi müjdelemek : Beşairü'n-Nübüvve*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih : Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. el-Vâhid eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.
- Kutluer, İlhan. "Zaman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, 450/1058. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Özlem, Doğan. *Tarih felsefesi*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*. ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1967.

İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-KÂMİL Fİ'T-TÂRÎH*'İNDE HİCRET ÖNCESİ OLAYLARIN KUR'ÂN ÂYETLERİYLE YORUMU: TEFSİR VE SİYER İLİŞKİSİ

Mehmet Seyid GECİT^{1*}

GİRİŞ

İslam tarih yazıcılığı, ilk zamanlardan itibaren sadece vakıaların kronolojik aktarımıyla sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda rivâyetlerle anlatılan bu olaylar âyetlerle ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşım, siyer ve tarih eserlerinde belirgin şekilde görülür. Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı, Kur'ân'ın nüzul süreciyle doğrudan bağlantılı olduğundan, siyer rivâyetleri tefsirî bir mahiyet kazanmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatına dair rivayetlerin Kur'ân âyetleriyle nasıl bütünleştirildiğinin ele alınması önemli bir husustur. Bu eserde geçen vahyin başlangıcı, Hz. Hatice'nin tesellisi, miraç ve akrabaların uyarılması, müşriklerin ithamları, sabır emri gibi olaylar âyetlerle ile delillendirilmiş ve açıklanmaya çalışılmıştır. Siyer olaylarının Kur'ân âyetleriyle açıklanması, Kur'ân-tefsir-siyer bütünlüğünü göstermektedir. Bu bütünlük, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî olan İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1233) tarihçiliğinin aynı zamanda tefsirî bir boyut taşıdığını ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Esîr'in, *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eseri, bu açıdan dikkat çekicidir. Bu çalışmamız, nitel içerik analizi yöntemine dayanmaktadır. İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh* isimli eserinin sadece Hicret öncesi bölümünde yer alan siyere ilişkin rivayetler taranmıştır. Bu rivayetler kapsamında kullanılan âyetler tespit edilmiştir. Âyetler, klasik tefsir kaynaklarıyla (Mücâhit, Mukâtil b. Süleymân, Taberî, Semerkandî, Râzî, İbn Kesîr, Zemahşerî vb.) mukayese edilerek İbnü'l-Esîr'in tarihî olayları tefsirî bağlamla nasıl bütünleştirdiği analiz edilmiştir.

Çalışmamız, *el-Kâmil fi't-Târîh*'in ilgili ciltte geçen Hicret öncesi olaylarla sınırlıdır. Araştırma sadece vahyin başlangıcı, Miraç, ilk tebliğ, müşriklerin ithamları, mustazaflara işkenceler, Habeşistan hicreti ve Hz. Ömer'in Müslüman oluşu gibi olayları kapsar. Hicret sonrası Medine dönemi ile eserin diğer ciltleri inceleme dışındadır. Araştırmada odak, İbnü'l-Esîr'in Kur'ân âyetlerini nasıl kullandığı üzerinedir. Klasik

1 Doç. Dr. Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mseyidgecit@hotmail.com ORCID: 0000-0002-5325-6822.

tefsirlerde geçen tüm yorumlar ayrıntılı tartışılmamıştır. Ancak konuya doğrudan ışık tutan yorumlara yer verilmiştir. Çalışmanın bulguları, sadece âyetlerin ıktibas edildiği kısımla sınırlıdır ve eserin tümüne teşmil edilmesi amaçlanmamıştır.

Bu çalışmada 1997 Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî neşri esas alınmış, ilk ciltteki 646–694. sayfalar taranmıştır. Yapılan araştırmaya göre 92 âyet tespit edilmiştir.² İbnü'l-Esîr, olayları aktarırken onları Kur'ân âyetleriyle temellendirmekte ve böylece tarihsel rivâyetlere teolojik bir derinlik kazandırmaktadır. Yaptığımız bu çalışma, İbnü'l-Esîr'in hicret öncesi sürece ilişkin siyer hadiselerini aktarırken Kur'ân âyetlerini nasıl kullandığını ve ilgili bu âyetlerin tarihsel anlatıya nasıl bütünleştirildiğini incelemeyi amaçlar.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı ve uygulamalarından bilgi aktarımı siyer ilmiyle mümkün olmuştur.³ Siyer konusu olan Peygamberimizin hayatının tüm yönlerini derin olarak bilmeyen araştırmaların Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam ilimlerinin gerçek mahiyetine ulaşamayacaklardır.⁴

Biz burada İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Tarih* isimle eserinde zikredilen hicret öncesi bazı olayları değerlendirerek Tefsir ile Siyer disiplinleri arasındaki ilişkileri ele almaya çalışacağız.

1. VAHYİN BAŞLANGICI VE İLK ÂYETLER

Vahyin başlangıcına ilişkin İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Tarih* isimli eserinde geçen bilgiler özet bir şekilde verildikten sonra bu kısımda ıktibas edilen âyetler tefsir ve siyer açısından değerlendirilecektir.

İbnü'l-Esîr, Hız. Âişe'den gelen rivâyeti zikrederek vahyin ilk gelişini anlatır.⁵ Buna göre vahiy, ilk olarak sadık/doğru rüyalarla başlamıştır.

2 el-Kâmil fi't-Târîh'te bu âyetlerin bazıları bizzat zikredilmiş, bazıları da şu âyetten şu âyete kadar denilmiştir. Mez-kûr âyetler bağlamlarıyla beraber ekte tablo halinde gösterilecektir.

3 İbnü'l-Esîr'in siyer yazımına katkısının ele alındığı şu çalışmaya bakılabilir: Yakup Akyürek, VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020).

4 Yasin Yılmaz, "Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Aralık 2013), 102.

5 İbnü'l-Esîr, ilk vahyin inişine dair Hız. Âişe (r.anha)'den şu rivayeti aktarır: "Allah Resûlü'ne (s.a.s.) gelen vahyin başlangıcı, sabahın aydınlığı gibi apaçık görünen doğru rüyalarla başladı. Ardından kendisine yalnızlık sevdirdi. Hıra Mağarası'nda günlerce ibadet eder, sonra ailesine dönüp azığını alarak yeniden oraya çekildi. Bu hâl, hakikat ansızın gelinceye kadar devam etti. Bir gün Cebrâil (a.s.) geldi ve: 'Ey Muhammed! Sen Allah'ın Resûlüsün' dedi. Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyuruyor: 'Dizlerimin üzerine çöktüm. Kalbim titreyerek Hatice'nin yanına geldim ve 'Beni örtün, beni örtün!' dedim. Korkum gidince yine bana geldi ve 'Ey Muhammed! Sen Allah'ın Resûlüsün' dedi. O an kendimi yüksek bir dağdan atmayı düşündüm. Tam o esnada bana görünüp, 'Ey Muhammed! Ben Cebrâil'im, sen ise Allah'ın Resûlüsün' dedi. Sonra bana: 'Oku!' dedi. Ben: 'Ne okuyayım?' dedim. Bunun üzerine beni üç defa sıktı, gücüm tükeninceye kadar. Sonra: 'Yaratan Rabbinin adıyla oku!' (Alak, 96/1) âyetini söyledi. Ben de okudum. Sonra Hatice'nin yanına dönerek dedim ki: 'Canımdan endişe ediyorum. Ona başımdan geçenleri anlattım. Hatice bana şöyle dedi: 'Müjde! Vallahi Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabalarını gözetirsin, daima

Daha sonra Resûlullah (s.a.s.) Hira Mağarası'nda inzivaya çekilmiştir. Hz. Cebrâil (a.s.)'in oraya gelişiyle ilk âyet, “*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*”⁶ nazil olmuştur. Hz. Cebrâil'in gelişi, Hz. Peygamberimiz'de (s.a.s.) çok büyük bir korku ve endişe doğurmuştur. Onun “*Beni örtün, beni örtün!*” demesi, vahyin ağırlığının olduğunu gösterir. Hz. Hatice, Resûlullah'ın yaşamış olduğu bu tecrübeyi dinlemiş ve Peygamber olduğunu tasdik etmiştir.⁷ Kendisini teskin etmiş ve onun erdemlerini hatırlatarak nübüvetini desteklemiştir. Varaka b. Nevfel ise bu olayın Hz. Musa'ya (a.s.) indirilen vahiylerle aynı kaynaktan olduğunu ve gelenin Namûs yani vahiy meleği olduğunu belirtmiştir.⁸

Vahyin başlangıcından bahseden rivayetleri aktaran İbnü'l-Esir, tabîî olan Yahya b. Ebî Kesir'e dayanarak ilk inenleri şöyle sıralar: “*Oku!*”⁹, “*Nûn. Kaleme ve yazdıklarına andolsun*”¹⁰, “*Ey örtüsüne bürünen!*”¹¹, “*Kuşluk vaktine ve karanlığı bastığında geceye andolsun.*”¹² Ri-

doğru söylersin, emaneti yerine getirirsin, zayıfların yükünü taşırsın, misafiri ağırlarsın ve hak yolunda insanlara yardım edersin. Sonra beni amcasının oğlu olan Varaka b. Nevfel'e götürdü. O Hristiyan olmuş, Tevrat ve İncil'den bilgisi olan bir kimseydi. Hatice dedi ki: ‘Kardeşinin oğlunu dinle! Varaka bana sordu, ben de olup biteni anlattım. Bunun üzerine dedi ki: ‘Bu, Musa'ya indirilen Namûs'tur. Keşke kavmin seni yurdundan çıkaracağı gün ben de hayatta olsam! Ben sordum: ‘Onlar beni gerçekten çıkaracaklar mı? O da şöyle cevap verdi: ‘Evet. Senin getirdiğin hakikati getiren herkese mutlaka düşmanlık edilmiştir. Eğer o güne yetişirsem, sana güçlü bir şekilde destek olacağım.” [İzzuddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 1/648] Bu konu hakkında bk. Muhammed b. İshâk, *Siretu İbn İshâk* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978), 1/121-122; Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîre* (Mısır: el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/237-238; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Kitâbü Bed'i'l-Vahy”, 1, 3,7; Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâs, trz.), “İman”, 253, 255; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2/301. Buhârî ve Müslim'de “dağdan atma arzusu” cümlesi yer almaz. Bu bölüm sahih olmayıp muteber hadis kaynaklarında sabit değildir.

6 el-Alak 96/1.

7 Hz. Hatice (r.anha) Resûlullah'a (s.a.s) vahiy getirenin kimliğini keşfetme konusunda ilginç bir yöntem izlediği rivayet edilmektedir. Yaptığı testin doğruluğunun sağlanmasına ilişkin bilgi İbnü'l-Esir'de şöyle geçmektedir: “Hz. Hâtice, Allah'ın Resûlü'ne (s.a.s.), Allah'ın onu nübüvvetle şereflendirdiğinde durumu kesinleştirmek için şöyle dedi: ‘Ey amcaoğlu, sana geldiğinde sana gelen bu arkadaşın (yani varlığın) hakkında bana haber verebilir misin?’ O da, ‘Evet’ dedi. Sonra Hz. Cebrâil geldi, o da bunu Hz. Hâtice'ye bildirdi. Hz. Hâtice dedi ki: ‘Kalk ve sol dizimin üzerine otur.’ Resûlullah kalktı ve onun üzerine oturdu. Hâtice sordu: ‘Onu görüyor musun?’ O, ‘Evet’ dedi. Hz. Hâtice, ‘Öyleyse yer değiştir, sağ dizimin üzerine otur’ dedi. Resûlullah onun üzerine oturdu. Hz. Hâtice tekrar sordu: ‘Onu görüyor musun?’ O, ‘Evet’ dedi. Bunun üzerine Hz. Hâtice başörtüsünü çıkararak omuzlarından aşağı bıraktı, Resûlullah da onun kucagında idi. Sonra sordu: ‘Onu görüyor musun?’ O, ‘Hayır’ dedi. Hz. Hâtice, ‘Ey amcaoğlu, sebat et ve müjdeyi al. Vallahi o bir melektir, şeytan değildir’ dedi.” (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/649)

8 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/648.

9 el-Alak 96/1.

10 el-Kalem 68/1.

11 el-Müddessir 74/1.

12 ed-Duhâ 93/1-2. (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/649; bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2/298; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân* (b.y.: Müessetü't-Risâle, 2000), 14/520).

vâyetlerde ilk inen âyetler hususunda farklı görüşler vardır. Bazı rivâyetlerde¹³ Alak 96/1, bazılarında ise Müddessir 74/1 ilk vahiy olarak belirtilir.¹⁴ İbnü'l-Esîr bu farklı görüşleri şöyle yorumlar: Alak sûresinin başı (ilk beş âyet) ilk nazil olan âyetlerdir; Müddessir sûresi ise tebliğ görevini içeren ilk vahiydir. Buna göre her iki rivâyet de aynı sürecin değişik aşamalarını göstermektedir. Böylece bu farklı rivâyetler, siyer ve tarih olaylarının âyetler üzerinden yorumlandığını göstermektedir.¹⁵

İbnü'l-Esîr'in ilk vahiy ve âyetlerin inişine dair anlatısında yer vermiş olduğu âyetlerin Tefsir ve Siyer açısından değerlendirilmesi:

a. *"Yaratan Rabbinin adıyla oku!"*¹⁶ Bu âyetle beraber inen ilk beş âyet, insanın yaratılış maddesine dikkat çekerek ilmin kaynağının kendilerini yaratan Allah olduğunu belirtir. Onun insana bilmediğini öğretmesi Hz. Adem'i meleklere karşı imtiyazlı bir konuma getiren büyük bir değer ve şereftir.¹⁷ Allah'ın kalemle yazı yazmayı öğretmesi Allah'tan büyük bir nimettir. O olmasaydı düzen kurulmaz, hayat da düzgün bir şekilde devam etmezdi.¹⁸ İlk gelen vahyin "oku" emri ile olması ve kalemle yazmanın öğretilmesinin vurgulanmasıyla devam etmesi, İslam'ın tefekkür ve bilgiye verdiği önemi ve bilginin kayd altına alınmasının hikmetini ortaya koyar. Allah'ın insana ilim öğretmesi insanlığa vermiş olduğu en büyük nimettir. Bu nimet sayesinde uygarlıklar kurulmuş, bilim ve teknoloji konusunda gelişmeler kaydedilmiştir.

Onun ümmi olması yani okuma-yazma bilmemesi, vahyin ilahî kökenini ve Kur'ân'ın tamamen Allah'tan geldiğini vurgular. Hz. Cebrail (a.s) ile karşılaştığı o ilk sahne nefsinde büyük bir etki yapmış ve insanlığın bir devrim yaşamasına sebep olmuştur. Yeni bir oluşumun ve dinin parametreleri ortaya konulmuştur. İşte bu âyetlerin indiği an, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) peygamberlikle görevlendirildiği ve Peygamberlik deneyiminin yaşandığı ilk andır.

13 İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, 1/123.

14 İbnü'l-Esîr, Yahya b. Ebî Kesîr'in şöyle dediğini nakleder: Ebû Seleme'ye, "Kur'ân'dan ilk inen nedir?" diye sordum. O: "'Ey örtüsüne bürünen!' (el-Müddessir, 74/1) ilk inendir" dedi. Ben: "Ama insanlar, 'Rabbinin adıyla oku!' (el-Alak, 96/1) derler" dedim. Ebû Seleme dedi ki: "Ben Câbir b. Abdullah'a sordum, o şöyle dedi: 'Ben sana sadece Resûlullah'ın (s.a.s.) bize anlattığını anlatırım: 'Hirâ'da itikâfa çekildim. İtikâfım bitince indim. Bir ses duydum. Sağıma baktım, bir şey göremedim. Soluma baktım, bir şey göremedim. Arkama, önüme baktım, bir şey göremedim. Başımı kaldırdım, bir de ne göreyim! O (melek), gökle yer arasında bir arş üzerinde oturuyor. Ondan korktum. Hatice'nin yanına geldim ve: 'Beni örtünüz, beni örtünüz! Üzerime su dökün!'" dedim. Onlar da yaptılar. Bunun üzerine 'Ey örtüsüne bürünen!' (el-Müddessir, 74/1) âyet indi." (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/649)

15 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/48-49.

16 El-Alak 96/1.

17 Ali Muhammed Salâbî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (İstanbul: Dâru'l-Esâle, 2022), 84.

18 Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, 14/519.

b. “Nûn. Kaleme ve yazdıklarına andolsun.”¹⁹

Allah'ın kalem üzerine yemin etmesi ona değer vermesindendir. Çünkü kalemin yaratılışı ve düzgün biçimde oluşu, büyük hikmete işaret eder. Ayrıca kalemde saymakla bitmeyecek kadar fayda ve yarar vardır.”²⁰ Bu âyet, ilmin ve yazının kutsal değerine dikkat çeker. Aynı zamanda vahyin korunmasında yazının belirleyici rolünü ortaya koyar. İlk inen âyetin ‘okuma’ emriyle başlaması ve bu âyetin ‘yazma’ya vurgu yapması, okuma ile yazma arasındaki derin ilişkiyi göstermesi bakımından son derece önemlidir. Okuma bilmeyen bir peygamberin ‘oku’ hitabıyla görevlendirilmesi ve yazının önemini bildiren bir âyetin ona indirilmesi, ümmi bir peygambere gelen ilahî mesajların büyük bir medeniyetin doğuşuna zemin hazırladığını göstermektedir. ‘Nûn’un mürekkep²¹, balık²² veya hurûfu mukattaa²³ manalarına geldiği söylenmiştir. Tüm bu anlamların -Nûn kelimesi hokka manasında kullanılırsa- okuma ve yazma ile bağlantıların oluşuna da işaret etmektedir.

Bu âyet ilk inen âyetlerden hemen sonra inmiş olup Hz. Peygamber’in (s.a.s.) peygamberlik misyonunu destekler. Bu yeminle başlayan âyetin cevabına bakıldığında “*Sen -Rabbinin nimeti sayesinde- mecnun değilsin*”²⁴ ifadesinin gelmesi, Kureyş müşriklerinin Resûlullah’a (s.a.s.) “şair, kâhin, sihirbaz, mecnun” gibi yakıştırmalarından sonra indiği anlaşılmaktadır. Başta Peygamber’in amcası olmasına rağmen Ebû Leheb, en sert muhaliflerden olmuş, sürekli eziyet etmiştir.²⁵ Âyet grubunda yer alan “*Şüphesiz sen büyük bir ahlak üzerindensin*”²⁶ cümlesi Hz. Hatice’nin

19 el-Kalem 68/1.

20 Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4 cilt. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 4/584.

21 “Said b. Cübeyr, Hasan ve Katâde şöyle demiştir: “‘Nûn’ mürekkep hokkasıdır. Katâde ayrıca şöyle dedi: Hokka ve kalem, Allah’ın kullarının geçimini düzene koymak için var kıldığı şeylerdir. Allah, yarattıklarının ne ile ıslah olacağını en iyi bilendir.” (Ebû'l-Leys Semerkandî, *Behrû'l-Ulûm* (y.y., tsz.), 3/480.

22 “Nûn ve kaleme’ ifadesi, ‘nûn’dan maksadın balık olduğu anlamına gelir. O balık, yerin en alt tabakasının altında bulunan bir denizdedir. Kalem ise nurdan bir kalemdir; gökle yer arasındaki mesafe kadar uzunluğu vardır ve Levh-i Mahfûz onunla yazılmıştır. ‘Ve onların yazdıklarına gelince’ ifadesi, meleklerin Âdemoğullarının amellerini yazmalarını ifade eder. Bu, Mekke kâfirleri olan Ebû Cehil b. Hişâm, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa ve diğerlerinin ‘Muhammed mecnundur’ demeleri üzerine nâzil olmuştur. Bunun üzerine Allah Teâlâ, balığa, kaleme ve meleklerin Âdemoğullarının amellerinden yazdıklarına yemin ederek şöyle buyurdu: ‘Rabbinin nimeti, yani O’nun rahmeti sayesinde, sen ey Muhammed, mecnun değilsin.’” (Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423/2002), 4/403.

23 Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te’vîli'l-Kur’ân*, 23/524.

24 el-Kalem 68/2.

25 Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih*, 1/668; Fahrüddîn er-Râzî. *Mefâtihu'l- Gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi et-Turâsi'l-A’râbi, 1420 h.), 30/696.

26 el-Kalem 68/4.

mağara dönüşünde Resûlullah'a söylemiş olduğu sözlerin yansıması olduğu izlenimini vermektedir.²⁷

c. “*Ey örtüsüne bürünen!*”²⁸

Âyet, tebliğ emrinin hem inziva, vahiy alma gibi ruhsal hazırlık hem de davet ve uyarı gibi fiilî mücadele yönlerini vurgular.

Bu âyet, peygamberliğin hem ilan hem de tebliğ safhasını başlatır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) endişe, korku ve tereddüt durumundan, davet ve risalet görevine geçişine işaret eder.

Hira mağarasında Hz. Cebrâil'in gelişi, Hz. Peygamberimiz'de (s.a.s.) büyük korku ve endişeye sebep olmuştu. Onun Hz. Hatice'ye “*Beni örtün, beni örtün!*” demesinin ardından²⁹ gelen vahiy, rahatın bırakılıp tebliğ vazifesinin başlandığını belirtmiştir. Artık cahiliyye karanlığında yatan insanların uyandırılmasının ve uyarılmasının zamanı gelmiştir.

Râzî'ye göre bu ifade, Allah'ın Hz. Peygamber'e elbisesine bürünüp istirahat çekilmeyi bırakmasını ve kendisine bahşedilen peygamberlik makamının gereğiyle meşgul olmasını emrettiğini ima etmektedir.³⁰ Beydâvî (v. 685/1286), Müddessir'den kastın, nübüvvet ve nefsanî kemâllerle örtünmüş olan kimse olabileceğini ya da bir bakıma Hira'ya sığınmış, orada gizlenen kimse gibi bulunmasından dolayı mecaz yoluyla örtünüp gizlenen anlamına gelebileceğini söylemektedir.³¹ Neseî (v. 710/1310) de Resûlullah'ın Kureyş kabilesinden duyduğu şeylerden üzüldüğünü, üzüntülü kişilerin yaptığı gibi tefekkür ederek elbisesine büründüğünü ifade etmektedir. Sanki kendisine “ey kafirlerin eziyetlerini defederek elbiseye bürünen kalk! uyarmakla meşgul ol” şeklinde emir aldığını belirtmektedir.³² Neseî üzerine şerh yazan Molla Musa Celâlî (1938-2021) ise bu uyarmanın umumî ve ihtisarı kapsaması açısından bir mefule müteallik olmadığını belirtmektedir.³³

Resûlullah bir kadife ile örtünmüş vaziyette iken fetret (vahyin keşildiği) dönemini şöyle anlatmıştır: “Yürürken gökten bir ses işittim. Başımı kaldırdım, Hira'da bana gelen meleğin, gökle yer arasında bir

27 Hz. Hatice Resullah'ın endişe duyduğunu söylemesi üzerine şu teskin edici sözleri sarfetmiştir: “Müjde! Vallahi Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabalarını gözetirsin, daima doğru söylersin, emaneti yerine getirirsin, zayıfların yükünü taşırsın, misafiri ağırlarsın ve hak yolunda insanlara yardım edersin.” (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/648)

28 el-Müddessir 74/1.

29 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/648.

30 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 30/697.

31 Abdullâh b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 5/ 259.

32 Abdullah en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/561.

33 Celâlî, Musa (Gecit). *Hâşiyetu Vâdihî'l-Mesâlik alâ Tefsîri'l-Medârik*. İstanbul: Dâru'r-Ravza, Neşriyat, 2019, 6/373.

kürsü üzerinde oturduğunu gördüm.' *Resulullah (s.a.s.) şöyle devam etti: 'O manzara karşısında dehşetten titredim ve hemen eve gidip, "Beni örtün, beni örtün" dedim. Onlar da beni örttüler.'* Bunun üzerine Allah Teâlâ şu âyetleri indirdi: *'Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar. Rabbini yücelt...'*"³⁴

d. *"Kuşluk vaktine ve karanlığı bastığında geceye andolsun."*³⁵

Bu âyetlerde Allah'ın, Peygamberini terk etmediği, vahyin devamlılığı ve ilahî desteğin sürekliliği ifade edilmiştir.

Bu âyetler vahyin fetret döneminde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) teselli ve moral vermiştir. Nesefî, âyetin cevabında gelen *"Rabbin seni terk etmedi ve buğz etmedi"*³⁶ ifadesinde yer alan *وَدَّعَكَ* fiilinin mübalağa sığasında olduğunu belirtip Rabbinin uzun süre kendisini terk etmediğini ve devamlı yanında bulunduğunu söyleyerek bu sûrenin sebep-i nuzulünü de şöyle zikretmektedir: "Rivayet edilir ki vahiy, Resulullah'tan (s.a.s.) birkaç gün gecikti. Müşrikler de 'Muhammed'i Rabbi terk etti ve ona buğzetti' dediler. Bunun üzerine bu âyet indi."³⁷

Sonuç olarak İbnü'l-Esîr'in naklettiği rivâyetler, tefsir-siyer ilişkisinin somut bir örneğini gösterir. Vahyin ilk inen Alak sûresinin ilk beş âyeti Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bireysel hazırlık sürecini, Müddessir sûresinin başı ise tebliğ dönemini başlatmıştır. Bundan dolayı rivâyetlerdeki farklılık bir çelişki değildir. Bilakis risaletin aşamalarını gösteren tamamlayıcı bilgilerdir. Bu farklı rivâyetler, siyer olaylarının Kur'ân âyetleri üzerinden yorumlandığını göstermektedir. Ayrıca Hz. Hatice ve Varaka'nın yaptıkları şahitlik, peygamberliğin ahlâkî temellerini ve önceki vahiylerle sürekliliğini belirtmektedir.

2. MİRÂÇ VE KUR'ÂN ÂYETLERİ

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*'inde İsra ve Mirâç olayını detaylı şekilde sahih senetlerle aktarır. Olayın gerçekleştiği zaman ve mekân, Hz. Peygamber'in Burak isimli bir binite bindirilip Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya götürülmesi, peygamberlerle bir araya gelip onlara imamlık yapması, semavata yükselmesi, Hz. Cebrail'in belli bir sınırdan kalıp ilerlememesi, Sidretü'l-Müntehâ'ya ulaşması ve elli vakit namazın beş vakit olarak indirilmesi gibi rivâyetler geniş şekilde anlatılır. Resûlullah'ın (s.a.s.) Mirâç dönüşünden sonra Mekke müşrikleri bu mucizeyi inkâr etmiş, imanı zayıf bazı kişiler dinden dönmüştür. Buna karşılık Hz. Ebû Bekir bu olayı tereddüt etmeden tasdik etmiş ve "Siddîk" unvanını

34 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/7; Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, 30/696.

35 ed-Duhâ 93/1-2.

36 ed-Duhâ 93/3.

37 Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, 3/653.

almıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ayrıca müşriklerin sorması üzerine Beytül-Makdis'i tasvir etmiş ve yolda gördüğü kervanlara ilişkin verdiği bilgilerle doğruluğunu ispatlamıştır.³⁸

İbnü'l-Esîr kendi tarihinde İsrâ ve Miraç olayıyla ilgili verdiği bilgilerde üç âyet zikretmektedir.

1. Resûlullah'ın Kudüs'te Peygamberlerin önünde namaz kılarken onlarla bir arada iken (Zuhruf, 43/45)
2. Hz. Cebrail'in Sıdretü'l-Munteha'da iken (Sâffât, 37/164).
3. Kutsal dönüşünden sonra olayı müşriklere anlatırken (Sâffât 37/15).

İbnü'l-Esîr'in Mirac'a dair anlatısında yer vermiş olduğu âyetlerin Tefsir ve Siyer açısından değerlendirilmesi:

a. *"Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor: Biz, Rahman'ın dışında ibadet edilen ilahlar kıldık mı hiç?"*³⁹

Resûlullah Mescid-i Aksa'ya girdiğinde etrafında peygamberleri görmüştü. Hz. Cebrail (a.s) onların kendisinden önce gönderilen peygamberlerin ruhları olduğunu söylemişti. Onlar, Resûlullah'a (s.a.s.) selam vermişlerdir. Hz. Cebrâil bunların onun peygamber kardeşleri olduğunu belirtmiştir. Hz. Cebrâil "Kureyş, Allah'a ortak koştüğünü iddia ediyor; Hristiyanlar da Allah'ın bir evladı olduğunu söylüyor. Sen bu peygamberlere sor ki: Rahmân'ın dışında ibadet edilen ilahlar kıldık mı hiç?" dedi. İşte Yüce Allah'ın şu sözü buna işaret eder: {وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ} *"Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor: Biz, Rahman'dan başka ibadet edecek tanrılar kılmış mıyız?"*⁴⁰ Resûlullah onlara bunu sorması üzerine onlar Allah'ın birliğini ikrar etmiş⁴¹, sonra Hz. Cebrâil onları toplamış, Resûlullah'ı öne geçirmiş ve onlara iki rekât namaz kıldırmıştır. İbnü'l-Esîr bu âyeti ve rivayeti bu gece bağlamında zikretmektedir.⁴²

38 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/651-653.

39 ez-Zuhruf 43/45.

40 ez-Zuhruf 43/45.

41 İbn Abbas'tan gelen rivayete göre Peygamberlerin Resûlullah'a verdikleri cevap şöyle olmuştur: "Ey Muhammed! Biz şahitlik ederiz ki hepimiz aynı davetle gönderildik: 'Allah'tan başka ilâh yoktur.' O'ndan başka taptıkları şeylerin hepsi batıldır. Sen, peygamberlerin sonuncusun ve gönderilmişlerin efendisisin. Bu gerçek, bize seni bize imam (önder) kılmasıyla apaçık belli olmuştur. Kıyamet gününe kadar senden sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir, yalnız Meryem oğlu İsa bundan müstesnadır; çünkü o, senin izinden gitmekle emrolunmuştur." (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 16/95.

42 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/651. Resûlullah'ın Miraç'ta Peygamberlerin önünde namaz kıldırması ve soru sormasına ilişkin bkz. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/612; İbrâhim Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu* (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988), 4/413, Ebü'l-Leys Semerkandî, *Behrül-Ulûm* (y.y., tsz.), 2/259; Ebû Abdillâh İbn Zemnîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz* (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 4/187; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/254; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16/95; 37/635)

Müfessirler bu âyetin, tevhidin bütün peygamberlerin ortak çağrısı olduğuna delalet ettiğini vurgular. İbnü'l-Esîr'in aktardığı sahne, âyetin bu evrensel mesajını siyer üzerinden somutlaştırır.

Resûlullah'ın Miraç gecesinde Kudüs'te diğer peygamberlerle bir araya gelmesi ve onlara imam olması, zikredilen âyetin pratik bir tezahürü olarak görülür. Böylece O, Allah'ın birliğini ikrar eden peygamberlerle aynı davada olduğunu göstererek miracı inkâr eden müşriklerin şirk iddialarına yönelik ilahî destek kazanmıştır.

b. “Bizden her birinin muhakkak bilinen bir makamı vardır.”⁴³

Tefsirlerde bu âyet, meleklerin Allah'a ibadet ettikleri belli bir makamda bulunduklarını, sınırlı bir görev ve mevki/derece sahibi olduklarını, hiçbirinin kendi sınırını aşamayacağını belirtir.⁴⁴ İbnü'l-Esîr, aktardığı rivâyeti ve yaptığı bu tefsiri Miraç sahnesiyle destekler.

Hız. Cebrâil'in Sidretü'l-Müntehâ'da durmak zorunda kalması, âyetin somut bir yansımasıdır. O sınırdan ileriye yalnızca Resûlullah geçebilmiştir.⁴⁵ Böylece onun Allah katındaki yüksek konumu ortaya çıkmıştır. Müşriklerin istihzaları, çok sevdiği eşi Hız. Hatice'nin ve kendisini himaye eden amcası Ebû Talib'in vefatları Resûlullah'ı derinden üzmüştür. Miraç'ta gördüğü iltifatlar, olaylar ve Allah katındaki konumu birer teselli vesilesi olmuştur.

c. “Bu ancak açık bir büyüdür, derler.”⁴⁶

Müfessirler yukarıdaki âyeti, inkârcıların mucizelere karşı tipik tavrını göstermek için zikreder. İbnü'l-Esîr'in anlatısında müşriklerin Miraç'a tepkisi, âyetin anlamını birebir teyit eder. Hız. Peygamber'in Miraç dönüşünden sonra olayı anlatmasına⁴⁷ Mekke müşriklerinin “sihir” diyerek karşı çıkmaları, âyetin tarihsel bir örneği gibidir.

43 es-Sâffât 37/164.

44 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud Beğâvî, *Meâlimetü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdur-Razzâk el-Mehdî, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 7/63; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/64; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 26/362; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 3/139.

45 Resulullah'ın Hız. Cebrail ile Miraçta yaptığı yolculukta “Hız. Cebrâil dedi ki: ‘İleri geç, ey Muhammed! (s.a.s.)’ Ben de ilerledim, Cebrâil de benimle birlikte perdeye (ilâhî hicaba) kadar geldi. Orada bir melek beni aldı, Cebrâil ise geri kaldı. Ben ona: ‘Nereye gidiyorsun (neden benimle gelmiyorsun)?’ diye sordum. O da şöyle dedi: ‘Bizden her birinin belirli bir makamı vardır.’ (es-Sâffât, 37/164) İşte burası mahlûkatın (yaratılmışların) ulaşabileceği son sınırdır.” (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târik*, 1/653)

46 es-Sâffât 37/15.

47 İbnü'l-Esîr, Resûlullah'ın Miraç dönüşünden sonra yaşadıklarını anlatmasından sonra müşriklerin sözlerini şöyle aktarmaktadır: “Şöyle dediler: ‘O hâlde bize Mescid-i Aksâ'yı tarif et.’ (Peygamber Efendimiz buyurdu:) ‘Onu tarif etmeye başladım; fakat (bazı ayrıntılarda) kararsız kaldım. Bunun üzerine Mescid (Aksâ) bana gözümün önüne getirildi. Ben de onu görerek tarif etmeye başladım. Sonra dediler ki: ‘Bize kervanlarımızdan haber ver.’ Ben de şöyle dedim: ‘Ben filan kabileye ait bir kervanın yanından Ravhâ denilen yerde geçtim; bir develerini kaybetmişlerdi, onu arıyorlardı. Ben orada bir kaptan su içtim. Onlara bunu sorun. Sonra filan ve filan kabilelerin kervanlarının

Sonuç olarak şunu demek mümkündür: İsrâ ve Miraç olayı, tefsir ve siyer bütünlüğü içinde âyetlerle desteklenerek tarihsel bir olay olmaktan çıkar, ilahî gerçeği pekiştiren bir mucizeye dönüşür.

Zuhurf, 43/45, Resûlullah'ın tevhid düşüncesindeki yerini;

Sâffât, 37/164, onun Hz. Cebrâil dâhil olmak üzere tüm mahlûkatı aşan konum ve makamını;

Sâffât 37/15 ise, mucize karşısında inkârcıların, özellikle Resûlullah'ın Miraç dönüşünde anlattıklarını inkâr eden müşriklerin tavırlarını ortaya koyar. Böylece Kur'ân âyetleri, Miraç'ın hem nübüvvetin teyidi hem de tevhit inancının teyit edilmesi açısından temel dayanakları oluşturur.

3. İLK TEBLİĞ EMRİ VE AKRABALARIN UYARILMASI

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*"inde Resûlullah'ın (s.a.s.) gizli davet aşamasından sonra gelen "açıktan davet" emrini ve bu süreçte yaşananları geniş biçimde aktarır.

"*En yakın akrabayı uyar*"⁴⁸ âyetinin nüzulüyle Hz. Peygamber (s.a.s.) önce Safâ tepesinde akrabalarını toplar, onları uyarır. Ebû Leheb'in tepkisi üzerine Mesed (Tebbet) sûresi iner.⁴⁹ Ardından en yakın akaraba kapsamında yapılan davet toplantılarında Ebû Tâlib himaye sözü verir. Ebû Leheb muhalefet eder. Hz. Ali'nin desteği ise dikkat çeker.⁵⁰ Bu süreçte müşrikler, Hz. Peygamber'in ilahlarını kötülemesini

yanından geçtim; Zî Mar denilen yerde bir deve üzerinde bir yolcu ve diğeri oturmuş hâlde gördüm. Develerinden biri benden ürktü; biri düşüp elini kırdı. Onlara da bunu sorun. Yine sizin kervanınızın yanından Ten'im mevkiinde geçtim; önlerinde açık renkli (boz) bir deve vardı, üzerinde iki dikilmiş hurç (çuval) bulunuyordu. O kervan güneş doğarken size ulaşacaktır.' (Bu haber üzerine) onu yalanlamak için dışarı çıktılar, dağın geçidine oturup güneşin doğuşunu seyretmeye başladılar Derken biri, 'İşte güneş doğdu!' dedi. Bir diğeri de, 'Vallahi, işte kervan da geldi! Önde tıpkı söylediği gibi açık renkli bir deve var!' dedi. Ama (bütün bu açık delillere rağmen) başarıya ulaşamadılar (hidayete ermediler) ve şöyle dediler: 'Bu apaçık bir sihirdir!'" (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1/654)

48 eş-Şuarâ 26/214.

49 İbn Abbâs şöyle demektedir: "*En yakın akrabayı uyar*" (eş-Şuarâ 26/214) ayeti nâzil olduğunda, Allah Resûlü (s.a.s.) dışarı çıktı, Safâ tepesine çıktı ve yüksek sesle '*Yâ Sabâhâh!*' diye seslendi. Bunun üzerine insanlar onun için toplandılar. Şöyle dedi: '*Ey falan oğulları! Ey falan oğulları! Ey Abdülmuttâlib oğulları! Ey Abdümenâfoğulları!*' Hepsini toplandı. Sonra dedi ki: '*Şunu bir düşünün, size dağın eteğinde düşman süvarilerinin çıktığını haber versem, bana inanır mıydınız?*' Dediler ki: 'Evet, çünkü biz senden hiç yalan görmedik.' Bunun üzerine dedi ki: '*Öyleyse ben, sizin önünüzdeki şiddetli azap konusunda sizi uyaran bir uyarıcıyım.*' Ebû Leheb dedi ki: 'Yazıklar olsun sana! Bizi sadece bunun için mi topladın?' Sonra kalkıp gitti. Bunun üzerine "*Ebû Leheb'in elleri kurusun!*" (et-Tebbet 111/1) sûresi nazil oldu." (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1/659; krş. Semerkandî, *Behrû'l-Ulûm*, 2/570)

50 Ali b. Ebî Tâlib dedi ki: "*En yakın akrabayı uyar*" (eş-Şuarâ 26/214) ayeti nazil olduğunda, Resûlullah (s.a.s.) beni çağırdı ve dedi ki: '*Ey Ali, Allah bana en yakın akrabamı uyarmanı emretti. Bu bana ağır geldi, biliyordum ki onları bununla karşılayınca hoşlanmadığım şeylerle karşılaşacağım. Bu yüzden sustum. Sonra Cebrâil bana geldi ve dedi ki: Ey Muhammed, eğer sana emredilene yapmazsan Rabbin seni azaplandırır. Bunun üzerine bize bir ölçek yemek hazırla, üzerine bir koyun*

asla kabul etmeyip onu durdurmaya çalışırlar. Kureyş'in teklifleri (genç birini vermeleri, Resûlullah'ın susturulması talepleri, sonunda sadece "Lâ ilâhe illallah" çağrısının reddi) bu gerginliği artırır.⁵¹

budu koy, bize bir kap süt doldur. Ben de Abdülmuttalib oğullarını toplayıp onlara söyleyeyim, bana emredileni tebliğ edeyim.' Ben de dediğini yaptım. Onlar kırk kişiydi, bir fazla ya da eksik. Aralarında amcaları Ebû Tâlib, Hamza, Abbâs ve Ebû Leheb de vardı. Onlar toplanınca Resûlullah (s.a.s.) hazırladığım yemeği getirmemi istedi. Yemeği önlerine koyunca Resûlullah (s.a.s.) bir et parçası kopardı, dişleriyle ayırdı, tabağın etrafına koydu, sonra dedi ki: *'Allah'ın adıyla başlayım.'* Onlar doyuncaya kadar yediler, ellerinin izinden başka bir şey görünmedi. Allah'a yemin ederim ki, onlardan biri tek başına o kadarını yiyebilirdi! Sonra dedi: *'Onlara içecek ver.'* Ben de süt kabını getirdim, hepsi doyana kadar içtiler. Allah'a yemin ederim ki, onlardan biri tek başına o kadarını içebilirdi! Resûlullah (s.a.s.) onlara konuşmak isteyince, Ebû Leheb söz alarak dedi ki: *'Sizi arkadaşınız büyülemiş.'* Bunun üzerine dağıldılar ve Resûlullah (s.a.s.) konuşmadı. O bana dedi ki: *'Yarın ey Ali, bugün duyduğun gibi bu adam beni konuşmaktan alıkoydu. Onlar da dağılmadan konuşamadım. Yarın yine bizim için yemek hazırla, onları yine topl.' Ben de yaptım. Onlar yine yediler, içtiler, doyunca Resûlullah (s.a.s.) konuştu: 'Ey Abdülmuttalib oğulları! Vallahi ben Araplar arasında kavmine benden daha hayırlı bir şey getiren genç bilmiyorum. Ben size hem dünya hem ahiret hayrını getirdim. Allah bana sizi kendisine çağırmanı emretti. Öyleyse hanginiz bu işte bana yardımcı olur da kardeşim, vasım ve sizlere halifem olur?' Hepsisi geri durdu. Ben, onların en küçüğü, gözleri en çapaklısı, karnı en büyük, bacakları en incesi olarak dedim ki: 'Ey Allah'ın Resûlü! Ben senin yardımcın olurum.' Bunun üzerine boynumu tuttu ve dedi ki: 'İşte bu, kardeşim, vasım ve sizlere halifemdir. Ona kulak verin, itaat edin.' Bunun üzerine kalkıp güldüler ve Ebû Tâlib'e dediler ki: 'Artık sana oğluna itaat etmeni emretti!'" (İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târih, 1/660-661)*

- 51 "Amcası Ebû Tâlib onu koruyor, himaye ediyordu. Allah Resûlü (s.a.s.) de Allah'ın emri üzere yoluna devam etti, hiçbir şey onu engellemiyordu. Kureyş, onun (s.a.s.) hoşlarına gitmeyen şeyleri terk etmediğini, Ebû Tâlib'in de onu koruyup teslim etmediğini görünce, ileri gelenlerinden bazıları Ebû Tâlib'e geldiler: Utbe ve Şeybe b. Rebîa, Ebû'l-Buhturî b. Hişâm, Esved b. el-Muttalib, Velid b. Muğîre, Ebû Cehil b. Hişâm, Âs b. Vâil, Nübeyh ve Munebbih b. el-Haccâc ve başkaları. Ona dediler ki: 'Ey Ebû Tâlib! Kardeşinin oğlu ilahlarımıza sövdü, dinimizi ayıpladı, akıllarımızı küçümsedi, atalarımızı sapıklıkla suçladı. Ya onu bizden alıkoyarsın ya da bizimle onun arasını açarsın. Çünkü sen de onun muhalefesinde bizimle aynı durumdasın.' Ebû Tâlib onlara güzel söz söyledi, yumuşak bir cevap verdi. Onlar da dağıldılar. Resûlullah (s.a.s.) yoluna devam etti. Sonra araları iyice açıldı. Kureyş, Resûlullah (s.a.s.) hakkında çok konuştu, birbirlerini onun aleyhine kışkırttılar. Tekrar Ebû Tâlib'e geldiler ve dediler ki: 'Ey Ebû Tâlib! Senin yaşın ve şerefın var. Biz senden kardeşinin oğlunu engellemeni istedik, yapmadın. Vallahi biz, ilahlarımıza sövmesine, atalarımıza dil uzatmasına, akıllarımızı küçümsemesine sabredebeyiz. Onu bizden alkoymazsan, onunla bizim aramızda savaş olacak. Bir taraf yok olana kadar bu iş bitmeyecek.' Bu durum, Ebû Tâlib'e kavminden ayrılık ve düşmanlık olarak çok ağır geldi. Resûlullah'ın (s.a.s.) İslam'ını ve onu yalnız bırakmayı da nefesine yediremedi. Bunun üzerine Allah Resûlü'nü (s.a.s.) çağırdı ve Kureyş'in sözlerini ona bildirdi, dedi ki: 'Kendine de bana da acı. Bana gücümün yetmeyeceği bir yük yükleme.' Resûlullah (s.a.s.) bunun üzerine amcasının artık kendisinden desteğini çektiğini, onu yalnız bıraktığını sandı ve şöyle dedi: *'Ey amcacığım! Vallahi güneşi sağ elime, ayı sol elime verseler, bu davadan vazgeçmem...'*" (İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târih, 1/661) Bu olaydan sonra Resûlullah (s.a.s.) ağlayıp giderken amcası Ebû Tâlib "Git ey kardeşimin oğlu! Ne istiyorsan söyle! Vallahi, seni hiçbir şeye asla teslim etmeyeceğim" diye seslendi. Kureyş, Ebû Tâlib'in Resûlullah'ı (s.a.s.) yalnız bırakmayacağını ve hatta onların düşmanlığına karşı onu koruyacağını anladıklarında, Kureyş'in genci ve en yakışıklısı olan Umâre b. Velid'i getirip yerine Resûlullah'ı kendilerine teslim etmelerini önerdiler. Böylece Ebû Tâlib'in bu gençten faydalanmalarını, kardeşinin oğlunu da akıllarını küçümsemediği ve dinlerine muhalefet edip birliklerini bozduğu gerekçesiyle öldürmelerini istediler. Ebû Tâlib bu teklifin kötü bir teklif olduğunu belirtip "Bana oğlunuzu veriyorsunuz ki ben onu sizin için besleyeyim; sonra size oğlumu teslim edeyim, siz de onu öldürsünüz! Vallahi bu asla olmayacaktır!" diye cevap verdi. Bunun üzerine tartışmalar alevlendi. Kureyşliler birbirine çephe aldı. Müslüman sahâbîlere işkence etmeye, onları dinlerinden döndürmeye başladılar. Allah, Resûlullah'ı Ebû Tâlib sayesinde korudu. Ebû Tâlib, Benî Hâşim'i topladı, onlara

Bu olayların sonunda, müşriklerin direnişini ve Ebû Tâlib'in iman etmeyişini açıklayan âyetler nazil olur.⁵²

İlk tebliğ emri ve akrabaların uyarılması hakkında inen âyetlerin Tefsir ve Siyer açısından değerlendirilmesi:

a. "En yakın akrabalarını uyar"⁵³

Müfessirler, tebliğin merkezinin aile ve yakın çevre olduğunu ifade ederler. Davetin bu yakın çevrede başlanıp iman üzerine sabit kalması ve kök salması gerektiğini belirtirler. Çünkü yakın aile davetin kabulü ve desteği açısından çok önemlidir.⁵⁴ İbnü'l-Esîr ise âyeti tarihsel olayla iç içe aktararak "âyet-siyer bütünlüğü" kurar. Bu âyet, davetin gizlilikten açıklığa geçişini işaret eder. Resûlullah'ın (s.a.s.) Safâ tepesinde yakın akrabalarına yaptığı çağrı doğrudan bu emrin uygulanmasıdır.

b. "Ebû Leheb'in elleri kurusun"⁵⁵

Müfessirler, bu sûresinin Peygamber efendimizin daveti sonrasında Ebû Leheb'in Safâ'daki tepkisi üzerine onun düşmanlığına doğrudan cevap niteliğinde nazil olduğunu belirtirler.⁵⁶

Tebbet sûresi, peygamberin en yakınlarından gelen muhalefetin bile davetin önünde engel olamayacağını, göstereceği tüm gayretlerin boşa

Resûlullah'ı (s.a.s.) korumalarını teklif etti. Ebû Leheb dışında onlar bu çağrıya icabet ettiler ve onun yanında toplandılar. Kureys, Ebû Tâlib ölüm döşeginde iken yeniden ona geldi ve dediler ki: "Sen bizim büyüğümüz ve efendimizsin, bizimle kardeşinin oğlu arasında adaletli ol. Ona emret ki putlarımıza sövmeyi bıraksın; biz de onu ve ilâhını kendi hâline bırakalım." Ebû Tâlib, Resûlullah'a haber gönderdi. O yanına girince, Ebû Tâlib dedi ki: "İşte kavminin ileri gelenleri, senden putlarına sövmeyi bırakmanı istiyorlar. Onlar da seni ve ilâhını bırakacaklar." Resûlullah (s.a.s.) buyurdu ki: "Ey amcacığım! Onları kendileri için bundan daha hayırlı bir şeye çağırma-yacak mıyım? Öyle bir kelime ki, onu söyleseler Arap onlara boyun eğser, Acem'in boyunlarını da yönetirler." Ebû Cehil dedi ki: "O nedir? Baban hakkı için, onu sana vereceğiz; hem de on katını!" Resûlullah buyurdu: "Deyin ki: Lâ ilâhe illallah." Bunun üzerine tiksiniş geri döndüler, dağıldılar ve dediler ki: "Başkasını iste!" Resûlullah buyurdu: "Vallahi, bana güneşi getirip avucuma koysaydınız bile, ben sizden bundan başkasını istemezdim." Bunun üzerine öfkelenmişler, kızgın bir şekilde yanından kalkıp gittiler ve dediler ki: "Vallahi, seni de, bu işe seni emreden ilâhını da ayıplayacağız!" Bunun üzerine şu ayet nazil oldu: "İleri gelenler kalkıp gittiler: "Yürüyün, ilâhlarınıza karşı sabredin!" (es-Sâd, 38/6), "Bu, yalnızca bir uydurmadır" (es-Sâd, 38/7) ayetine kadar. Resûlullah (s.a.s.) sonra amcasına yönelerek dedi ki: "Ey amcacığım! Bir kelime söyle ki, kıyamet günü onunla senin lehine şahitlik edeyim." Ebû Tâlib dedi ki: "Eğer Arapların sizi ayıplaması ve 'ölümden korktu, onun için bunu söyledi' demeleri olmasaydı, sana onu söylerdim. Fakat ben atalarımın dini üzereyim." Bunun üzerine şu ayet nazil oldu: "Şüphesiz, sen sevdiğini hıdayete erdiremezsin" (el-Kasas, 28/56). (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/661-662)

52 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/658-662.

53 eş-Şuarâ, 26/214.

54 Semerkandî, *Behrû'l-Ulûm*, 2/570; Muhammed et-Tâhîr İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenzîr* (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 19/201.

55 et-Tebbet 111/1.

56 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/659; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/676; Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân* (Beyrût: Dâru l-Hyâi't-Turâs, 2002), 10/373; Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 6/298; Celâleddîn es-Suyûtî, *Durru'l-Mensûr fi Tefsîr bi'l-Me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, tsz.), 8/666.

çıkacağını ve ilahî adaletin işlediğini vurgular. Mevdûdî (1903-1979) “*Elleri kurusun*” ifadesinin anlamının, bir şahsın başarmak için her şeyi ni ortaya döktüğü maksadını gerçekleştirmede başarısız kalması olduğunu belirtir. Nitekim, Ebû Leheb, Resûlullah’ı yenebilmek için her şeyini ortaya dökmüştü. Tebbet sûresinin inişinden 7-8 yıl sonra Bedir Savaşı’nda, Ebû Leheb gibi İslam düşmanlarından ileri gelen reislerin çoğu öldürülmüştü. Bu haber kendisine ulaşınca üzüntüden yedi gün sonra ölmüştü. Çiçek hastalığına benzer bir hastalıkla öldüğü için yakınları bile hastalığının bulaşıcı olmasından çekindikleri için yanaşamamışlardır. Oğulları kınanınca bazı Zencillere para vererek babalarını ücretle gömmüşlerdir. Üstelik iki oğlu Müslüman olmuştur.⁵⁷ Bu olay İslam karşısında direniş gösteren ve karşı çıkan insanların çabalarının beyhude olacağına işaret eder. Ortaya döktüğü serveti, çok sevdiği eşi ve çocukları bile kendisine hiçbir yarar sağlamayacaktır.

c. “*İleri gelenler kalkıp gittiler. ‘Yürüyün, ilâhlarınıza karşı sabredin! Kesinlikle sizden beklenen budur... Bu yalnızca bir uydurmadır’*”⁵⁸

Bu âyetler, müşriklerin gerçeği “uydurma” sayma reflekslerini ortaya çıkarır. Kureyş eşrafının Resûlullah’ın “*Lâ ilâhe illallah*” çağrısını reddetmesini, kendi dinlerinde ve putlarına ibadet etmede ısrarlarını anlatır. Siyerdeki bu sahne, âyetin nüzul ortamını gözler önüne serer.

Resûlullah yakın akrabalarını tevhit inancına “*Lâ ilâhe illallah, deyin*” şeklinde davet edip uyarırken bunun üzerine onlar tiksiniş geri dönüp dağıldılar. Resûlullah’tan bundan başka bir şey teklif etmesini istediler. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: “*Vallahi, bana güneşi getirip avucuma koysaydınız bile, ben sizden bundan başkasını istemezdim.*” Bu söz üzerine öfkelenildiler. Kızgın bir şekilde yanından kalkıp gittiler. Ardından “Vallahi, seni de, bu işe seni emreden ilâhını da ayıplayacağız!” demeleri üzerine yukarıdaki âyet nazil oldu.⁵⁹

Müşriklere göre Hz. Muhammed’in (s.a.s.) amacı onların üzerinde bir hâkimiyet kurmaktır. Yahut Onun tevhid adına ileri sürdüğü şey, Araplar ve Acemler üzerinde bir reislik ve üstünlük iddiası olup herkesin arzulayabileceği türden bir hedefmiş gibi göstermektir. Ya da dinlerini onlardan alıp ellerinden çıkarmayı istemektedir.⁶⁰

Bu âyet yakın akraba daveti sonrasında tevhit inancına karşı refleks hareketinde bulunan müşriklerin ruh halini yansıtmaktadır. Eziklik,

57 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, trz.), 7/297.

58 es-Sâd 38/6-7.

59 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/662. Bk. İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Riyâd: Dâru't-Tayyibe, 1999), 7/54.

60 Muhammed Senâullah Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî* (Pakistan: Mektebetü'r-Raşidiyye, 1412/1992), 8/156.

mal, mevki ve yönetim kaybetme endişesi gibi hususların insan psikolojisi üzerinde etkisini göstermektedir. Yeni bir oluşuma adapte olmanın zorluğu ve bu oluşumu sağlayan ekibin başarıya ulaşmasında heyecanı kaybetmemeye hedefi belli olmaktadır.

d. “*Şüphesiz, sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin*”⁶¹

Bu âyet, tebliğde akıbetin değil, verilen görevin önemli olduğunu gösterir. Aynı şekilde Peygamberlerin görevinin davet, hidâyetin ise Allah’a ait olduğu gerçeği ortaya koyar. Resûlullah’ı asabiyet bağlamında destekleyen amcası Ebû Tâlib’in iman etmeyişi üzerine nazil olmuştur. Bu, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bütün gayretine rağmen, hidâyetin sadece Allah’ın elinde olduğunu bildirir.

Görüldüğü üzere ilk davet sürecinde gelişen olaylara paralel olarak âyetler inmiştir. Böylece siyer ile ilgili olaylar anlatılırken bu olayların doğruluğuna da tanıklık eden Kur’ân âyetleri de zikredilmiştir. İbnü’l-Esîr’in aktarımı, Kur’ân âyetlerinin nüzul ortamıyla iç içe geçtiğini gösterir. Âyetler, sadece teolojik mesajlar değil, aynı zamanda siyerin tarihsel olaylarına doğrudan cevaplar ve yorumlar üretir.

Kısaca, Şuarâ 26/214 davetin yönünü, Tebbet sûresi peygamber karşıtlığını, Sâd 8/6-7 ileri gelen müşriklerin dinlerine karşı direnç ve propagandasını ve Kasas 28/56 ise hidâyetin ilahî oluşunu pekiştirir.

Böylece siyer, âyetlerin canlı bağlamını; âyetler ise siyerin ilahî anlamını ortaya koyar.

4. MÜSTAZAF MÜSLÜMANLARIN İŞKENCE GÖRMESİ

İbnü’l-Esîr, İslam’ın ilk yıllarında müşriklerin özellikle kabile desteği olmayan, himayesiz ve müstazaf Müslümanlara ağır işkenceler yaptığını geniş bir şekilde aktarır. Bilâl-i Habeşî kızgın taşların üzerine yatırılmış, göğsüne ağır kayalar konmuş ancak o “Ahad! Ahad!” diyerek imanında direnmiştir. Onu Hz. Ebû Bekir satın alıp özgürlüğüne kavuşturmuştur. Ammâr b. Yâsir, babası Yâsir ve annesi Sümeyye’ye çok ağır işkenceler yapılmıştır. Yâsir işkence altında katledilmiş, Sümeyye ise Ebû Cehil tarafından şehid edilmiştir. Böylece İslam’ın ilk şehitlik müessesesi oluşmuştur. Ammâr ise müşriklerin zorlamasıyla sadece diliyle inkâr sözleri kullanmasına rağmen, kalbi imanla dolu kalmıştır. Bu olay üzerine Nahl 16/106 âyeti nazil olmuştur.⁶²

Mustazaf Müslümanların işkence görmesi ile ilgili inen âyetin Tefsir ve Siyer açısından değerlendirilmesi:

⁶¹ el-Kasas 28/56.

⁶² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, 1/663-664.

*“Kalbi imanla dolu olduğu hâlde inkâra zorlanan hariç...”*⁶³

Müfessirler bu âyeti, “ikrah (zorla yaptırma)” durumunda dil ile inkâr ifadesinin kişiyi dinden çıkarmayacağını söylemişlerdir. Bu konuda asıl ölçünün kalpteki itm’ınan/iman huzuru olduğuna delil kabul etmişlerdir. Bu durumu ruhsat bağlamında değerlendirmişlerdir.⁶⁴

İbnü'l-Esir de bu âyeti, müstazafların sabırla çektikleri işkenceleri bir tür “siyerî tefsir” olarak değerlendirip ilahî açıdan yorumlamıştır. Ona göre âyet, Ammâr’ın yaşadığı şahsi tecrübeyi ve tüm müstazafların gördüğü işkenceyi Kur’ân’ın evrensel mesajıyla ilişkilendirmektedir.

Âyet, müstazaf Müslümanların yaşadığı travmaya karşı başa çıkmayı öğretmiş ve onları teselli etmiştir. Resûlullah’ın (s.a.s.) Ammâr’a yönelik *“Kalbin nasıl?”* sorusu, iman-kalp ilişkisinin siyer açısından en önemli örneklerinden biri olmuştur. Ammâr’ın yaşadığı işkence içinde söylediği sözler üzerine nazil olmuştur.⁶⁵ Bu olay, iman özgürlüğü için verilen bedelleri ve sahabenin yaşadığı imtihanı yansıtır.

Sonuç olarak şunları diyebiliriz: Siyer olayları, Kur’ân’ın hükümlerine bir arka plan sunar. Sümeyye’nin şehadeti ve Bilâl’in sabrı “iman uğruna bedel ödeme”nin örnekleri olmuştur. Ammâr’ın durumu ise “ikrah altında inkârın hükmü”nün örneğini belirtmiştir.

Böylece Kur’ân âyeti, tarihsel olayı açıklamıştır. Siyer ise âyetin nüzuî bağlamını göstererek karşılıklı bir tefsir ilişkisi kurmuştur.

5. MÜŞRİKLERİN İTHAMLARI VE KUR’ÂN’IN REDDİ

İbnü'l-Esir, Kureyş müşriklerinin Resûlullah’a (s.a.s.) yaptıkları eziyetleri, yönelttikleri ithamları ve düşmanlıklarını geniş bir şekilde aktarır. Onlar, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) “şair, kâhin, sihirbaz, mecnun” gibi yakıştırmalar yapmışlar. Ebû Leheb, Hz. Peygamber’in amcası olmasına rağmen en sert düşmanlarından olmuş, sürekli eziyet etmiştir. Esved b. Abdi Yegûs b. Vehb b. Abdi Menâf, fakir Müslümanlarla istihza etmiş, gökten vahiy alıp almadığını küçümseyici bir şekilde sormuştur. Hâris b. Kays, “ölümden sonrası yok” diyerek öldükten sonra dirilişi inkâr etmiş, kendisi hakkında Câsiye 45/23 inmiştir. Velîd b. Muğîre, Kur’ân’ın mucizevi etkisini kabul etmiş ancak ona “sihir” diyerek ithamda bulunmuştur. Ebû Cehil, “biz de onun ilahına söveriz” diyerek şirk içinde kalmıştır. İşte bu durum üzerine En’âm 6/108 inmiştir. Ubeyy b. Halef, eline almış olduğu çürümüş kemikleri göstererek öldükten sonraki dirilişi inkâr etmiş ve bunun üzerine Yâsîn 36/78 inmiştir.

⁶³ en-Nahl 16/106.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 14/293.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/304; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/636; Beğavî, *Meâlimetü't-Tenzîl*, 3/98.

Âs b. Vâil, “Muhammed ebterdir” diyerek Hz. Peygamber’i (s.a.s.) küçümsemiş ve bunun üzerine Kevser 108/3 nazil olmuştur. Nadr b. Hâris, O, “öncekilerin masallarını getiriyor” diyerek vahyi inkâr etmiştir. Bunun hakkında 35/Fâtır 42 ve benzeri âyetler nazil olmuştur. Ukbe b. Ebî Muayt’ın ikiyüzlülüğü üzerine Furkân 25/27 nazil olmuştur. Nübeyh ve Munebbih, “Allah gönderecek başka kimse bulamadı mı?” diyerek küçümsemişlerdir. Sonuçta tüm bu müşriklerin tamamının küfür üzere öldüğü aktarılmıştır.⁶⁶

Müşriklerin ithamları ve Kur’ân’ın reddine ilişkin inen âyetlerin Tefsir ve Siyer açısından değerlendirilmesi:

Müfessirler bu başlıktaki âyetleri genellikle nüzûl sebepleriyle birlikte açıklamış ve müşriklerin ithamlarına Kur’ân’ın doğrudan verdiği cevapları vurgulamışlardır. Bu âyetler, Kur’ân’ın peygamberlik iddiasını teyit eden ve müşriklerin sözlü saldırılarını çürüten birer delil olmuştur.

Bu âyetler, Mekke döneminde müşriklerin ithamlarını birer birer cevaplamış, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tebliğ mücadelesini Kur’ân ile desteklemiştir.

a. “Gördün mü hevasını kendisine tanrı edineni?”⁶⁷ âyeti “ölümden sonrası yoktur” diyen Hâris b. Kays hakkında inmekle⁶⁸ beraber müşrik zihniyetin tasviridir. Bu âyet, Allah’a inanmadığı halde helali helal, haramı haram kılmayan kişinin hevasını din gören, arzuladığı her şeyi yapanın profilini çizmektedir.⁶⁹

b. “Allah’tan başkasına yalvaranlara (tapanlara) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah’a düşmanca söverler.”⁷⁰ Bu âyetle Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Aşhabı Müslüman olmayanların tapındıkları objelere, liderlerine ve inançlarına karşı kötü dil kullanmaktan kaçınmaları için uyarılmaktadır. Müminlerin onlarla tartışmaya girdiklerinde uygun sınırlar içinde kalmaları ve Müslüman olmayanların gerçekten daha çok uzaklaşmamaları için kutsal nesne ve kişilerini kötülememeleri önerilmektedir.⁷¹

Bu âyet Siyer bağlamında müşriklerin ilahlarına sövülmemesi gerektiğini bildirerek Allah’a karşı terbiyesizliklerini ortaya çıkarmaları engellenmiştir.

66 İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih* 1/667-670. Krş. İbn Hişâm, *es-Sîre* 1/355-362.

67 el-Câsiye 45/23.

68 Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâm*, 16/167.

69 Bk. Taberî, *Câmiu’l-Beyân* 22/75.

70 el-En’âm 6/108.

71 Ebu’l-Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, trz.), 1/583.

c. *“Dedi ki: Kim diriltecek şu çürümüş kemikleri?”*⁷² Bu âyet, eline çürümüş kemikleri alarak Resûllah'ın yanına gelen Ubeyy b. Halef hakkında inmiştir.⁷³ Bunun şahsında öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden Mekkelî müşriklere doğrudan cevap verilmiştir. “Cevabı, soruda hazır-
dır. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: ‘Evet! Allah seni yeniden diriltecek ve seni ateşe sokacaktır.’ Bu da kıyasın sıhhatine bir delildir. Çünkü Yüce Allah, dirilişi inkâr edenlere ilk yaratılışla delil getirmiştir.”⁷⁴

d. *“O gün zalim kimse ellerini ısıtır”*⁷⁵ âyeti Ukbe gibi dostlarını yanlış seçenlerin pişmanlığını göstermiştir. Rivayet edilir ki Ukbe, içinde Allah'ın Resûlü'nün (s.a.s.) de bulunduğu bir topluluğu yemeğe davet etti. Onlar yediler, fakat Allah'ın Resûlü yemeyi reddetti ve şöyle dedi: *“Ben, sen Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Resûlü olduğuma”* şehadet edinceye kadar yemem.” Bunun üzerine Ukbe bu şهادeti söyledi. Bu durum Ukbe'nin yakın dostu olan Übey b. Halef'e ulaşınca ona: “Dinden mi döndün, ey Ukbe?” dedi. Ukbe: “Hayır, vallahi hayır! Ancak o, bunu söylemedikçe yemezdi; ben de sadece onun yemesi için söyledim, yoksa içten değil.” dedi. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.⁷⁶

Âyette zikredilen “zalim” kelimesi ile Ukbe kastedilmektedir. O şöyle diyecektir: “Keşke falancayı (Übeyy'i) dost edinmeseydim! Andolsun, o beni zikr'den saptırdı.” Yani beni zikirden -ki o Kur'an ve Muhammed (s.a.s.) ile bana gelen imandır- alıkoydu, uzaklaştırdı. Ukbe, Bedir günü esir alınmış ve öldürülmüştür. O gün esirlerden sadece o ve Nadr b. Harris öldürülmüştür.⁷⁷ Âyet insanı Allah ve Resûlü'nden alıkoyan tüm düşmanlıkların dünya ve ahirette nedametle ve hasretle sonuçlanacağına işaret etmektedir.

e. *“Doğrusu sana buğzeden var ya, işte asıl ebter odur.”*⁷⁸ Tefsirlerde bu âyetin Âs b. Vâil ile ilgili indiği geçmektedir.⁷⁹ Rivayetlerde şöyle geçer: “İbn Abbâs dedi ki: Bu sûre, Hişâm b. Sa'îd b. Sehm'in oğlu Âs b. Vâil hakkında nazil olmuştur. Şöyle ki: O, Allah'ın Resûlü'nü (s.a.s.) mescitten çıkarken görmüştü; kendisi ise içeri giriyordu. Beni Sehm kapısında karşılaşp konuştular. Kureys'in ileri gelenlerinden bir topluluk

72 el-Yâsîn 36/78,

73 Abdullâh b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 4/274; Alâuddîn Ali b. Muhammed Hâzin, *Lubâbu't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl* (Beyrût: Muhammed Ali Şâhin, 1415/1994), 4/13.

74 Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâm*, 15/58.

75 el-Furkân 25/27.

76 İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 3/319.

77 Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, 24/454.

78 el-Kevser 108/3.

79 Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6/293.

da mescidde oturuyordu. Âs içeri girince ona: ‘Kiminle konuşuyordun?’ diye sordular. O da: ‘Şu ebter olanla...’ dedi; yani Hz. Peygamber’i (s.a.s.) kastetti. Çünkü daha önce Resûlullah’ın oğlu Abdullah vefat etmişti -ki o, Hatice validemizdendi- ve Araplar erkek çocuğu olmayan kimseye “ebter” derlerdi.”⁸⁰ İbn Abbas’tan gelen başka alıntıya göre Araplar bir şahsı kız çocukları kalır, erkek çocukların tümü ölürse ebter olarak isimlendirirler.⁸¹ Siyerî bilgi ile daha da güzel anlaşılan âyet burada Hz. Peygamber’e (s.a.s.) “ebter” diyen zihniyeti mahkûm etmiş, asıl ebterin Allah ve Peygamber düşmanı olduğunu belirtmiştir. Bunların arkasında ne bir hayırla yâd etme ne de sadaka-i cariyeye olarak devam eden bir kalıntı vardır.

f. “Onlar, kendilerine mutlaka bir uyarıcı gelirse, elbette ki ümmetlerden biri gibi doğru yolda olacaklarına dair Allah’a var güçleriyle yemin ettiler.”⁸² Bu âyet “eğer bize bir uyarıcı gelirse, mutlaka bu iki ümmetten daha hidâyetli olacağız” demeleri üzerine indi. Müfessirler bu âyetin inişine ilişkin şu vurguyu yapıyorlar: “Araplar, İsrailoğulları’ndan olduğu gibi kendilerinden de bir peygamber çıkmasını arzu ederlerdi. Ancak kendilerinden olan o uyarıcı, yani arzuladıkları şey kendilerine gelince, ondan yüz çevirdiler ve ona iman etmediler.”⁸³

İbnü’l-Esîr bu âyetin hakkında indiği müşrik hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: Nadr b. Hâris, Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara yalanlama ve eziyet etmede en çok karşı çıkan Kureyslilerden biriydi. Farsların kitaplarını okur, Yahudi ve Hristiyanlarla görüşürdü. Allah’ın Resûlünün (s.a.s.) haberini ve peygamberliğinin yakın olduğunu işitmişti. Peygamber’in geleceğini duyunca, “Bize bir uyarıcı gelirse en doğru yolda olan biz oluruz” demişti. Bunun üzerine ilgili ayet indirildi. Daha sonra Muhammed’in sadece eskilerin masallarını anlattığını söyleyerek Hz. Peygamber’i yalanladı. Bedir Savaşı’nda esir düştü ve Hz. Ali tarafından, Peygamber’in emriyle öldürüldü.”⁸⁴

Böylece âyet tefsirleri ile siyer müşriklerin hallerini gösterme konusunda beraber yürüdüğü ve birbirine destek verdiği anlaşılmaktadır.

İbnü’l-Esîr’in alıntılardığı bu pasajlar siyer olaylarını Kur’ân’ın kelâmî ve itikadî bir çerçeveye yerleştirerek tarih ile vahiy arasında bir tefsir ilişkisi kurar.

80 Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-Beyân*, 10/307.

81 İbn Zemîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîz*, 5/168.

82 el-Fâtır 35/42.

83 Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâm*, 14/353; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, 4/261; Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, 3/92.

84 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, 1/670.

6. HABEŞİŞTAN'A HİCRET

Resûlullah (s.a.s.), Mekke'de Müslümanlara yapılan zulüm artınca onlara Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etti. Orada adaletli bir hükümdar (Necaşi) vardı. Bu hicret İslam'daki ilk hicret oldu. Hicret edenler arasında Hz. Osman ve eşi Rukayye, Zübeyr b. Avvâm gibi sahâbiler vardı. İlk grup yaklaşık 10-15 kişiydi. Hicret eden bu Müslümanlar nübüvvetin beşinci yılı Şevvâl ayında geri geldiler. Onların Resûlullah'a dönme sebebi Resûlullah'ın (s.a.s.) ashabının kendisinden uzak durduğunu görünce buna üzülmeydi. Allah'ın, kendisini onlara yaklaştıracak bir şey indirmesini arzuladı ve bu arzuyu içinde düşündü. Bunun üzerine Allah Teâlâ şu âyeti indirdi: *"Yıldız kaydığı zaman..."*⁸⁵ Müfesirler yıldız anlamındaki necm kelimesinden kastın herhangi bir yıldız, Süreyya (Ülker) yıldızı, Zühre yıldızı, Şî'râ yıldızı, gövdesi olmayan bitki, Kur'ân, Hz. Muhammed ve onun mi'racdan inmesi veya mekânın üstüne (fizik ötesi âleme) yükselmesi şeklinde yorumlar olabileceğini belirtmişlerdir. İbnü'l-Esir anlattığı bu siyer olayında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kastedilmiş olabileceği yorumuna işaret etmiştir. Âyetlerin bağlamı Hz. Peygamber ve Kur'ân hakkındaki asılsız isnatlar kesin bir dille reddedilmekte, onun yolunu şaşırmış bir insan olmadığı gibi kişisel ihtiraslarıyla da hareket etmediği, vahyin ve aklın icaplarından sapmadığı belirtilmektedir.⁸⁶

Necm sûresi'nin inişi ve Garanik hadisesi rivâyetleri Habeşistan'a hicretle bağlantılı olarak zikredilir. İbnü'l-Esir, Necm sûresinin *"Lat ve Uzâ'yi ve diğer üçüncü Menât'ı gördünüz mü?"*⁸⁷ âyetinde Garanik olayına atıfta bulunmaktadır. Şeytanın, "Bunlar yüce turnalardır, şefaatleri umulur" şeklinde içinden geçirdiği şeyi diline attığını dile getirmektedir. O, bu söylenti üzerine Kureys'in sevindiğini ve Müslümanların ise Resûlullah'ın (s.a.s.) getirdiğini tasdik ettiklerini; onu gafletle ve hata ile suçlamadıklarını belirtmektedir. Secde âyetine (*"Haydi artık Allah için secdeye kapanıp kulluk ediniz."*)⁸⁸ gelince Onunla birlikte Müslümanlar ve müşriklerin secde ettiğini, ancak Velîd b. Muğîre'nin, yaşlılığından dolayı secde edemediğini; böylece bir avuç toprak alıp onun üzerine secde ettiğini ve sonra halk dağıldığı şeklindeki rivâyeti zikretmektedir. Bu haberin Habeşistan'daki Müslümanlara ulaşınca bir kısmının Mekke'ye geri döndüğü aktarılır.⁸⁹ Hz. Cebrâil, Resûlullah'a gelip okuduğu şeyi kendisine haber verdiğini belirtmektedir. Bunun üzerine

85 en-Necm 53/1. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/673.

86 Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: DİB Yayınları, 20239, 5/157.

87 en-Necm 53/19.

88 en-Necm 53/62.

89 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/673.

Resûlullah'ın üzüldüğü ve korktuğunu aktarmaktadır. Allah Teâlâ şu âyeti indirmesiyle Resûlullah'ın üzüntü ve korkusu gittiğini söylemektedir:⁹⁰ *"Biz senden önce hiçbir resul ve hiçbir peygamber göndermedik ki, o (vahyi) arzuladığında şeytan onun arzusuna bir şey katmış olmasın..."*⁹¹ Bu âyetin inmesiyle şeytanın etkisinin iptal edildiği ifade edildi. Müşriklerin baskıları artarak devam etti, ikinci defa Habeşistan'a hicret gerçekleşti. Bu sefer Ca'fer b. Ebî Tâlib'in önderliğinde yaklaşık 82 erkek Habeşistan'a gitti. Mekke'de kalan Peygamber (s.a.s.) müşrikler tarafından "sihribaz, kâhin, deli, şair" diye suçlandı. Kureyş'in Hicr'de toplanıp Peygamber'e hakaret etmeleri, onun ise *"Ben size kesim (ölüm) ile geldim"* demesi ardından Ukbe b. Ebî Muayt, onun ridasından yakalaması üzerine⁹² Ebû Bekir es-Sıddîk ise öne atılıp, ağlayarak *'Yazıklar olsun size! Bir adam Rabbim Allah'tır dediği için mi öldüreceksiniz?'*⁹³ âyetine gönderme yapılması ile onu bırakması anlatılır.⁹⁴

Habeşistan'a hicrete kapsamındaki âyetlerin Tefsir ve Siyer açısından değerlendirilmesi:

a. "Yıldız kaydığı zaman..."⁹⁵

Müfessirler Necm sûresi'nin başındaki "necm" kelimesi üzerine farklı yorumlar yapmışlardır: Yıldız, Kur'ân'ın parça parça inişi, Hz. Peygamber'in mirac dönüşü vb. İbnü'l-Esîr ise bu bağlamda Hz. Peygamber'in kastedilmiş olabileceğini belirtmiştir.⁹⁶

Resûlullah'ın (s.a.s.) ashabının Habeşistan'a hicret ettikten sonra kendisinden uzak kaldığından ötürü üzülmeleri ve Allah'ın, kendisini onlara yaklaştıracak bir şey indirmesini arzulaması üzerine inmiştir. Böylece müşriklere de Resûlullah'ın (s.a.s.) davasından kaymadığı ve vahiy doğrultusunda ashabıyla devam edeceği mesajı verilmiş oldu.

b. "Lat ve Uzzâ'yı ve diğer üçüncü Menât'ı gördünüz mü? ..."Haydi artık Allah için secdeye kapanıp kulluk ediniz.⁹⁷ âyetleri Garanik rivâyetleriyle birlikte tartışılmış, müfessirlerin ve tarihçilerin çoğu ve muhaddislerin tümü bu rivâyetleri zayıf veya uydurma görmüştür. Ancak

90 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/674.

91 el-Hac, 22/52.

92 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/675.

93 Bk. el-Mü'min 40/28.

94 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/676.

95 en-Necm, 53/1.

96 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/673; Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikr el-İslâmî, 1989), 1/625; Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, trz.), 3/94; Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî* (Beyrût: Dâru'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/156; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/495.

97 en-Necm, 53/19-62.

İbnü'l-Esîr gibi bazı tarihçiler, olayın yaşandığını kabul etme eğilimindedirler.⁹⁸

Habeşistan hicreti bağlamında Garanik olayı zikredilmiştir. Müşriklerin kısa bir an için secde etmesi, erken dönem İslam tarihinde bir “gerilim-umut” sahnesi oluşturmıştır. Siyer bakımından, bu olay Müslümanların umutla Mekke'ye geri dönmesine ancak daha sonra verilen haberin yalan çıkması hayal kırıklığı yaşamasına sebep olmuştur. Bu olayla ilgili iddia Mekke müşriklerinin propaganda amaçlı uydurması olarak anlaşılmaktadır. Putların reddedilmesi ve şirk anlayışının çürütülmesi, Mekke'deki tevhid mücadelesinin temelini ortaya koymuştur.

c. “Biz senden önce hiçbir resul ve hiçbir peygamber göndermedik ki, o (vahyi) arzuladığında şeytan onun arzusuna bir şey katmış olmasın...”⁹⁹ âyeti tefsir kitaplarında “şeytanî ilka” meselesi üzerinden yorumlanmıştır. Bu âyet, vahyin korunmuşluğunu ve şeytanın tesirinin iptal edildiğini tefsirî olarak teyit eder. Taberî'ye (v. 310/923) göre bu âyetin yorumu şudur: “Biz senden önce hiçbir resûl ve hiçbir nebi göndermedik ki, o Allah'ın kitabını okuduğunda, tilavet ettiğinde veya bir söz söylediğinde, konuştuğunda; şeytan onun tilavet ettiği Allah'ın kitabına ya da söylediği söze bir şey karıştırmış olmasın. (Allah, şeytanın attığını nesheder) yani Yüce Allah, peygamberinin dili üzerine şeytanın attığı şeyi giderir, onu ortadan kaldırır ve geçersiz kılar.”¹⁰⁰

Peygamberlerin tebliğinde daima şeytanın vesvese ve ilka çabalarının olduğunu ancak Allah tarafından tesirsiz hale getirildiğini

98 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/133, 680; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/164; Beğâvî, *Meâlimetü't-Tenzîl*, 5/393. Garanik hikâyesi, erken dönem siyer kaynaklarında muttasıl ve sahih bir isnadla aktarılmamıştır. Bununla beraber bazı ilk dönem tarih ve rivayet kitaplarında zayıf ve kopuk isnatlarla nakledilmiştir. Dolayısıyla Muhaddislerin tamamı ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373), gibi büyük müfessirler rivayetin asılsız, batıl ve Kur'an'a karşı büyük bir iftira olduğunda ittifak etmişlerdir. Kâdî İyâz şöyle demiştir: “Müfessirler ve tarihçiler, her tuhaf ve alışılmadık şeye düşkün olanlar, sadece buna ve bunun benzerlerine tutkun olmuşlardır.” İbn İshak'ın (ö. 150/767) Siyeri'nde olay ile ilgili rivayet geçiyor, ancak metni İbn Hişâm es-Sîre'sinden çıkarmıştır. İbn Hişâm, Habeşistan'dan Müslümanların dönüşü ardından bu olayın asılsız oluşuna atıfta bulunur. Garanik meselesini zikretmez. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) Tarih ve Tefsirinde olayı birkaç farklı isnad zinciriyle aktarır, ancak hepsi zayıftır, bazılarında meçhul ve matrûk raviler vardır. Bu konuda en çok atıf yapılan kaynak budur. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında bu rivayet yer alır. Dolayısıyla zayıf kabul edilir. Beğâvî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimu't-Tenzîl*'inde rivayet edilir, fakat sonra rivayetin batıl olduğu açıkça ifade edilir. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/604-614; Beğâvî, *Meâlimetü't-Tenzîl*, 3 347-348; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 7/110; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâm*, 12/84; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 4/75; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2/448; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/443; İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 1/178; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/364; Ebu'l-Fadl Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/ 289; Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, 8 cilt (Beyrût: Dâru Sâdir, 1968), 1/160)

99 el-Hac 22/52.

100 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/668.

bildirmektedir. Siyer bağlamında bu âyet, Resûlullah'ın (s.a.s.) yaşadığı üzüntü ve sıkıntıyı gideren bir teselli vazifesi üstlenmiştir.

d. 'Yazıklar olsun size! Bir adam Rabbim Allah'tır dediği için mi öldüreceksiniz?'¹⁰¹ âyeti ise müfessirlere göre imanını gizleyen bir müminin Firavun'a karşı sözleri olarak açıklanır. Ama siyer bağlamında Hz. Ebû Bekir'in sözleriyle ilişkilendirilerek tefsir-siyer paralelliği kurulmuştur.

Hz. Ebû Bekir'in sözleriyle bağlantılıdır. "*Rabbim Allah'tır dediği için mi bir adamı öldüreceksiniz?*"¹⁰² âyeti, Mekke'deki baskılara karşı ashabın tutumunu Kur'ânî bir çerçeveye oturtmuştur.

Özetle şu husus belirtilebilir: Habeşistan'a yapılan ilk hicret, Necm sûresi'nin inişi ve Garanik olayı, Hac sûresinin 22/52. âyetinin teselli edici rolü, Mekke müşriklerin baskıları ve Hz. Ebû Bekir'in tavrı etrafında Kur'ân-tefsir-siyer ilişkisi kronolojik biçimde örülmüştür.

7. HZ. ÖMER'İN MÜSLÜMAN OLMASI

Hz. Ömer başlangıçta Hz. Muhammed'i (s.a.s.) öldürmek için yola çıkar. Yolda Nu'aym b. Abdullah'tan kız kardeşi Fâtıma ve eniştesi Sa'îd b. Zeyd'in Müslüman olduklarını öğrenir. Eve gidip onlara Habbâb b. Eret'in Kur'ân okurken bulur, Habbâb saklanır. Hz. Ömer öfkelenerek eniştesi olan Sa'îd'i döver, kız kardeşine de vurur. Kız kardeşi kanlar içinde kalsa da imanını açıkça ilan eder. Ömer pişman olup Kur'ân sahifesini ister. Fâtıma, "*Ona ancak temizlenenler dokunabilir*"¹⁰³ diyerek önce yıkanmasını söyler. Ömer, Tâhâ sûresinden âyetler okuyunca Kur'ân'ın güzelliği karşısında etkilenir. Habbâb, Resûlullah'ın onun için dua ettiğini söyler. Bunun üzerine Ömer doğrudan Daru'l-Erkam'a gider ve orada Müslüman olur. Ömer'in İslam'a girişi Müslümanlara güç verir. Müslümanlığı ilan edilince Kureyş ile bir arbede yaşanır, Âs b. Vâil'in araya girmesiyle yatıştır.¹⁰⁴

Hz. Ömer'in müslüman olması bağlamında âyetlerin Tefsir ve Siyer açısından değerlendirilmesi:

a. "Ona ancak temizlenenler dokunabilir"¹⁰⁵ âyeti müfessirlerce farklı yorumlanmıştır: Bazıları "*temizlenenler*" ifadesini melekler olarak tefsir eder.¹⁰⁶ Bazıları ise, abdestli ve hadesten temiz olan müminlerin Mus-haf'a dokunabileceği anlamına geldiğini belirtir.¹⁰⁷ Bazı müfessirler de

101 Bk. el-Mü'min 40/28.

102 el-Mü'min 40/28.

103 el-Vâkıa 56/79.

104 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/580-581.

105 el-Vâkıa 56/79.

106 Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 1/646; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/528.

107 Abdu'l-Kerîm Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, trz.),

iki anlama gelebileceğini söyler. ¹⁰⁸Bu bağlama göre Hz. Fâtıma'nın sözü ikinci yorumu yansıtır.

b. *“Tâ. Hâ. Kur’ân’ı sana, sıkıntıya düşeşin diye değil, ancak Allah’tan korkanlara bir öğüt ve yeri ve yüce gökleri yaratanın katından bir Kitap olarak indirdik. ... Allah’tan başka tanrı yoktur, en güzel isimler O’nundur.”*¹⁰⁹ âyetleri tefsirlerde Kur’ân’ın “insanları sıkıntıya sokmak için değil, Allah’tan korkanlar için bir öğüt” olduğunu vurgular. Hz. Ömer’in bu âyetlerle karşılaşması, onların kalpleri yumuşatıcı ve hidâyet vesilesi oluşunu gösterir.

Tefsir geleneğinde Hz. Ömer’in Müslüman oluşu, Kur’ân’ın “hidâyet rehberi” oluşunun tarihî bir yansıması şeklinde değerlendirilmiştir.¹¹⁰

Hz. Ömer’in İslâm’a girişi, Kur’ân’ın dönüştürücü gücü ve siyer ile tefsirin iç içeliği açısından örnek bir olaydır. Bu olay, hem siyer kaynaklarında bir dönüm noktası olarak kaydedilmiş, hem de tefsirlerde ilgili âyetlerin anlaşılmasına somut tarihî bir bağlam kazandırmıştır.

İbnü'l-Esir’in eserinde doğrudan zikredilen âyet *“Ona ancak temizlenenler dokunabilir”*¹¹¹ ilkesine işaret eden bir anlayıştır. Hz. Fâtıma'nın bu uyarısı, Mekke’deki erken dönemde Kur’ân’a duyulan saygının saha-be tarafından nasıl içselleştirildiğini gösterir.

Hz. Ömer’in okuduğu Tâhâ sûresi âyetleri, Kur’ân’ın belagatinin müşrikler üzerinde doğrudan dönüştürücü etkisini ortaya koyar. Siyer bağlamında bu olay, Kur’ân’ın en büyük mucize oluşunun canlı bir örneği kabul edilmiştir. Bu vaka, Müslümanların güçsüz ve gizli davet döneminden, Hz. Ömer’in İslâm’a girişiyle birlikte daha görünür ve güçlü bir aşamaya geçtiklerini göstermektedir.

SONUÇ

İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî olan İbnü'l-Esir’in (v. 630/1233) *el-Kâmil fi’t-Târîh* adlı eseri, İslâm tarih yazıcılığının en önemli kronolojik kaynaklarından biridir. Bu eser, kronolojik kayd dışında Kur’ân merkezli bir tarih inşâ sürecini gösteren çok önemli bir örnektir. Hicret öncesi dönemi ele alan bu çalışma, İbnü'l-Esir’in tarihî rivayetleri aktarırken Kur’ân âyetlerine başvurduğunu, siyer rivayetlerini tefsirî verilerden faydalanarak olayları ilahî bir bağlamda yorumladığını ortaya koymuştur.

3/526; Beğâvî, *Meâlimetü't-Tenzîl*, 5/19; Celâleddîn el-Mahallî-Celâleddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, trz.), 1/717.

108 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/469; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 5/183; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 3/429.

109 et-Tâhâ 20/1-8.

110 Bk. el-Bakara 2/2.

111 el-Vâkıa 56/79.

İbnü'l-Esîr, vahyin başlangıcı, İsrâ ve Miraç, yakın akrabaların uyarılması, müşriklerin Resûlullah'a ithamları, Habeşistan'a hicret, Garanik olayı, müşriklerin mustazaf Müslümanlara verdikleri eziyetler ve Hz. Ömer'in Müslüman oluşu gibi siyer olayları ele alırken, her olaya ilişkin Kur'ân âyetleri zikretmiştir. O, konuyla ilgili âyetlerin tarihsel bağlamını, klasik tefsir yorumlarıyla ilişkilendirmiştir. İbnü'l-Esîr'in siyer bölümünde izlediği yöntemi, rivâyet-eksenli tarihçiliği, tefsir geleneğinin yorumlayıcı gücüyle birleştirir. Böylece Kur'ân âyetleri, olayları tasdik eden bir kaynak olmakla beraber peygamberlik misyonunun devamlılığını, tebliğ faaliyetinin aşamalarını ve Mekke dönemindeki müstazaf Müslümanların imtihanlarının hikmetini okuyucuya aktaran derin bir perspektif oluşturur.

Hicret öncesi döneme dair yapılan bu çalışma şu sonuçları ortaya çıkarmıştır:

Vahyin başlangıcı, Alak ve Müddessir sûreleri üzerinden peygamberlik sürecinin aşamalarını yansıtmaktadır. Miraç rivayeti, Kur'ân âyetleriyle desteklenmekle beraber peygamberliğin Allah katındaki konumunu ve müşriklerin inkâr psikolojisini açıklamaktadır. İlk tebliğ ve yakın akrabalara uyarı sahneleri, Şuarâ 26/214, Tebbet sûresi, Sâd 38/6-7 ve Kasas 28/56 gibi âyetlerle ilişkilendirilerek tebliğ sürecinin Kur'ân ile ilgili zeminini göstermektedir. İlk Müslümanların görmüş olduğu işkenceler, özellikle Ammâr b. Yâsir'le ilgili Nahl 16/106 âyetiyle ilişkilendirilerek "ikrah altında inkâr etme" hükmünün tarihsel temeli açıklanmıştır. Müşriklerin ithamları ve inkârlarına ilişkin inen âyetler, siyer rivayetlerinin kelâmî yönünü somut kılmıştır. Habeşistan'a hicret ve Garanik rivayetleri bağlamında Hac 22/52 âyeti, vahyin korunmuşluk meselesine ve şeytanî ilkalara yönelik ilahî müdahaleye dikkat çekmekle beraber tarihsel ve tefsirî bir işlev üstlenmiştir. Hz. Ömer'in (r.a) Müslüman oluşu rivayeti ise Kur'ân'ın hidayet edici gücünün tarihsel bir örneği olarak gösterilmiştir.

Tüm bu veriler, İbnü'l-Esîr'in tarih yazımı konusunda Kur'ân'ı temel bir kaynak olarak gördüğünü, siyer hadiselerini yalnızca rivâyeterle değil, vahiy eksenli bir bütünlük bağlamında sunduğunu göstermektedir. Böylece İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh* isimli eseri, hem tarih hem de tefsir disiplinlerini besleyen bir referans hâline gelmiş; siyer-tefsir ilişkisini aktarmada ve anlamada önemli bir metin olmuştur. Ayrıca bu eser, İslâmî ilimlerde disiplinler arası ilişkinin erken dönemlerden itibaren ne kadar sağlam ve bütüncül olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, *el-Kâmil fi't-Târîh*, bir tarihî kitap olmanın ötesinde, tefsir-siyer-tarih üçlüsünü birlikte işleyen önemli bir şah eserdir. Tarih yazıcılığında tefsirin fonksiyonunu ortaya koymayı amaçlamış olan bu

çalışma, İbnü'l-Esîr'in tarihçiliğinin klasik tefsirden beslendiğini, hatta tefsirî bir rol üstlendiğini göstermiştir.

Kaynakça / References

- Akyürek, Yakup. *VII / XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud. *Meâlimetü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Abdur-Razzâk el-Mehdî. I-V. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420 h.
- Beydâvî, Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Celâleyn, Celâleddîn el-Mahallî – Celâleddîn es-Suyûtî. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, trz.
- Celalî, Musa (Gecit). *Hâşiyetu Vâdihi'l-Mesâlik alâ Tefsîri'l-Medârik*. İstanbul: Dâru'r-Ravza, Neşriyat, 2019.
- Cevzî, İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422 h.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, trz.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed. *Lubâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*. Beyrût: Muhammed Ali Şâhin, 1415 h.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Esîr, İzzuddîn. *el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbn Hişâm, Abdulmelik. *es-Sîre*. Mısır: el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbn İshak, Muhammed b. İshâk. *Sîretu İbn İshâk*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 cilt. Riyâd: Dâru't-Tayyibe, 1999.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *Tabakâtu'l-Kubrâ*. 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Zemnîn, Ebû Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2002.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl. *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdu'l-Kerîm. *Letâifu'l-İşârât*. Mısır: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, trz.
- Mazharî, Muhammed Senâullah. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. Pakistan: Mektebetü'r-Raşidiyye, 1412 h.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, trz.
- Mukâtil, Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423 h.
- Mücâhid, Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. Mısır: Dâru'l-Fikr el-İslâmî, 1989.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trz.
- Nesefî, Abdullah en-Nesefî. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi et-Turâsi'l-A'râbî, 1420 h.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfu ve'l-Beyân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.

- Salâbî, Ali Muhammed. *es-Sîretu'n-Nebevîyye*. İstanbul: Dâru'l-Esâle, 2022.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Behrû'l-Ulûm*. y.y., tsz.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Durru'l-Mensûr fî Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, tsz.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Beyrût: Dâru't-Türâs, 1387.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru't-Tüsterî*. Beyrût: Dâru'l-İlmiyye, 1423 h.
- Yılmaz, Yasin. "Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2013): 102.
- Zeccâc, İbrâhim. *Meâni'l-Kur'ân ve l'râbuhu*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd. *el-Keşşâf*. I-IV. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407 h.
- Siyer Bağlamında Geçen Âyetler Tablosu (İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-Târîh)

Bağlam / Olay	Âyet	Meâl	Sûre – Âyet
İlk vahyin gelişi	اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	"Yaratan Rabbinin adıyla oku!"	Alak 96/1
Müşriklerin "şair, kâhin, mecnun" demeleri üzerine	ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ	"Nûn. Kaleme ve yazdıklarına andolsun."	Kalem 68/1
Tebliğ görevinin başlaması	يَا أَيُّهَا الْمَدِينُ	"Ey örtüsüne bürünen!"	Müddessir 74/1
Vahyin fetreti sonrasında	وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى	"Kuşluk vaktine ve karanlığı bastığında geceye andolsun."	Duha 93/1–2
Mescid-i Aksa'da peygamberlere imam olması	وَسَلَّمَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهَةً يُعْبَدُونَ	"Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor: Biz, Rahman'ın dışında ibadet edilen ilahlar kıldık mı hiç?"	Zuhruf 43/45
Cebrâil'in Sidretü'l-Müntehâ'da durması	وَمَا مِثْلًا لَهُ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ	"Bizden her birinin muhakkak bilinen bir makamı vardır."	Saffat 37/164
Miraç dönüşünde müşriklerin inkârı	وَيَقُولُونَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ	"Bu ancak açık bir büyüdür, derler."	Saffat 37/15
İlk açık davet	وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ	"En yakın akrabalarını uyar"	Şuara 26/214
Ebû Leheb'in tepkisi	تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ	"Ebû Leheb'in elleri kurusun"	Tebbet 111/1

Müşriklerin topluca karşı çıkmaları	وَانْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُّ... إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ	"İleri gelenler kalkıp gittiler. 'Yürüyün, ilâhlarınıza karşı sabredin! Kesinlikle sizden beklenen budur... Bu yalnızca bir uydurmadır'"	Sad 38/6-7
Ebû Tâlib'in iman etmeyişi üzerine	إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ	"Şüphesiz, sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin"	Kasas 28/56
Ammâr'ın zorla inkâr sözü söylemesi	إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ	"Kalbi imanla dolu olduğu hâlde inkâra zorlanan hariç..."	Nahl 16/106
Hâris b. Kays'ın haşri inkârı	أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ	Gördün mü hevasını kendisine tanrı edineni?"	Casiye 45/23
Müşriklerin "biz de onun ilâhına söveriz" demesi	وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ	"Allah'tan başkasına yalvaranlara (tapanlara) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah'a düşmanca söverler."	En'âm 6/108
Ubeyy b. Halef'in çürümüş kemik göstermesi	قَالَ مَنْ يُخَيِّ الْعِظَامَ وَهِيَ زَوِيمٌ	"Dedi ki: Kim diriltecek şu çürümüş kemikleri?"	Yasin 36/78
Yanlış dostlukların pişmanlığı (Ukbe b. Ebî Muayt)	يَوْمَ يَعْصُ الطَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ	"O gün zalim kimse ellerini ısıtır"	Furkân 25/27
Âs b. Vâil'in 'ebter' demesi	إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ	"Doğrusu sana buğzeden var ya, işte asıl ebter odur."	Kevser 108/3
Müşriklerin "gelirse hidayette oluruz" yemini	وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ...	"Onlar, kendilerine mutlaka bir uyarıcı gelirse, elbette ki ümmetlerden biri gibi doğru yolda olacaklarına dair Allah'a var güçleriyle yemin ettiler."	Fatır 35/42
Habeşistan hicretinden sonra Resûlullah'ın üzülmesi	وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ	"Yıldız kaydığı zaman..."	Necm 53/1

Garanik olayına konu olan pasaj	أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ... فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا ۝	"Lat ve Uzzâ'yı ve diğer üçüncü Menât'ı gördünüz mü? ..."Haydi artık Allah için secdeye kapanıp kulluk ediniz."	Necm 53/19–20 ve devamı
Şeytanî ilka meselesi	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ	"Biz senden önce hiçbir resul ve hiçbir peygamber göndermedik ki, o (vahyi) arzuladığında şeytan onun arzusuna bir şey katmış olmasın..."	Hac 22/52
Ukbe'nin saldırısı üzerine Ebû Bekir'in sözü	اتَّقُوا رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ	"Bir adam Rabbim Allah'tır dediği için mi öldüreceksiniz?"	Mü'min 40/28
Hz. Ömer'in mushafa dokunması olayı	لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ	"Ona ancak temizlenenler dokunabilir"	Vâkıa 56/79
Hz. Ömer'in Tâhâ sûresini okuyup etkilenmesi	طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذَكُّرٌ لِمَنْ يَخْشَىٰ تَزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَىٰ... أَلَلَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ	"Tâ. Hâ. Kur'an'ı sana, sıkıntıya düşeşin diye değil, ancak Allah'tan korkanlara bir öğüt ve yeri ve yüce gökleri yaratanın katından bir Kitap olarak indirdik. ... Allah'tan başka tanrı yoktur, en güzel isimler O'nundur."	Tâhâ 20/1–8

İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-KÂMÎL FÎT'TÂRÎH* ADLI ESERİNDE SURİYE BÂTİNÎLERİ (HAŞHAŞİLER) VE FAALİYETLERİ

Musa DEMİR^{1*}

Giriş

Hasan Sabbâh, Mustansır Billâh'tan (1036/1094) sonra hilafet kirisinde Nizâr'ın imametini savunmuş; buna karşılık vezir ve başkomutan olan Bedr el-Cemâli ise Mustansır Billâh'ın küçük oğlu Ahmed el-Müstalî'nin hilafet makamına geçmesini istemiştir. Bedr el-Cemâli, bu konuda kendisine muhalefet eden Hasan Sabbâh'ı önce hapse atmış (veya hapisten kaçırmıştır) daha sonrada serbest bırakmıştır. Bu olaylardan sonra Hasan Sabbâh, Kahire'den ayrılmış ve Fâtımî dâvet teşkilatıyla ilişkilerini koparmıştır.² Hasan Sabbâh, İran'da İsmailî bir dâî olarak faaliyet göstermiş ve 483/1090 yılında Alamut Kalesi'ni ele geçirmiş İran ve Suriye'de Nizârî İsmailîlerin temelini atmıştır. Alamut merkezli bu teşkilat, İran ve Suriye'nin farklı bölgelerinde hâkimiyet kurmuş, Selçuklu otoritesine karşı ise bağımsız bir politika izlemiştir. Nizârî İsmailîler, 1256 yılında Moğol istilasıyla Alamut Kalesi yıkılıncaya dek varlığını burada sürdürmüştür.³

Alamut'tan gönderilen dâîler, Suriye'de güçlü bir Nizârî cemaat örgütlemiş ve bu topluluk dağlık bölgelerde korunaklı kaleler edinmiştir. Bu yapılar, Müslüman güçler ve Haçlılar karşısında karmaşık siyasal ve askerî politikalar izlemiştir.⁴ Ortaçağ İslâm dünyasının en tartışmalı ve etkili topluluklarından biri olarak kabul edilen Bâtînîler (Haşhaşîler), yalnızca dinî bir hareket değil, aynı zamanda siyasî otoritelere meydan okuyan örgütlü bir güç olarak tarih sahnesine çıkmıştır.⁵ Bu bildiride, İbnü'l-Esîr'in anlatımı üzerinden Bâtînîlerin Suriye'deki örgütlenme

1 Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, <https://avesis.mku.edu.tr/musa.demir>.

2 Bernard Lewis, *Haşhaşîler İslam'da Radikal Bir Tarikat*, çev. Kemal Sarısözen, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım 2014), 76; Abdülkerim Özaydın "Hasan Sabbâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 347-350; Musa Demir, "Hasan Sabbâh", *Tarihin Kökleri*, ed. Mehmet Azimli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 293-301.

3 Farhat Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınevi 1. Basım 2017), 459; Daha fazla bilgi için bk. Mustafa Öz, "Haşîşiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/418-419; Ayşe Atıcı Arayancan, *Haşhaşîler Efsaneler ve Gerçekler*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 1. Baskı 2018).

4 Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 460.

5 Daha fazla bilgi için bk. Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Haşhaşîler*, (İstanbul: Mana Yayınları, 1. Baskı, 2018).

biçimleri, uyguladıkları siyasî-askerî yöntemler, ele geçirdikleri kaleler ve düzenledikleri suikastlar ele alınacaktır.

1. Bâtınîlerin Suriye'ye Gelişi

Bâtinîler, muhtemelen Haçlıların geldiği döneme yakın bir zaman diliminde⁶ (XII. yy) bu bölgede loncalarını kurmuşlardır. Haleb Meliki Rıdvan b. Tutuş (1095/1113) bu örgütü himaye etmiş ve teşkilatlanmalarını sağlamıştır.⁷ Bâtinîler, Haçlıların varlığı ve Suriyedeki Halep-Dımaşk meliklerinin arasındaki siyasi anlaşmazlığı iyi kullanmış, bu durum onları faaliyet alanı açmıştır. Bâtinîler, ilk olarak şehirlerde yapılanmaya gitmiş burada gerekli desteği göremeyince ulaşılması zor yerlerdeki kaleleri ele geçirmişlerdir.⁸ Suriye'de Bâtinîliği ilk olarak yayan Ebu Tahir adında ve es-Saiğ lakabında bir şahıs olmuştur.⁹

Rıdvan döneminde Halep'teki Bâtinîlerin sayısı önemli ölçüde artmış, bu durum halkta ciddi bir endişe oluşturmuştur. Rıdvan'ın ölümünden sonra Halep hâkimi küçük yaştaki oğlu Alp Arslan el-Ahras olmuştur. Alp Arslan, **Bâtinîlerin ortadan kaldırılması gerektiğini bildirmiştir. Bunun üzerine Alp Arslan, Bâtinîlerin lideri Ebû Tâhir es-Sâîğ ile ileri gelen mensuplarını yakalatmış ve idam ettirmiştir.** Bâtinîlerin geri kalan üyelerinin mallarına el konulmuş, ardından serbest bırakılmışlardır. Serbest bırakılanların bir kısmı Haçlıların safına katılırken, diğerleri farklı bölgelere dağılmıştır.¹⁰

2. Cenâhüddeve Hüseyin'in Öldürülmesi

Cenâhüddeve ile Yağısıyan arasındaki çekişmenin yoğunlaştığı dönemde Rıdvân, gelişen olaylardan haberdar olmuştur. Taraflar arasındaki düşmanlık ve güvensizlik nedeniyle Cenâhüddeve Halep'e kaçmış ve burada Rıdvân'ın annesiyle ittifak kurmuştur. Rıdvân ile Yağısıyan başlangıçta birlikte hareket etmiş Fırat'ı geçip Halep'e yönelmişlerdir. Ancak Cenâhüddeve'nin şehre girdiğini öğrenmeleri üzerine yolları ayrılmıştır. Yağısıyan, Ebû'l-Kâsım el-Harezmî ile Antakya'ya gitmiş, Rıdvân ise Halep'e doğru ilerlemeyi sürdürmüştür.¹¹

6 Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Dağ (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2. Basım, 2018), 42.

7 Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, 2008) 2/99; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2014), 173.

8 Karakuş, *Haşhaşiler*, 29-30.

9 Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9/95.

10 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 9/151.

11 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 8/503-504; Holt, *Haçlılar Çağı*, 121; Ebru Altan, "Yağısıyan", *Türkiye Diyanet*

496/1103 yılında Saint Gilles, Hısnu'l-Ekrâd'ı kuşatmıştır. Bunun üzerine Cenâhüddeve ona karşı sefer hazırlığı yapmıştır. Fakat camide bir Bâtınî tarafından veya başka bir rivayete göre üvey oğlu Rıdvân'ın görevlendirdiği kişilerce 496/1103 yılında öldürülmüştür. Onun ölümünün ertesi günü Saint Gilles, Hıms önlerinde karargâh kurarak şehri kuşatmış ve Hıms'a bağlı bölgeleri ele geçirmiştir. Bu cinayetten sonra onlardan halk korktuğu için Dımaşk'a gitmiştir. Bâtinîlerin Suriye'de bilinen ilk siyasi cinayeti bu olmuştur.¹²

3. Halef b. Mülâib'in Öldürülmesi

XII. yüzyıl başlarında Suriye'nin önemli kalelerinden Efâmiye,¹³ bölgesel ve uluslararası güç mücadelelerinin merkezinde yer almıştır. Halef b. Mülâib el-Kilâbî, Hıms'ı zorla ele geçirip bölgeyi istikrarsızlaştırınca Selçuklu emîri Tutuş tarafından bertaraf edilmiş, ardından Mısır'a sığınmıştır. Halep hâkimi Melik Rıdvân, Şîf eğilimli nâibinin davetiyle Efâmiye üzerinde hâkimiyet kurmak istemiş, ancak İbn Mülâib, Fâtımî halifesine "Ben Haçlılarla mücadele edip bu uğurda şehit olmak istiyorum" diyerek onu ikna etmiş ve kale kısa süre sonra ona teslim edilmiştir. Buna rağmen İbn Mülâib, Fâtımîlere bağlı kalmamış; yolların güvenliğini bozarak etrafına çok sayıda eşkiya toplamış ve bölgede bağımsız bir güç hâline gelmiştir. Bu sırada Haçlıların Sermîn'i işgali sonrasında buradan kaçanlar Efâmiye'ye sığınmış, ancak gizlice Melik Rıdvân ve Bâtınî dâîlerinden Ebû Tâhir es-Sâîğ ile işbirliği yaparak İbn Mülâib'i ortadan kaldırmayı planlamıştır. Hazırlanan komplo sonucunda Sermîn'den gelen bir grup Haçlı süsüyle kaleye kabul edilmiş ve İbn Mülâib 500/1106 yılında öldürülmüştür. Onun ölümü, kalede yeni bir otorite boşluğu doğurmuş; kadı ve es-Sâîğ kontrolü ele geçirmeye çalışmış, fakat Haçlıların müdahalesiyle kale kısa süre içinde el değiştirmiştir. Haçlılar, Efâmiye'yi işgal ederek hem kadıyı hem de es-Sâîğ'i öldürmüşlerdir.¹⁴

-
- Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/177-179; Karakuş, *Haşhaşiler*, 34-35.
- 12 Eb'ü Ya'la İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl Târîhi Dımaşk*, (Beyrut: Bi-Matba'ati el-Âbâil-Yasû'ıyyîn, 1907), 142; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 9/56; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 4. Baskı, 2019), 2/49; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 4. Baskı, 2013), 86.
- 13 İmâm Şihâbuddîn Ebî Abdullâh Yâkût b. Abdillâl el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdr, 1977), 1/227; Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler*, 36.
- 14 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 9/94-95; Daftary, *İsmaililer*, 507; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Baskı, 2000), 202-203.

4. Mevdud'un öldürülmesi

1113 yılı Muharrem ayında (Haziran-Temmuz 1113) İslam orduları Musul hâkimi Emir Mevdûd b. Altuntekin, Sincar Hâkimi Temirek, Emir Ayaz b. İlgazi ve Dımaşk hâkimi Tuğtekin toplanmıştır. Bu ittifakın temel nedeni, Kudüs Kralı Baudouin'in Dımaşk'a yönelik sürekli akınlar düzenleyerek şehri tahrip etmesi, ikmal yollarını kesmesi ve şehirde kıtlık ile fiyat artışına yol açması olarak gösterilmiştir. Tuğtekin'in yardım çağrısı üzerine Mevdûd büyük bir kuvvet toplayarak harekete geçmiş ve 18 Mayıs 1113'te Fırat Nehri'ni aşmıştır. İslam orduları Selemiye'de birleşerek Kudüs Kralı Baudouin üzerine yürümüşlerdir. 30 Haziran 1113'te Taberiyye yakınlarında gerçekleşen savaşta Müslümanlar Haçlı ordusunu ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Çatışmalar sırasında pek çok Haçlı öldürülmüş veya esir alınmıştır. Kral Baudouin ise tanınmadığı için kurtulabilmiştir. Ardından Müslüman kuvvetler bölgedeki Haçlı yerleşimlerini yağmalamıştır. Fakat ikmal zorlukları nedeniyle Merc-i Suffer'e çekilmek zorunda kalmışlardır.¹⁵ Mevdûd, askerlerini bahar seferine kadar memleketlerine dönmeye teşvik ederek Dımaşk'ta ika-met etmiştir. Ancak 5 Eylül 1113'te, Tuğtekin ile birlikte cuma namazı çıkışında bir Bâtınî tarafından hançerlenerek ağır şekilde yaralanmıştır. Oruçlu olan Mevdûd, tedavi tekliflerini reddetmiş ve aynı gün vefat etmiştir. Ölümünün ya Bâtınîler tarafından ya da Tuğtekin'in siyasi kaygıları sonucu tertiplenen bir suikast neticesinde gerçekleştiği ileri sürülmüştür. Bu süikastan sonra Kudüs Kralı Baudoin, Tuğtekin'e yazmış olduğu mektubunda "İslam'ın direğini (komutan) bir bayram günü Allah'ın evinde öldüren ümmet elbette Allah tarafından mahvedilmeye layıktır." demiştir¹⁶

Kadı Ebû Sa'd Muhammed b. Nasr b. Mansûr el-Herevî, halifenin bir mektubunu Sultan Sencer'e iletmek üzere çıktığı görev dönüşünde, 1125 yılında Hemedan'da Bâtınîler tarafından öldürülmüştür. Cesareti, mertliği ve Selçuklu Devleti içerisindeki nüfuzu ile tanınan önemli bir şahsiyettir.¹⁷ Yine bu yıl, Alamut hâkimi ve Nizârî İsmâîlîlerin lideri Hasan b. Sabbâh vefat etmiştir. Aynı dönemde Âmid (Diyarbakır) halkı şehirde güç kazanan Bâtınîlere karşı bir ayaklanma başlatmış, yaklaşık

15 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 9/149.

16 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 9/150; Urfalı Mateos, *Vekayi-Nâmesi* (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), terc. Hrant D. Andreasyan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, 2000), 252; Daftary, *İsmaililer*, 507; Demirkent, *Haçlı Seferleri* 86; Karakuş, *Haşhaşiler*, 42-49.

17 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 9/234; Abdurrahmân b. Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtde ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevi's-sultânî'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde (Beyrut-Lübân: Dârü'l-Fikr, 2000), 5/49.

yedi yüz kişiyi öldürmüştür. Bu gelişme, Diyarbakır'deki Bâtınî varlığını önemli ölçüde zayıflatmış ve bölgedeki etkinliklerini sınırlamıştır.¹⁸

5. Bâtınîlerin Banyas Kalesini Ele Geçirmeleri

Behrâm, dayısı İbrâhim el-Esedâbâdî'nin Bağdat'ta öldürülmesinin ardından Suriye'ye kaçmış ve burada İsmâîlî dâisi olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. Gizlilik içinde yürüttüğü propaganda faaliyetleriyle özellikle alt tabakadan birçok kişiyi kendi mezhebine davet ederek taraftar kitlesini genişletmiştir. Bir süre Halep'te kaldıktan sonra İlga-zî ile temas kurmuş, ardından Dimaşk hâkimi Tuğtekin'in himayesine girmiştir. Tuğtekin'in yanında açıkça faaliyet gösteren Behrâm, vezir Ebû Tâhir b. Sa'd el-Merginânî'nin desteğiyle gücünü artırmıştır. Ancak Dimaşk halkının çoğunluğunu Ehl-i Sünnet mensuplarının oluşturması sebebiyle şehirde hâkimiyet sağlayamamıştır. Artan tepkiler üzerine Tuğtekin'den bir kale talep etmiş ve vezirin tavsiyesiyle Banyas Kalesi kendisine verilmiştir. 1126 yılında gerçekleşen bu gelişme, İsmâîlîlerin Suriye'de önemli bir güç kazanmasına zemin hazırlamış, Behrâm'ın etrafında toplanan grupların artması Sünnî çevreler için ciddi bir tehdit oluşturmuştur.¹⁹

6. Emir Aksungur'un Öldürülmesi

Musul hâkimi Kasîmüddeve Aksungur el-Porsukî, 8 Zilkade 520 (25 Kasım 1126) tarihinde Musul'daki bir camide, cuma namazı esnasında Bâtınîler tarafından suikasta uğrayarak öldürülmüştür. Rivayete göre, ölmeden bir gece önce saldırıya uğrayacağını işaret eden bir rüya görmüş, ancak uyarılara rağmen cuma namazını terk etmeyeceğini söyleyerek camiye gitmiştir. Suikast sırasında birden fazla saldırganın hancer darbeleriyle hayatını kaybettiği, ancak kendisinin de birkaç kişiyi yaraladığı aktarılmaktadır.²⁰

7. Dimaşk'taki Batinilerin Öldürülmesi

İbrahim el-Esedâbâdî'nin öldürülmesinden sonra İsmâîlî lider Behrâm, Suriye'ye gelerek Banyas ve çevresinde faaliyet göstermiş, bazı kaleleri ele geçirmiştir. 522/1128 yılında Vâdî't-Teym'deki yerel güçlerle girdiği çatışmada öldürülmüştür. Yerine vekil bıraktığı İsmâîl ve ardından el-Mazdekânî, Dimaşk'ta örgütlenmeyi sürdürmüş, Ebû'l-Vefâ'nın

18 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 9/231.

19 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 9/235-236; Nadir Karakuş, "Vadittem Halkı, Komşuları Ve Haçlı Seferleri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Ocak2024), 40.

20 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 9/236; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 86.

önderliğinde şehirde nüfuz kazanmışlardır. Bu süreçte el-Mazdekânî'nin Haçlılarla işbirliği girişimleri Dımaşk hâkimi Tacü'l-Mülûk Börî tarafından öğrenilmiş; bunun üzerine el-Mazdekânî öldürülmüş ve şehirde büyük bir İsmâîlî katliamı yaşanmıştır. Kaynaklarda yaklaşık altı bin kişinin öldürüldüğü belirtilir (15 Ramazan 523/1 Eylül 1129). Katliamın ardından Banyas valisi İsmâîl, Haçlılara sığınmış ancak burada da itibarsızlaştırılarak 524/1130 yılında ölmüştür. Böylece bölgedeki İsmâîlî varlığı önemli ölçüde zayıflamıştır.²¹ Yine Mısır Fâtımî halifesi el-Âmir bi-Ahkâmillâh Ebû Ali b. el-Alevî, 2 Zilkade 524 (7 Ekim 1130) tarihinde Bâtınîler tarafından bir gezinti dönüşünde öldürülmüştür. Halkına karşı olumsuz tutumları sebebiyle hedef alınan el-Âmir, otuz dört yaşında iken öldürülmüş olup halifelik süresi yirmi dokuz yıl beş aydır.²²

8. Tâcûlmülk Börî'nin öldürülmesi

Yukarda da anlatıldığı gibi Dımaşk'ta öldürülen arkadaşlarının intikamını almak için Bâtınîler, Dımaşk hâkimi Tâcû'l-Mülûk Börî'ye suikast düzenleyip onu hancerleyrek iki yerinden yaralamışlardır. Yaralardan biri iyileşmiş, diğeri ise iltihaplanarak Börî'nin acı çekmesine ve zayıf düşmesine yol açmıştır. Buna rağmen halkı huzura kabul etmeye ve onlarla birlikte dolaşmaya devam etmiştir.²³ Dımaşk hâkimi Tâcû'l-Mülûk Börî b. Tuğtekin, Bâtınîlerden aldığı yaranın etkisiyle zayıf düşerek 21 Receb 526 (7 Haziran 1132) tarihinde vefat etmiştir. Ölümünden önce hükümdarlığı oğlu Şemsü'l-Mülûk İsmâîl'e, Baalbek ve çevresini ise diğeri oğlu Şemsü'd-Devle Muhammed'e vasiyet etmiştir.²⁴

SONUÇ

İbnü'l-Cezerî'nin *el-Kâmil fi't-Târîh* adlı eserinde Bâtınîler, yalnızca dinî bir topluluk değil, aynı zamanda siyasî ve askerî bir güç olarak tasvir edilmektedir. Hasan Sabbâh'ın Alamut merkezli yapılanmasıyla kurnsallaşan hareket, Selçuklu otoritesine karşı suikastlar, kale işgalleri ve ekonomik kaynakların kontrolü gibi yöntemlerle etkili bir nüfuz alanı oluşturmuştur. Nizâmülmülk'ün suikastı, bu yapılanmanın şiddeti siyasî bir araç olarak benimsediğini açıkça göstermektedir.

Suriye döneminde Bâtınîlerin faaliyetleri, hem yerel iktidar mücadeleleri hem de Haçlıların bölgedeki varlığıyla doğrudan ilişkilidir. Rıdvân'ın desteğiyle güç kazanan örgüt, şehirlerde yayılma imkânı

21 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 9/250-251

22 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 9/255.

23 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 9/ 259.

24 İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 9/265-266.

bulamayınca dağlık bölgelerdeki stratejik kalelere yönelmiştir. Bununla birlikte Halep, Hıms, Dımaşk ve Efâmiye gibi merkezlerde düzenledikleri suikast ve ayaklanmalar, yerel emirlikler ve halk arasında ciddi tepkilere neden olmuştur. 1129'da Dımaşk'ta gerçekleşen katliam ve ardından gelen askerî müdahaleler ise Suriye'deki varlıklarını büyük ölçüde zayıflatmıştır.

İbnü'l-Cezerî'nin aktarımı, Bâtınîlerin ideolojik temelli, örgütlü ve siyasî otoritelere meydan okuyan bir hareket olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, XI. ve XII. yüzyıllardaki faaliyetleri yalnızca dinî yönüyle değil, siyasî-askerî yöntemleriyle de Orta Çağ İslâm dünyasının güç dengelerini etkileyen önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Hareketin temel amacının siyasî nitelik taşıdığı, toplumu zor kullanarak kendi görüşlerini benimsetmeye çalıştığı ve hançeri bir tehdit aracı olarak çekinmeden kullandığı görülmektedir.

Kaynakça / References

- Altan, Ebru. "Yağısıyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/177-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arayancan, Atıcı Ayşe. *Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 1. Baskı 2018.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Dağ İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2. Basım, 2018.
- Daftary, Farhat. *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi İstanbul: Alfa Yayınevi 1. Basım 2017.
- Demir, Musa. "Hasan Sabbâh", Tarihî Kökleri, ed. Mehmet Azimli, 293-301, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 4. Baskı, 2013.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtade ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevi's-sultânî'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde Beyrut-Lübân: Dârü'l-Fikr, 2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Kalânîsî, Eb'ü Ya'la. *Zeyl Târîhi Dımaşk*, Beyrut: Bi-Matba'at el-Âbâil-Yasû'îyyîn, 1907.
- Karakuş, Nadir. "Vaditteym Halkı, Komşuları Vaditteym Halkı, Komşuları ve Haçlı Seferleri e Haçlı Seferleri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Ocak2024), 31-54. <https://doi.org/10.53683/gifad.1368529>.
- Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler*. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Lewis, Bernard. *Haşhaşiler İslam'da Radikal Bir Tarikat*. çev. Kemal Sarısözen İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım 2014.
- Mateos, Urfalı. *Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, terc. Hrant D. Andreasyan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, 2000.
- Öz, Mustafa. "Haşîşîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 16/418-419. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hasan Sabbâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 16/ 347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan Ankara, Türk Tarih Kurumu, 4. Baskı, 2008.
- Sevim, Ali. *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Baskı, 2000.
- Yâkût el-Hamevî, İmâm Şihâbuddîn Ebî Abdullâh b. Abdillâl er-Rûmî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut: Dâru Sâdr, 1977.

İBNÜ'L-ESİR'İN TARİHÇİ OLUŞUNDA ETKİLİ OLAN FAKTÖRLER ÜZERİNE

Mustafa ÖZKAN^{1*}

Giriş

Şırnak ilinin Cizre ilçesinde doğmuş, daha sonra ailesiyle birlikte Musul'a göç etmiş İzzuddin İbnü'l-Esîr el- Cezerî bilhassa genel tarih alanında otorite kabul edilmektedir. Onun tarihle ilgili bir metodoloji geliştirmeye çalışması, kendisinden sonraki tarihçileri etkilemesi ve günümüze kadar gelen *el-Kâmil fi't-Tarih* isimli eserinin İslam dünyasında muteber bir kaynak olması bu bağlamda değerlendirilebilir.

İbnü'l-Esîr'in umumi tarih alanında otorite kabul edilmesi kadar onun otorite oluşunda etkili olan temel motivasyon da önem arz etmektedir. Bahsi geçen tarihçinin tarihçi olması ve bu alandaki başarısını doğru değerlendirebilmek için onu tarih ilmine atfettiği önemi ve bu alanda nitelikli çalışmalar yapmasında belirleyici olan bazı sebepleri anlamak son derece önemlidir.

Tebliğin konusu, İbnü'l-Esîr'in tarihçi olması ve nitelikli çalışmalar ortaya koymasında belirleyici olan temel sebeplerle sınırlandırılmıştır.

Çalışmada konunun mahiyeti gereği tikel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr'in, konu açısından belge-bilgi kaynağı olan- *el-Kâmil fi't-Tarih* isimli eseri esas alınmıştır.

Araştırma bağlamında ana hatlarıyla şu tespitler yapılmıştır: Bir; İbnü'l-Esîr'in tarihçi olmasında onun önceki milletler, peygamberler, hükümdarlar ve kısacası insanlık tarihine ilgi duyma, bu konulara ilişkin derin merak duygusu merkezî bir rol oynamıştır. İki; müellifin tarihçi olmasında onun tarih ilminin faydalarına ilişkin kanaati büyük oranda belirleyici olmuştur. Üç, İbnü'l-Esîr'in tarihle ilgilenmesine ve bu konudaki çalışmalarına yoğunlaşmasında onun toplumsal sorumluluk duygusu önemli bir yer tutmuştur. Dört; İbnü'l-Esîr'in tarih ilmine yönelmesi ve bu alanda eser yazmasının diğer bir nedeni, mevcut tarih kitaplarının niteliği hakkındaki kanaatiydi. Müellife göre bu kitapların bir kısmı yanlış-doğru demeden tüm rivayetleri içerecek kadar hacimli idi. Bazıları ise konuların doğru anlaşılmasını engelleyecek kadar özet

1 * Prof. Dr. Mustafa Özkan, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı; b.ozkan02@gmail.com; ORCID: 0000-0003-2354-8899.

halinde yazılmıştır. İslam tarihi ile ilgili bu ve benzeri problemler, onu temel bazı ilkelere dayalı bir tarih usûlü geliştirmeye ve bu usûl doğrultusunda eser yazmaya sevk etmiştir. Bahsi geçen tarihçinin usûl geliştirme ve bu doğrultuda eser yazma şeklindeki amacında da büyük oranda başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

İbnü'l-Esîr'in Tarihçi Olmasında Etkili Olan Bazı Faktörler Ya Da Temel Motivasyon

Tebliğimizde, el-Kâmil fi't-Tarih isimli eseri esas alarak, İbnü'l-Esîr'in tarihçi olması ve tarihle ilgili nitelikli çalışmalar yapmasında belirleyici olan bir takım faktörlerden ya da temel motivasyondan bahsetmeye çalışacağız. Bir bakıma, döneminin ilmî anlayış ve geleneğinin bir sonucu olarak ansiklopedist bir âlim olan İbnü'l-Esîr neden İslam tarihiyle uğraştı ve bu alanda meşhur oldu? sorusunun cevabın vermeye çalışacağız.

İbnü'l-Esîr'in tarihçi olması ve bu alanda nitelikli çalışmalar yapmasında belirleyici olan birinci sebebin, onun küçüklüğünden beri tarih ilmine ilişkin derin merakı olduğu söylenebilir. Müellif, tarih ilmine ilişkin bu merakını şu şekilde anlatmaktadır:

“Küçüklüğümünden beri, içimde tarih kitaplarını okuma ve bu kitapların içindekilerini öğrenme sevgisi mevcuttu. Aynı zamanda açık ve gizli tarihî hâdiseleri öğrenme merakı vardı. Tarih kitaplarının sayfaları arasına terk edilmiş olan bilgi, kültür ve tecrübeden faydalanmayı istiyordum...”²

- İbnü'l-Esîr'in tarihçi olmasının ikinci sebebi olarak, onun tarih ilmine atfettiği önem söylenebilir. Onun tarih ilminin önemine ilişkin tespitlerinden bazıları şu şekildedir:
- Tarih ilmiyle uğraşan insan, zaman tüneline girerek tarihî şahsiyetlerin yanı sıra tarihî olayları daha yakından öğrenme, doğru anlama ve yorumlama imkânına sahip olmuş olur.
- Tarihi bilen insan, insanlık çıktısı olan geçmişi, kendisini, içinde yaşadığı toplumu ve mevcut kültürü sağlıklı bir şekilde öğrenme ve yorumlama imkânını elde eder.
- Aynı şekilde tarih; insana tehlikeler karşısında nasıl korunacağını, her türlü haksızlığa maruz kalan nebilerin –son derece önemli bir haslet olan- sabrını, hayatın fani olduğunu, iyilik yapanların

2 İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Âlî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/5.

daima hayırla anıldıklarını öğretir ve böylece kişinin faydalı işler yapıp, hem dünya hem de ahiretini kazanmasını sağlar.³

İbnü'l-Esîr'in tarihçi olması ve bu alanda nitelikli çalışmalar yapmasında etkili olan üçüncü sebep, daha önceki tarihçilerin tarih anlayışlarını, metotlarını ve yazdıkları kitapları sağlıklı bulmaması idi. Müellife göre söz konusu tarih anlayışı, metodoloji ve tarih kitapları, tarih ilminin amacına hizmet edecek nitelikten oldukça uzaktı. Müellif bu bağlamda aşağıdaki tespiti yapar:

“Bazı tarihçiler, tüm rivayetleri alarak, hacimli eserler meydana getirmişlerdir. Bazıları ise lüzumlu olan birçok bilgiyi bırakıp muhtasar kitaplar kaleme almışlardır. Kimi tarihçiler, önemli tarihî hâdiseleri eserine almamış, kimileri de eserlerini basit ve gereksiz bilgilerle doldurmuşlardır. Bu anlayış ve uygulamalar yüzünden bilgi cevherinin arıza dönüşeceğine kanaat getirdim.”⁴

- İbnü'l-Esîr'in tarihle ilgilenmesi ve tarihçi olmasında belirleyici olmuş olan dördüncü sebep, onun yeni bir tarih metodolojisi oluşturma isteği idi yahut iddiası idi diyebiliriz. Onun oluşturmak istediği metodolojinin dayandığı temel ilkelerden bazıları şu şekildedir:
- Tarih, Hz. Âdem'den başlatılarak, müellifin vefatına kadar bir bütün olarak ve kronolojik bir sıra dâhilinde yazılmalıdır.
- Tarihî bir olay, dağınık ya da birden fazla farklı başlık altında değil de, tek başlık altında derli-toplu yazılıp nakledilmelidir.
- Tarihçi, tarihî rivayetleri araştırma ve yazmada, karanlık gecelerdeki körün yürüyüşü, çakıl taşlarıyla inci tanelerini bir araya toplayan kimsenin davranışı gibi hareket etmemelidir.
- Bir konudaki farklı rivayetler, bütüncül yaklaşım esas alınarak, tek rivayet halinde birleştirilip nakledilmelidir.
- Okuyucunun sıkılmaması için, tarihî konuların ayet, hadis ve şiirlerle desteklendiği bir yazım üslubu esas alınmalıdır.⁵

Kendisi de tarihi araştırma ve yazmada bu ilkeleri esas aldığını şu şekilde iddia eder: “Tarihle ilgili rivayetleri alma ve yazma konusunda karanlık gecelerdeki körün yürüyüşü, çakıl taşlarıyla inci tanelerini bir araya toplayanın davranışı gibi hareket etmedim.”⁶

İbnü'l-Esîr'in yukarıdaki ifadesinin tarih yazıcılığına yansıyor yansımadığı tartışılabilir. Ancak söz konusu ifadenin İbnü'l-Esîr'in çalışma

3 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/9-11.

4 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/5-6

5 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/6-8.

6 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/7.

azmini, cesaretini, ilmî sorumluluk duygusunu ve tavan yapan özgüvenini göstermesi açısından son derece dikkat çekici olduğunu söyleyebiliriz. Zira belli bir ilmî geleneğin ve dolayısıyla tarih anlayışının hakim olduğu bir coğrafya ya da İslam dünyasında, daha önceki tarihçileri, eserlerini ve usullerini ağır bir şekilde eleştirmek, yeni bir metodoloji geliştirmeyi iddia etmek, bu metodoloji doğrultusunda tarihî rivayetleri yeni bir usulle ele alıp yazacağını söylemek ve bunu yazdığı eser üzerinden hayata geçirmeye çalışmak her açıdan büyük bir cesaretin göstergesidir.

İbnü'l-Esîr'in tarihçi oluşunda ve bu alanda nitelikli eserler yazmasında, ilim çevresinin yanı sıra dönemin idaresinin yoğun istek ve teşviklerinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.⁷ Onun başyapıtı diyebileceğimiz ve İslam dünyasında muteber bir eser olarak kabul edilen *el-Kâmil fi't-Tarih* isimli eserin yazılmaya başlanması, hızlandırılıp bitirilmesinde söz konusu istek ve teşvikin belirleyici oluşu bu bağlamda değerlendirilebilir.

Sonuç

Sonuç olarak, İbnü'l-Esîr'in tarihçi oluşunda onun tarihle ilgili derin merakı, tarih ilmine atfettiği önem, mevcut tarih anlayışı, usûlü ve kaynaklarıyla ilgili sorunların yanı sıra, alternatif bir tarih metodolojisi oluşturma isteği gibi sebepler etkili olmuştur diyebiliriz.

Sözü edilen müellifin tarih alanında nitelikli çalışmalar yaparak otorite oluşunda ise onun çalışma azminin yanı sıra çalışma ahlakı, cesareti, özgüveni, döneminin ilmî anlayış ve geleneğinin bir sonucu olarak ansiklopedist âlim oluşu, dinî, ilmî ve sosyal sorumluluk duygusu gibi temel faktörlerin ya da motivasyonun belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca müellifin tarihe, tarihçiye ve usule ilişkin yaklaşımları, tarihi araştırma ve yazma sürecinde güçlü iradesi ve sabrı, nasıl tarihçi olunacağı ya da bir tarihçinin neler yapması gerektiği konusunda son derece önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

7 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/7-8.

Kaynakça / References

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2006.

ÜSDÜ'L-ĞÂBE FÎ MA'RİFETİ'S-SAHÂBE'DE KADIN SAHÂBİLER VE SOSYAL STATÜLER

Remziye ÇELİK^{1*}

Giriş

İslam tarihi yazımında İbnü'l-Esîr, İslam biyografi yazıcılığı sahasında derin etkiler bırakmış bir isimdir. Onun kaleme aldığı *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* adlı eseri, sahâbe biyografilerini alfabetik bir düzen içinde sunması bakımından dikkat çeker; özellikle de kadın sahâbîlere dair ayrıntılı bilgileri içermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Üsdü'l-Ğâbe'de kadın sahâbîlerin, İslam'ın ilk dönemindeki siyasal ve toplumsal süreçlere ne denli aktif bir şekilde katıldıkları açık biçimde vurgulanır. Habeşistan ve Medine hicretlerine katılanlar, gazvelerde yer alanlar, biat meclislerinde hazır bulunanlar, toplu ibadatlara iştirak edenler, hadis rivayet edenler ve çeşitli meslekî görevlerde faaliyet gösteren kadınlar, bu katılımın örnekleri olarak ön plana çıkar. Bu durum, erken dönem İslam toplumunun dinamiklerini anlamak açısından son derece kıymetlidir.

İbnü'l-Esîr, sahâbe biyografilerinde 7. cildi kadın sahâbîlere ayırmaktadır. Kadınlara yaklaşık olarak yedide bir oranında yer vermesi, onun kadınların tarihî süreçteki rollerine verdiği değerin açık bir göstergesidir. Bu yaklaşım, aynı zamanda dönemin kadınlarının toplumsal konumunu daha görünür kılmayı amaçlayan bilinçli bir tercihe işaret eder.

Bu çalışma, *Üsdü'l-Ğâbe* adlı eserde kadın sahâbîlere ilişkin ortaya konulan yaklaşımı incelemekte ve bu biyografiler aracılığıyla İslam'ın ilk dönemindeki toplumsal dönüşümde kadınların üstlendikleri rolü daha derinlikli biçimde anlamayı hedeflemektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden betimleyici ve çözümleyici yaklaşımla hazırlanan bu inceleme, tarihî bir perspektif sunmakla birlikte, aynı zamanda toplumsal cinsiyet çalışmaları bağlamında yeni açılımlar da ortaya koymaktadır.

1. Üsd'ül-Ğabe

Eserin temel amacı tarihî-sosyolojik çözümlemeler yapmak değil; sahâbîlerin biyografilerini, nesep ve akrabalık ilişkilerini derleyip

1 Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/İslam Tarihi ABD. Orcid: 0000-0003-4265-3176 remziye.karakum@kilis.edu.tr Türkiye/KİLİS

sonraki nesillere aktarmak olduğundan daha çok kadınlara dair bilgiler çoğunlukla isim, baba adı, kabile aidiyeti, soy zinciri ve İslâm'a giriş süreçleriyle sınırlı kalmıştır. Ancak bu sınırlılık, kadınların toplumsal hayatta pasif oldukları anlamına gelmez. Eserde kadınların toplumsal rollerine dair önemli veriler çıkarmak az da olsa mümkündür.

Eserde yaklaşık bin kadar kadın sahâbînin adı zikredilmekte ve bunların kısa biyografileri sunulmaktadır. Bu durum, müellifin külliya-tın yaklaşık yedide birini kadınlara ayırarak onları da bir bakıma öncü bir konuma yerleştirdiğini göstermektedir. Kadın sahâbîlere dair biyog-rafilerde yalnızca soy ve kimlik bilgileri değil, aynı zamanda İslâm'a gi-riş tarihleri, Ensâr veya Muhâcir oluşları, akrabalık bağları, katıldıkları gazveler, uğraştıkları meslekler gibi unsurlar da kaydedilmiştir. Böylece, sahâbî kadınların bireysel hayat hikâyeleri aracılığıyla dönemin sosyal dokusuna dair kıymetli ipuçları elde etmek mümkün hâle gelmiştir.

Her ne kadar eserde kadınların askerî kabiliyetleri veya savaş tecrü-beleri sistematik biçimde işlenmemişse de, yer yer onların siyasî ve sos-yal faaliyetlerine temas edilmektedir. İlk Müslüman olan kadınlardan, gazvelere katılanlardan, ticaretle uğraşanlardan, ebelik ve hemşirelik yapanlardan, hadis rivayet edenlerden ve çeşitli vesilelerle Hz. Peygam-ber'e biat edenlerden söz edilmiştir. Böylelikle eser, kadınların sadece ailevi rollerle sınırlı kalmadığını; dinî, sosyal ve hatta kamusal alanlarda da aktif roller üstlendiklerini açık biçimde ortaya koymaktadır.²

1.1. Üsd'ül-Ğabe'nin Yazılış Metodu ve Nedeni

İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe adlı eseri, hem sahâbî biyografileri hem de genel İslâm tarihi açısından temel başvuru kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Müellif, sahâbîlerin isim-lerini derleyen önceki âlimler İbn Mende, Ebû Nu'aym, İbn Abdilberr ve Ebû Mûsâ el-İsfahânî tarafından kaleme alınan eserleri karşılaştırmalı biçimde incelemiş, her birinin farklı bir yöntem izlediğini ve birbirle-rinde yer almayan sahâbî isimlerini kaydettiklerini tespit etmiştir. Bu durum üzerine, İbnü'l-Esîr dört eseri bir araya getirerek mevcut eksik-likleri tamamlamayı ve sahâbîlere dair bilgileri bütüncül bir biçimde sunmayı amaçlamıştır.³

Eserin telif gerekçesi, önceki tabakât müelliflerinin çalışmalarında tespit edilen eksiklikler ile rivayet farklılıklarını gidermek yönündeki ilmî bir ihtiyaçtan doğmuştur. Nitekim daha önce sahâbîlerin isimlerini,

2 Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe* (Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/246-247.

3 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 1/110.

neseblerini ve sahâbîlik durumlarını konu edinen birçok eser bulunmakla birlikte, bu eserler yöntem ve içerik açısından önemli farklılıklar göstermekteydi. Bazı müellifler sadece isimleri zikretmekle yetinirken, kimileri sahâbîlerin kabile mensubiyetlerini, akrabalık bağlarını veya İslâm'a giriş süreçlerini ayrıntılı biçimde kaydetmemiştir.⁴

İbnü'l-Esîr, Şam'a yaptığı bir seyahat sırasında hadis ve sahâbe ilmiyle ilgilenen âlimlerin, ashâbın isim ve durumlarını eksiksiz şekilde toplayan bir esere duydukları ihtiyacı dile getirmeleri üzerine bu çağrıyla fırsat bilmiş ve Üsdü'l-Ğâbe'yi kaleme almaya karar vermiştir. Onun amacı, mevcut eserlerdeki bilgileri bir araya getirerek eksik veya hatalı kısımları tamamlamak, böylece sahâbîlerin doğru ve güvenilir bir kaydını oluşturmak olmuştur.⁵ Bu doğrultuda Üsdü'l-Ğâbe, 7.711 sahâbînin isim, neseb ve sahâbîlik durumlarını sistematik biçimde sunan kapsamlı bir kaynaktır. Eserde isimlerin çok görünmesinin nedeni, bazı sahâbîlerin kimi yerlerde künyeleriyle, kimi yerlerde ise gerçek adlarıyla zikredilmiş olmalarının tekrara yol açmasındandır. Örneğin Esmâ bint Yezîd es-Sekeniyye ile Esmâ bint Yezîd el-Eşhelîyye, aynı kişiye ait iki farklı kayıt biçimidir.⁶

İbnü'l-Esîr, Kur'ân'ın tevâtür yoluyla nakledildiğinden dolayı sübût bakımından bir şüphe taşımadığını; ancak hadislerin büyük çoğunluğunda bu güvence bulunmadığını vurgulamıştır. Bu sebeple, hadis râvilerinin hayatlarının bilinmesini zorunlu görmüş ve sahâbe biyografilerini eksiksiz, güvenilir biçimde derleme ihtiyacı duymuştur. Önceki müelliflerin eserlerinden geniş ölçüde faydalanmakla birlikte, onların farklı yöntemlerini bir araya getirip sistemleştirerek önceki dağınık yapıyı gidermeyi hedeflemiştir. Eserin tertibinde alfabetik bir sıralama benimsenmiş; sahâbîler isim, baba ve dede adlarıyla birlikte kabilelerine göre düzenlenmiştir. Künye, nisbe veya annesiyle tanınan sahâbîler de aynı sistematik içinde işlenmiştir. Müellif, faydalandığı kaynakları göstermek amacıyla özel semboller kullanmıştır: İbn Mende için (د), Ebû Nu'aym için (ع), İbn Abdilberr için (ب) ve Ebû Mûsâ için (س) harfleriyle işaretlerde bulunmuştur. Böylece her biyografinin hangi kaynaktan alındığı açıkça görülmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Esîr, önceki müelliflerin aktardıklarını aynen nakletmekle yetinmemiş; bilgileri değerlendirip eksik ve hatalı kısımları tespit etmiş, gerektiğinde kendi kanaatini "قلت" (ben şöyle derim) ifadesiyle belirtmiştir. Bir isim yanında bulunan sembol harfe göre kimin hadisi naklettiği anlaşılmakta

4 İbrahim Kutluay, "İbnü'l-Esir El-Cezerî'nin Üsdü'l-Gabe Fi Ma' rifeti's-Sahabe'si nin Tabakat Edebiyatı içindeki Yeri, Kaynakları ve Metodu", (ts.), 211.

5 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 1/110-112.

6 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/16-17.

ve hiçbir sembol bulunmuyorsa, bu o şahsın adı geçen dört eserde yer almadığı anlamına gelir. Ayrıca birinin naklettiği ve diğerinde olmayan hadislerdeki farklılıkları da belirtmektedir. Eserde eğer üç kişi hadisi nakletmiş ise şu ifadeyi hadisin sonunda zikretmiştir “أُخْرِجَهُ ثَلَاثَهُمْ” (her üçü de onu rivayet etti).⁷

Eserde hadis rivayetlerine nispeten az yer verilmiş; kişilerin nesep bilgileri, hayatlarına dair önemli ayrıntılar, katıldıkları gazveler ve hadislerde geçen garip lafızların açıklamaları ön plana çıkarılmıştır. Bu yönüyle Üsdü'l-Ğâbe, hem biyografik hem de tarihî verileri sistemli biçimde bir araya getiren kapsamlı bir kaynak niteliği taşır.⁸

Eser, giriş bölümünden sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatı, hicreti ve onun hayatındaki önemli hadiseleri özetleyen kısımla başlar. Ardından erkek sahâbîlerin biyografileri hemze harfiyle başlayanlardan itibaren alfabetik biçimde sıralanır. Yedinci cilt ise kadın sahâbîlere ayrılmıştır. en-Nisâ başlığını taşıyan bu ciltte müellif aynı yöntemi sürdürmüş ve kadın sahâbîleri alfabetik olarak zikretmiştir. Bölüm iki kısımdan oluşur: birincisinde künyeleriyle tanınan kadınlar, ikincisinde ise ismi meçhul olup hala, nine, teyze gibi unvanlarla bilinen kadınlar yer alır. Eser, hem erkek hem kadın sahâbîlerin biyografilerini ihtiva ettiğinden, özellikle Asr-ı Nebvî dönemini merkeze almaktadır. Eserin dili sade ve akıcıdır. Arapça yazılan eser, kolay ve anlaşılır bir üsluba sahiptir.

İbnü'l-Esîr'in aktardığı rivayetlerin sıhhati, râvî zincirlerine dayanmaktadır. Bu nedenle onun nakilleri ne belgesiz ne de maksatlı bilgiler arasında sayılabilir. Ancak rivayetlerin sayısı ve mahiyeti konusunda ihtilaf bulunan yerlerde müellif temkinli davranmış, doğruluğu râvîlere bırakmış ve yazılarının sonunda çoğu kez “ve'llâhu a'lem” (Allah bilir) ifadesini kullanmıştır.⁹

İbnü'l-Esîr, sahâbe tabakatıyla ilgili dört temel kaynaktan yararlanmıştı:

1. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr'in (ö. 463/1071) el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb.
2. Ebû Abdullah Muhammed b. İshak İbn Mende el-İsbahânî'nin (ö. 395/1005) Ma'rifetü's-Sahâbe.
3. Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) Ma'rifetü's-Sahâbe.
4. Ebû Mûsâ Muhammed b. Ebû Bekir el-İsfahânî el-Medenî'nin (ö. 581/1185) es-Sahâbe.

7 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 1/262, 273.

8 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 110-113.

9 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 1/291.

Bunların yanı sıra tefsirde Sa'lebî ve Vâhidî'nin eserlerinden; hadiste Buhârî, Müslim, Muvatta', Müsned, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi temel hadis kaynaklarından; siyer ve megazî alanında ise İbn İshâk ve benzeri müelliflerden istifade etmiştir. Böylece Üsdü'l-Ğâbe, önceki literatürü bir araya getirerek derli toplu bir "sahâbe ansiklopedisi" kimliğine kavuşmuştur.¹⁰

1.1.1. Üsdü'l-Ğâbe Bağlamında Nebvî Dönemde Kadın Sahâbilerin Toğlumdaki Yeri

Üsdü'l-Ğâbe'de kadın sahâbilerin biyografilerine dair bilgiler, özellikle meşhur isimler üzerinde yoğunlaşmakta ve doğum, vefat tarihleri ile yaşam süreçleri çoğu zaman kesin olarak verilmektedir. Hz. Hatice'nin hayatı bu bağlamda en kapsamlı biçimde ele alınmıştır. Eserde, Hz. Hatice'nin ticaret hayatı, Peygamber'den önceki evlilikleri, kervanlarını bizzat yönlendirerek Şam'a ticaret amacıyla gönderdiği ve bunun başarılı bir şekilde sonuçlandığı belirtilmektedir. Ayrıca onun zekâsı, aklı ve zenginliği vurgulanmakta, Hz. Peygamber'e evlilik teklifinde bulunduğu ve tüm çocuklarının vahiyden önce doğduğu aktarılmaktadır. Eserde Kasım ve Abdullah'ın yanı sıra Tâhir ve Tayyib adlarında iki erkek çocuk daha zikredilmekte; ancak bunların Abdullah'ın farklı adları olduğu ifade edilmektedir. Vahyin geliş süreci ve Hz. Hatice'nin üstlendiği rol de ayrıca ele alınmakta, cennet kadınları arasında Hz. Hatice'nin adı zikredilmektedir. Hz. Âişe'nin Hz. Hatice'ye yönelik kıskançlığı ve Hz. Hatice'nin vefatına ilişkin çeşitli rivayetler de bu bölümde yer almaktadır.¹¹

Peygamberin diğer eşleri ve kızı Hz. Fâtıma'ya dair bölümler de kapsamlı biçimde aktarılmaktadır. Hz. Fâtıma bölümünde; vefatı, yaşam süresi, "Ümmü Ebihâ" lakabı, çocuklarının isimleri, Hz. Ali ile evliliği ve ölümü ele alınmakta, Hz. Âişe'nin bu konudaki rivayetleri de sunulmaktadır.¹² Hz. Âişe'ye ilişkin bölümde, Peygamber ile evliliği, yaşı, ilmi ve sahâbî içindeki saygın konumu detaylandırılmaktadır. Rivayetler, Hz. Âişe'nin fıkıh, tıp ve şiir alanındaki yüksek bilgisini, çok sayıda hadis naklettiğini ve sahâbî ile tâbiîlere rehberlik ettiğini göstermektedir. Özellikle "Hadise-i İfk" olayı, onun Kur'ân'da zikredilen faziletini ve ah-lâkî üstünlüğünü ortaya koyan önemli bir örnek olarak sunulmaktadır. Ayrıca Hz. Âişe'nin kadınlara fıkhi konularda rehberlik ettiği ve mahremiyet ile örtünme kuralları konusunda öğütler verdiği aktarılmaktadır.

10 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 1/115-119.

11 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 4/80-87.

12 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/216-221.

Vefatına ilişkin olarak, 57 veya 58 Hicri yılında Ramazan ayının 17. gecesinde Bâkî' Mezarlığı'na defnedildiği ve cenaze namazının Ebû Hureyre tarafından kıldırıldığı ifade edilmektedir.¹³

Eserde Peygamber'in diğer hanımları olan Ümmü Seleme ve Hafsa bint Ömer gibi sahâbî kadınlara dair bilgiler de aktarılmaktadır. Ümmü Seleme'nin hayatı, hicreti ve kocası Ebû Seleme'nin vefatından sonra Peygamber ile evliliği anlatılmakta,¹⁴ Hafsa bint Ömer'in Peygamber tarafından boşanması, sonrasında yeniden evlenmesi, ölüm tarihleri ve rivayetleri ele alınmaktadır.¹⁵

Hz. Peygamber döneminde kadınlar, toplum tarafından kabul gören ve doğalarına uygun çeşitli meslekleri icra etmekteydi. Bununla birlikte, bazı meslekler, günümüz koşullarında dahi kadınların üstlenmesi durumunda şaşkınlık uyandırabilecek niteliktedir.¹⁶ Abdullah b. Mes'ud'un eşi Rayta bint Abdullah örneğinde görüldüğü üzere, dericilik yaparak¹⁷ kadınlar kendi emeğiyle ailelerinin geçimini sağlama sorumluluğu taşıyabilmekteydi. Rayta, Hz. Peygamber'e başvurarak sadaka veremediğini bildirmiş ve kendi zanaatkârlığıyla hem kendi hem de eş ve çocuğunun ihtiyaçlarını karşıladığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in "Ailene yaptığın harcamalarda senin için mükâfat vardır" şeklindeki yanıtı, kadının kendi emeğiyle çalışmasının ve kazancını ailesi için harcamasının İslâm tarafından onaylandığını ve sadaka sayıldığını göstermektedir.¹⁸ Bu durum, İslâm hukukunda kadının ekonomik faaliyette bulunmasının meşru olduğunu ve bu katkının ibadet ve hayır açısından değer kazandığını ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Esîr, bazı kadınların çeşitli mesleklerde çalıştıklarını da kaydeder. Örneğin imamlık,¹⁹ Müleyke bint Amr ez-Zeydiyye hemşirelik,²⁰ Sevde bint Misrec el-Kendiye Hz. Fatıma'nın çocuklarından Hz. Hasan'ın doğumunu yaptıran ebedir.²¹ Ümmü Atiyye gassal,²² Ümmü Selmâ

13 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/186-190.

14 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/329-330.

15 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 67.

16 Ahmet Acarhoğlu, "Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2019), 212.

17 Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan, 2021), 100.

18 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/122.

19 Peygamberimizden (s.a.v) rivayet edildiğine göre Şehide Ümmü Varaka'ya evinde ezan okumasını, namazları kıldırmasını ve ev halkına farz namazlarda imamlık yapmasını emretmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/165

20 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/260-261.

21 Rufeyde el-Ensâriyye, Tanınmış bir hemşiredir. Hendek Savaşı'nda yaralıların tedavisi için bir çadır kurmuş ve sağlık hizmeti vermiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/112.

22 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/356.

Hız. Fatıma hastalandığında ona yardım eden bakıcı,²³ Ümmü Züfer kuaförlük,²⁴ Müleyke Ümmü's-Sâib es-Sakafiyye²⁵ parfümcülük,²⁶ Ümmü Mübeşşir ziraat ve tarım,²⁷ Zeynep bint Cahş el işçiliği,²⁸ gibi çeşitli mesleklerle ilgilenen kadın sahâbîler zikredilmektedir.

Bununla birlikte kadın sahâbîlerin daha farklı alanlarda yer aldıkları da zikredilmektedir. Yine, "eş-Şumûs bint-i Nu'man"²⁹ adlı kadının Mescid-i Kûba'nın inşası sırasında Peygamber'le birlikte bulunduğunu ve Peygambere mescidin yapımında eşlik ettiğini yazar.³⁰

İbn-i Esîr, Hz. Ömer b. Hattab'ın İslâm'a girişine neden olan kız kardeşinin Hz. Ömer'le konuşması ve tebliği olduğunu belirtir. Fatıma bint Hattâb, ilk Müslümanlardan olup, Hz. Ömer'den önce eşi Saîd b. Zeyd ile birlikte Müslüman olmuştu ve Hz. Ömer'in İslâm'a girmesine de vesile olmuşur.³¹

Eserde, kadınların erken İslâm toplumunda siyasi alanlarda da aktif roller üstlendiği vurgulanmaktadır. Örneğin, Hz. Aîşe validemizin çeşitli savaşıara katılması, yöneticilere kendi fikirlerini beyan etmesi ve siyasi konularda etkili olması, kadınların yalnızca ailevi değil aynı zamanda toplumsal ve siyasi alanlarda da etkin olduklarına işaret etmektedir. Siyasi lojistiğe örnek olarak, Hz. Ömer'in şehit edilmesinin ardından halife seçimi için Şura üyelerinin, Kays b. Halid'in kızı Fatıma bint Kays bin Halid'in evinde toplandığı rivayet edilmektedir.³² Bu durum, kadınların o dönemdeki siyasi süreçlere doğrudan katılımını göstermektedir.

Eserde, Peygamber (s.av)'e Akabe'de biat eden kadınlardan da zikredilir. İki kadından birisi Nesîbe bint Ka'b (Ümmü 'Umâre)³³ ve Muâz b. Cebel'in halasının kızı olan Esmâ bint Amr b. Adî, künyesi Ümmü Menî' el-Ensâriyye es-Selîmiyye'dir.³⁴ Ayrıca Rıdvan biatına katılan

23 Ümmü Selma Hz. Fatıma'ya bakıcılık ve hemşirelik yapmıştır. bkz. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/332.

24 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/322.

25 Hümeıra Güleç, "Hz. Peygamber Dönemi Kadınlarında Mesleki İlgi", *Danışname* 3 (2021), 102.

26 Müleyke Ümmü's-Sâib es-Sakafiyye adında bir sahabenin güzel koku satmak için Peygamber'e geldiği bilinmektedir. bkz. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/260.

27 Ümmü Mübeşşir el-Ensâriyye'nin hurma bahçesinde kendisine rastlamış ve hırmaları kimin diktiğini sormuştur. o da "Müslüman" diye cevap vermiştir. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/381.

28 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/126.

29 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/165.

30 *Sahabe Hayatından Tablolar (Hanım Sahabiler)*, çev. Abdulaziz eş-Şenavi - Taceddin Uzun (Konya: Uysal Kitabevi, ts.), 507.

31 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/215.

32 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/224.

33 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/269.

34 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/12.

kadın sahâbîlerin adlarından da zikredilir. Bunlardan bir kaç şöyledir. Rubeyyi' bint Muavviz³⁵, Selma bin Kays,³⁶ Ümmü Hâşim (Ümmü Hişam bint Harise).³⁷ Peygambere farklı bölgelerden gelen kadınlar da biat etmişlerdir. Leylâ bint Rubâb b. Hanîf el-Ensârî, Ümmü Amir el-Eşheliyye, Havva bint Yezîd b. Seken³⁸, Amre bint Mürşide, Amre bint Mes'ûd ez-Zaferiye, Amre bint Mes'ûd bin el-Hâris, Amre bint Mes'ûd bin el-Kays gibi binlerce kadın sahâbî Peygambere biat etmişlerdir. Bazıları, İslâm'ı kabul ettikten sonra ilk kez Hz. Peygamber'i görme imkânı buluyor, bu vesileyle hem ona bağlılıklarını bildiriyor hem de kendi meselelerini doğrudan iletme fırsatı elde ediyorlardı. Uzak diyarlardan biat etmek, sorunlarına çözüm bulmak arayışıyla gelen bu kadınlar için Hz. Peygamber'le buluşmak, aynı zamanda yoğun bir manevî heyecan anlamına gelmekteydi.³⁹ Bu tecrübeyi yaşayan isimlerden Havvâ bint Yezîd b. Sinân, biri de, Temim kabilesinden, Arap yarımadasının doğusundan Bahreyn taraflarından olan Kayle bint Mahreme (قيلة بنت مخزمة) el-'Anberiyye veya et-Temîmiyye'dir.⁴⁰

Kadınlar, siyasî, dinî, fıkî, ahlâkî, sosyal ve kültürel meselelerle ilgilenmiş; böylece erken İslâm toplumunda aktif bir toplumsal rol üstlendiklerine dair önemli bilgiler sunulmuştur. Bu durum, kadınların o dönemdeki siyasi süreçlere doğrudan katılımını göstermektedir.

2. İslâm'ın İlk Yıllarında Kadın

Bu esere göre sahâbî döneminde kadınların etkin oldukları başlıca alanlar şu şekilde özetlenebilir:

2.1. Savaşlara Katılan Kadınlar

Allah yolunda cihad meselesi, İslâm'ın ilk dönemlerinde en temel dini ve siyasi konulardan biridir. Zira İslâm şeriatına göre cihad erkeklerle farz kılınmıştır ve Âl-i İmrân, Ahzâb, Enfâl, Tevbe gibi Medeni surelerin birçok ayeti cihad ve onun fer'i meseleleriyle ilgilidir. Buna karşılık kadınlar için ise cihad savunma savaşlarında sadece farz görülmüştür.⁴¹

35 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/108.

36 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/150.

37 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/392.

38 Fatih Zengin, *Hiz. Peygamber'e Biat Eden Hanımlar* (İstanbul: Siyer, 2022), 4-5.

39 Rıza Savaş, "Hz. Peygamber'in Bir Kadın Konuşu: Kayle bint. Mahrama", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 43.

40 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/238-239.

41 A.Tahir Nur, "Ârif Halîl Ebu İyd el-Alâkâtü'd-devliyye fî'l-fıkhi'l-İslâmî", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30/1 (2011), 160.

Genel olarak savaşmak ve savaş meydanlarında bulunmak erkeklerin görevi, övünç kaynağı ve kahramanlık sahası sayılmıştır. Ancak tarihin tanıklığıyla biliyoruz ki, İslam'ın ilk dönemlerinde kadının savaşa katılmasına izin verilmemişse de sonradan kadınların da askeri alanda ve savaşlarda yer aldığı görülmektedir. Bu kadınların savaşa katılımı; mücadeleye teşvik, destek sağlama, lojistik yardımdı.⁴² Hz. Peygamber döneminde yapılan savaşlarda savaşan sınıfı daima erkekler oluşturmuştur. Kadınların zorunlu durumlarda ve ihtiyaç halinde kadın ve kölelerin de savaşa katıldıkları görülmüştür.⁴³ Daha sonraları özellikle Peygamberin vefatından sonra doğrudan düşmanla savaş, gözetim, yönetim ve komutanlık gibi çeşitli amaçlara yönelik⁴⁴ de kadın savaşlara katılmıştır.

Nitekim İbnü'l-esîr, "Ümmü Varaka bint-i Abdullah" adlı bir kadının, Bedir Savaşı'na Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ile birlikte savaşa katılma arzusundan bahseder. Bu kadın, Allah'ın kendisine şehitlik nasip etmesini çok istiyordu. Ancak Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bu isteğe izin veremeyerek şöyle buyurdu: "Evinde kal, Allah sana da şehitlik nasip edecektir." Bu nedenle ona "şehîde" lakabı verilmiştir.⁴⁵

Yine, Peygamberimizin kadın sahâbîlerinden savaşlara katılanlardan biri hiç şüphesiz Muâz b. Cebel'in halasının kızı olan Esmâ bint Yezîd b. Seken'dir. O Hayber Gazvesi ile Mekke'nin fethine katıldığı, Yermük Savaşı'nda çadırının direğiyle dokuz Bizans askerini öldürdüğü⁴⁶ rivayet edilmektedir. Bu hanım, yetenekli, cesur ve son derece güzel konuşan biriydi. Hatta ona "kadın hatip" derlerdi. Bir gün Peygamberimize (s.a.v.) gelerek şöyle arz etti: "Anam babam size feda olsun! Ben, bir grup kadının temsilcisi olarak size geldim. Allah sizi hem erkeklere hem kadınlara peygamber olarak gönderdi. Biz de size iman ettik ve size tâbi olduk. Biz evde oturan, çocuk doğuran kadınlarız. Erkekler ise cemaatlara katılıyor, cenaze namazlarına iştirak ediyor ve cihada gidiyorlar; böylece bizden daha fazla sevap kazanıyorlar. Onlar cihada giderken, biz mallarını koruyor ve çocuklarını yetiştiriyoruz. Bu durumda biz onların sevabına ortak mıyız?"

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ashabına dönerek şöyle buyurdu: "Hiçbir kadının dinini bu kadar güzel sorguladığını gördünüz mü?"

42 Zekeriya Akman, "Hz. Peygamber Döneminde Savaşlarda Kadın", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 255.

43 Mehmet Birekul, *Peygamber Günlerinde Kadın* (Konya, 2004), 109.

44 Süheyla Calâlî Kenderî, "Huzûr-i Nizâmî-yi Zanân der Sadr-i İslâm", *Faşnâme-i 'Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh El-Zahrâ* 13 (ts.), 105-119.

45 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/396.

46 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/16.

Sonra Esma'ya dönerek şöyle dedi: “Geri dön ve seni gönderen kadınlara bildir şöyle bildir: İyi bir eş olmak, kocalarının rızasını gözetmek ve onlara güzelce itaat etmek, erkeklerin yaptığı tüm amellerle eşdeğer bir sevap kazandırır.” Esma bu müjde karşısında sevinçle tekbir ve tesbih getirerek geri döndü.⁴⁷

İbnü'l-esîr genellikle kadın sahâbîlerin katıldığı savaşların sadece adını vermekle yetinir ve daha fazla açıklama yapmaz. Ancak sahâbî kadınların hangi gazvelerde Peygamber (s.a.v.) ile birlikte yer aldığı bile başlı başına dikkat çekici bir konudur. Kadınların savaşa en çok katıldıkları durumlar, şehir savaşları gibi katılımlarının daha kolay olduğu savaşlar olmuştur. Safiyye bint-i Abdulmuttalib, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) halası ve Zübeyr bin Avvam'ın annesidir. Hendek Savaşı sırasında Müslümanlar Medine dışında savunma için bulunurken, yaşlılar, kadınlar ve çocuklar Medine'de kalmıştı. Yahudilerden biri, Peygamberle (s.a.v.) Medine'yi savunma anlaşması olmasına rağmen bu anlaşmayı bozarak kadınları ve çocukları korkutma niyetine girdi. Bunun üzerine Safiyye kılıcını alıp savunmaya geçti ve düşmanın başını gövdesinden ayırdı. Bu nedenle onun müşriklerden birini öldüren ilk kadın olduğu söylenir.⁴⁸ Rufeyde el-Ensâriyye, Tanınmış bir hemşiredir. Hendek Savaşı'nda yaralıların tedavisi için bir çadır kurmuş ve sağlık hizmeti vermiştir.⁴⁹ Hakeza Rubeyyi' bint Muavviz Peygamberle savaşa katılmış, yaralıları tedavi etmiştir.⁵⁰ Ümmü Atiyye el-Ensariye'de⁵¹ sağlık hizmetlerinde bulunan kadın sahâbîlerdendir.⁵² Eserde Hayber savaşına katılan altı sahabe kadından da zikredilir. Bu kadınların savaş ganimetlerinden kendilerine erkekler kadar hisse verildiği belirtilir. Bu kadınlardan Ümmü Ḍaḥḥâk bint-i Mas'ûd⁵³ ve Ümmü Matâ' el-Eslemiyye,⁵⁴ Haşrac bin Ziyad'ın nenesi⁵⁵ de zikredilmektedir. Bedir savaşı dışında sahâbî kadınları savaşan Müslümanlara yardım etmek için cephenin gerisinde savaşlara katılmışlardır.⁵⁶ Ümmü Salât, Uhud Savaşı'nda

47 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/17; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-'İstî'âb fî Ma'rifeti'l-'Aşhâb*, thk. 'Alî Muḥammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1413/1992), 4/1787-1788.

48 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/172.

49 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/111.

50 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/108.

51 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/356.

52 Seyyit Ali Güşen, “Sahabe Mesleklerinin Hadis Rivayetlerine Etkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 351.

53 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/177,343, 407.

54 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/385.

55 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/407.

56 Akman, “Hz. Peygamber Döneminde Savaşlarda Kadın”, 258.

su kırıbalarını yanında taşıyarak savaşçılara ulaştıran kadınlardandı⁵⁷ ve delik ya da hasarlı kırıbaları onarırdı. Ümmü 'Atiyye⁵⁸ yaklaşık bütün savaşlara Peygamberle birlikte katılmıştır.⁵⁹ İbnü'l-Esir, Ümmü'l-Hâris el-Ensâriyye, bu kadının adını Nasîbe bint-i Ka'b el-Ensâriyye olarak zikreder ve bir başka yerde Ümmü 'Ammâre el-Ensâriyye künyesiyle anar. Onun hakkında şöyle der: Uhud savaşına kocası ve iki çocuğuyla katıldı. "Huneyn'de Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte yer aldı, Akabe ve Rıdvan biatlarında bulundu."⁶⁰ Rebi' bint-i Muaz: O, Bey'atü'r-Rıdvan'a katılmış ve Peygamber (s.a.v.) ile birlikte gazvelerden birine katılarak yaralıları ve savaşta zarar görenleri doktor ya da hemşire olarak tedavi etmiştir.⁶¹ Peygamberimizin eşlerinden Hz. Âişe, küçük yaşta olmasına rağmen Peygamberimiz (s.a.v.) zamanında da Uhud gibi bazı gazvelere katılmıştır⁶².

2.2. Kadın Raviler

Hz. Peygamber hayatta iken, evleri hem akrabalarına hem de dinî konularda soru sormak isteyen kadınlara açık bir ilim ve istişare merkezi niteliğindeydi. Onun vefatından sonra ise hayatta kalan eşleri, özellikle kadınlara dair dinî meselelerde ve hadis rivayeti alanında hem kadın hem de erkek Müslümanlar için birer ilim kaynağı ve rehber oldular. Bu yönleriyle, toplumda ilmî otoriteyi temsil etmiş, fetva vermiş, hayır ve takva konusunda örnek bir konum üstlenmişlerdir.

Pek çok erkek ve kadın sahabî ile tâbiîn, farklı şer'î meselelerde özellikle kadınlara dair hükümler konusunda Hz. Peygamber'in eşlerinden hadis rivayet etmişlerdir. Bu sahabe biyografisi kaynağında dikkat çekici bir başka konu da kadın hadis ravilerinin varlığıdır. Ancak bu hadislerin doğruluğu, türü ve İbnü'l-esîr'in naklettiği rivayet zincirlerinin güvenilirliği, detaylı bir araştırma ve eleştirel inceleme gerektirmektedir.

İbnü'l-Esir kadın sahabeler arasında en çok hadis nakleden kişinin Hz. Âişe olduğunu belirtmektedir.⁶³ Hadis nakleden kadın ravilerden gelen rivayetlerin çoğu İslam hükümleriyle ve özellikle kadınlara dair meselelerle, Peygamber'in (s.a.v.) faziletleriyle, eşlerinin erdemleriyle ve

57 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/333.

58 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/356.

59 Mehmet Eren, "Kadınların Hadis İlmine Katkıları", *AÜİFD* 44/J (2003), 84.

60 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/269,360.

61 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/108.

62 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/186-189.

63 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/189.

ailevi konular (evlilik, boşanma, kadınların ekonomik hakları gibi nafa-ka, mehir, diyet) vs. ile ilgilidir.

Bu kadın râvilerin çoğu Peygamber'e (s.a.v) yakın akrabalık ilişkileri olan kimseler olmasına rağmen pek çok sahâbî kadınlardan da ilim sahibi ve râviler vardı. Bunlardan şunları örnek gösterebiliriz. Şifâ bint Abdullah,⁶⁴ Ümmü Varaka bint Abdullah b. Hâris⁶⁵, Esmâ bint Yezîd, Esmâ bint Ebû Bekr es-Sıddîk⁶⁶ ve Semra bint Nüheyk. ⁶⁷Ervâ bint Üneys,⁶⁸ Lübâbe bint el-Hâris,⁶⁹ bu kadından oğulları Abdullah ve Temmâm, Enes b. Mâlik, Abdullah b. el-Hâris b. Nevfel, ve kölesi Umeyr hadis nakletmişlerdir.⁷⁰ Bazı fakih alime kadınlar da sahabe kadınları arasında bulunmaktadır. Bunların en önemlileri arasında şunları sıralayabiliriz. Ümmü Rabîbe bint Ebî Süfyân, Hafsa bint Ömer, Esmâ bint Ebi Bekr, Zeyneb bint Cahş, Ümmü Atiyye, Fâtıma bint Kays, Ümmü Fadl, Ümmü Ümâre, Sevde binti Zem'a, Safiyye binti Abdilmuttalib, Meymûne bint Hâris, Ümmü Harâm bint Milhân, Ümmü Ferve, Dürre bint Ebî Leheb, Safiyye bint Huyey.⁷¹ Ayrıca bazı kadınlar kendilerine yöneltilen soruları doğrudan Peygamber'e (s.a.v) sorar ve bu cevapları başkalarına aktarırdı. Bununla ilgili en güzel örnek Esmâ bint Yezid Seken'dir.⁷²

Bununla birlikte, akıl ve mantıkla bağdaşmayan bazı hadisler de bu kaynakta yer almaktadır. Bu da hadis uydurucuların veya art niyetli râvilerin etkisine işaret etmektedir.⁷³

64 Okuma yazma bilen ve İslâm'ın ilk yıllarında Müslüman olan kadınlardandır. Zehra Gençel Efe, "Hazreti Peygamber Döneminde Sağlık Bakım Uygulamaları Ve İlk Müslüman Hemşireler", *Health Academy Kastamonu* 3/4 (2019), 253-254.

65 Medinede müslüman olduğu ve Kur'an hafızı olduğu ve Kur'an okumayı bildiği rivayet edilmektedir. Mustafa Ertürk, "Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 98.

66 Yüzden fazla hadis rivayetinin bulunduğu belirtilmektedir. Şenel Kızılca, *Esmâ Bint Ebu Bekir'in hayatı Ve Hadis Ilmindeki Yeri* (Marmara Üniversitesi, ts.), 24.

67 Ceyda Gürman, "Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbiûnun Tefsire Katkıları", *Eskişen* 43 (2021), 84.

68 Ömer Rızâ Kehhâle, *Alamün-Nisa fi Alemeyl-Arab vel-İslam* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1/28.

69 Veysel Özdemir, "Çocuk Eğitiminde Hz. Muhammed'in Dehâsı", VI. *İnternational Multidisciplinary Congress Of Eurasia* (Roma/İtalya, ts.), 444.

70 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7/246.

71 Bedri Aslan, "Meşhur Fakih Kadınlar (Hicri İlk Üç Asır)", *Turkish Studies* 13/25 (2018), 45.

72 Kadir Öztürk, *Esmâ Bint Yezîd'in Hayatı Ve Rivayetleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, 2010), 29.

73 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7/301,407 Burada Ümmü Habib bint el-'As ve Hafsa bint Sa'id'in ninesinin anlatıldığı bölümlere bakınız. "Resûlullah, amcasının kızı Ümmü Habib bint Abbâs'a bakmıştı. Henüz çocuk yaşta, önünde emekleyerek yürüyordu. Bunun üzerine Peygamber şöyle buyurdu: 'Eğer bu kız büyür ve ben hayatta olursam mutlaka onunla evleneceğim.' Diğer bir yerde ise 'Bana annem, annesinden rivayet etti. (O kadın) Peygamber'in hizmetçilerinden biriydi. Dedi ki: Bir gün Peygamber'in evindeki sedirin altına bir köpek yavrusu girdi ve orada öldü. Bunun üzerine Peygamber'e dört gün boyunca vahiy inmedi. Peygamber buyurdu ki: 'Ey Havle! Resûlullah'ın evinde ne oldu ki, Cebrâil bana

Bu kaynakta bizzat Peygamberden hadis rivayet eden kadınların sayısı üç yüze yakındır. Ayrıca burada zikredilen kadınların Peygamberden nakillerle naklettiği hadis sayısı da binden fazladır.

2.3. Kadın şairler/kahin

Bazı kaynakların İslam'ın ilk döneminde kadınların ilimden ne kadar yararlandığına dair bilgiye ulaşılmaması, Peygamber (s.a.v) döneminde ilmi ve İslami bilgilerin genellikle sözlü olarak aktarılıyor olması ile ilgilidir. O dönemde Arap toplumunda sözlü kültür hakimdi.⁷⁴ Nitekim bi'set öncesinde de okuma-yazma bilen kişi sayısı çok azdı. Bu sözlü kültür, Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra da güçlü biçimde devam etti. Birçok sahabe, Kur'an'ı ezberlemiş ve onu işitsel yolla hafızaya almışlardı.⁷⁵

İslam'ın ilk dönemlerinde kadınların eğitimi ve öğretimine dair birçok delil vardır. Peygamber (s.a.v), zamanının bir bölümünü kadınların eğitimi için ayırır onların sorunlarına yönelir ve sorularına cevap verir. Kaynaklara göre bu kadınlardan bazıları, Hz. Ali'den (a.s) Kur'an dersi almak istemiş ve bunlardan biri, Peygamber'in (s.a.v) hayatı döneminde Hz. Ali'den Kur'an'ın bazı bölümlerini öğrenen Râite bint-i Hayyân'dır.⁷⁶

İslam'ın ortaya çıkışı döneminde Arapların övündüğü şeylerden biri de şiir yetenekleriydi; bu, ilim öğrenmenin önündeydi. Ancak bu ifade yeteneği ve belagat, İslam davetiyle birlikte büyük bir dönüşüm geçirdi. Artık Araplar deve, kılıç ya da kabile üstünlüğü için değil, ilahi ve dini konular için şiir yazmaya başladılar.

İbnü'l-esîr, dokuz kadın sahabeyi şair ve mersiye söyleyen olarak tanıtır. Bu kadınların şiir ve mersiyelerinden elde edilen bilgilere göre, çoğu zaman bu şiirler savaş meydanlarında askerleri cesaretlendirmek ya da birinin ölümüne ağıt yakmak amacıyla yazılmıştır. Bunlar arasında öne çıkan şair kadınlar şunlardır:

Emâmetu'l-Mezidiyye: Müşriklerden birinin ölümü üzerine şiir söylemiştir. İbnü'l-esîr, bu şiiri İbn-i Hişâm'dan nakleder:

gelmiyor?"

Sonra dışarı çıktı. Ben de kendi kendime düşündüm: "Keşke evi hazırlayıp süpürseydim." Hemen süpürgeyi sedirin altına uzattım; baktım ki köpek yavrusu ölmüş. Onu çıkarıp evin arka tarafına attım.

Bunun ardından Peygamber geldi, sakalları titriyordu. Çünkü kendisine vahiy geldiğinde titreme hali olurdu. Dedi ki: "Ey Havle! Beni örtünüz."

74 Süleyman Gezer, "Sözlü Ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an", *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2008), 232-233.

75 Muhittin Düzenli, "İslam Öncesi Araplarda Yazı ve Yazılı Kültür", *Turkish Studies* 18/2 (2023), 102.

76 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/106.

“Allah’ın dini ve Ahmed yalanlanamaz,
Seni güvende tutan ömrüne andolsun, ne kötü umdun.”⁷⁷

Ümmü ‘Amr Tümadır bint Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd (Hansâ) (ö. 24/645): Cahiliye dönemi önemli Arap şaire kadınlarından sayılır.⁷⁸ Müslüman olmuştur ve Peygamberimiz onun şiirlerini sever ve ondan şiir okumasını isterdi. Dört oğluyla Kadisiye Savaşı’na katılmıştır. Oğullarını savaşa yiğitçe teşvik etmiş ve dört şehit annesi olmuştur.⁷⁹

Rukayka bint Ebû Sayfi.⁸⁰ (Mekke döneminde Hz. Peygamber’e istihbarat konusunda yardımcı olan önemli Arap şairlerinden bir kadındır.⁸¹

El-Fârî’a bint Ebi Salt: Şair Ümeyye bint Ebî es-Salt’ın kardeşidir. Kendisi şair olduğu gibi kardeşinin şiirlerini de ezberleyen kadın sahâbîlerdendir.⁸²

Meymûne bint-i Abdullah: Bedir şehitleri için Kâ’b b. Eşref’e cevap niteliğinde yazmıştır.⁸³

Na’me İmra’et-i Şemmâs: Uhud’da öldürülen kocası Şemmâs için mersiye yazmıştır.⁸⁴

Âtike bint-i Zeyd: Muhacirlerden, Abdullah b. Ebî Bekir’in eşi, sonradan Hz. Ömer’le evlenmiştir. Abdullah’ın şehit olması üzerine mersiye söylemiştir.⁸⁵

Ümmü Hânî bint-i Ebî Tâlib: O, Hz. Ali’nin (a.s) kız kardeşiydi. Mekke’nin fethi yılında iman etti. İsminde ihtilaf vardır. Şiirleri – ki çoğu aşağıdaki beyitten fazladır – Fetih yılında ve Peygamber’e (s.a) iman ettiği dönemde olmuştur.⁸⁶

“Hind bint-i Utbe”⁸⁷ (Ebu Süfyan’ın eşi ve Hz. Hamza’nın ciğerini yiyen kadın) Uhud savaşında Müslüman değildi ve orada müşrikleri

77 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, 7/21.

78 Hatice Akpınar, “Cahiliye Döneminde Bir Kadın Şair: Hansa”, *Uluslararası İslam Ve Model İnsan Sempozyumu*, 2018, 277.

79 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, 7/90.

80 Ayşe Şatır, “Müslüman Kadınların Mekke’den Habeşistan’a Hicrete Kadar Aile-Sosyal ve Ekonomik Durumları”, *Genç Müttefikler Dergisi* 4/3 (2023), 781.

81 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, 7/112.

82 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, 7/211.

83 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, 7/265.

84 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, 7/271.

85 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, 7/181.

86 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-şahâbe*, 7/393-394.

87 M. Gözde Ramazanoğlu, “Kalan Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Ramazan Aksoy, “İslam Öncesi Toplumlarda ve İslam’da Kadının Statüsü”, *Uluslararası Sosyal Ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 15 (2021), 27.

heyecanlandırmak için mersiyeler okumuştur. Mekke'nin fethinden sonra Ebû Süfyan'ın İslam'ı kabul etmesiyle İslam'a girdi.⁸⁸

"Kuteyle bint en-Nadr" babasının Bedir savaşında Müslümanlar tarafından öldürülmesi karşısında hüznü şiiirler okumuş ve Peygamberimiz bu duruma üzülmüştür.⁸⁹

Sonuç

Üsd'ul-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe" adlı eser, sahabe biyografilerini derlemekle kalmayıp, özellikle Nebvî dönemde kadınların toplumsal, dini, siyasi ve kültürel rollerini ortaya koyan kapsamlı bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Eser, kadın sahabelerin sosyal hayat içindeki aktif varlığını, sadece ailevi ve özel yaşam bağlamında değil; aynı zamanda siyasi karar alma süreçleri, savaş ve hicret faaliyetleri, Peygamber'e (s.a.v.) biat ve hac merasimlerine katılım gibi kamuya dönük sorumlulukları açısından da ele almaktadır. Bununla birlikte eserde kadınların meslek hayatına dair bilgiler de aktarılmakta; ebe, kuaför, parfümcü gibi mesleklerin kadınlar tarafından icra edildiği belirtilmekte ve bu faaliyetlerin ekonomik, toplumsal ve ibadetî yönleri vurgulanmaktadır. Böylece eser, erken İslâm toplumunda kadınların sadece aile içi rollerle sınırlı olmadığını, aksine toplumsal hayatın çeşitli alanlarında etkin bir biçimde yer aldıklarını göstermektedir.

Eserde yer alan mersiye şairi, şair ve hadis ravisi kadınların varlığı, kadınların dini ve kültürel bilgi üretiminde aktif olduğunu göstermesi açısından ayrıca önemlidir. Çoğu kadın râviler, doğrudan Peygamber'e (s.a.v.) veya onun eşlerine yakınlıkları olan kişilerden rivayet aktarmış, diğerleri ise doğrudan Peygamber'e soru sorarak bilgilere ulaşmıştır. Bu durum, kadınların sadece pasif alıcılar değil, aynı zamanda dini bilginin üretim ve aktarımında etkin aktörler olduğunu ortaya koymaktadır.

Eser ayrıca, kadınların toplumsal varlığının sadece bireysel çabalarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda toplumsal olaylara ve kolektif kararlara katıldıklarını da göstermektedir. Akabe ve Rıdvan biatlarına katılan kadın sahabeler, sadece Peygamber'e bağlılıklarını göstermemiş, aynı zamanda doğrudan kendi meselelerini ve toplumla ilgili konuları ifade etme fırsatı bulmuşlardır. Bu durum, kadınların erken İslâm toplumunda siyasi karar süreçlerine ve toplumsal yaşama aktif olarak dâhil olduklarının önemli bir göstergesidir.

Sonuç olarak, "Üsd'ul-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe", kadın sahabîlerin hayatlarını, sosyal ve dini rollerini detaylı biçimde belgeleyen nadir ve

88 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/281.

89 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7/235.

değerli bir kaynaktır. Eser, İbn-i Sa'd ve İbn-i 'Abdilber gibi önceki biyografi yazarlarının kadın sahabelere dair aktardığı bilgileri sistematik bir şekilde derlerken, kendi eleştirel bakış açısını da yansıtmış ve bilgi aktarımında doğruluk ve güvenilirliğe önem vermiştir. Bu yönüyle, eserin, erken İslâm toplumunda kadınların çok boyutlu toplumsal rollerini ve etkinliklerini anlamak açısından vazgeçilmez bir referans kaynağı olduğu söylenebilir. Kadınların eğitimden ekonomik faaliyete, dini bilgi aktarımından siyasi katılıma kadar farklı alanlarda üstlendikleri roller, bu eser aracılığıyla hem görünür hâle gelmiş hem de tarihsel olarak belgelenmiştir. Bu bağlamda, "Üsd'ul-Ğâbe" yalnızca bir biyografi kaynağı değil, aynı zamanda kadınların erken İslâm toplumundaki sosyal, kültürel ve siyasi etkinliklerini anlamak için etkin bir çalışmadır.

Kaynakça / References

- Acarlıoğlu, Ahmet. "Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2019), 212-232.
- Akman, Zekeriya. "Hz. Peygamber Döneminde Savaşlarda Kadın". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 255-267.
- Akpınar, Hatice. "Cahiliyye Döneminde Bir Kadın Şair: Hansa". *Uluslararası İslam Ve Model İnsan Sempozyumu*, 2018.
- Aksoy, Ramazan. "İslam Öncesi Toplumlarında ve İslam'da Kadının Statüsü". *Uluslararası Sosyal Ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 15 (2021), 20-39.
- Aslan, Bedri. "Meşhur Fakih Kadınlar (Hicri İlk Üç Asır)". *Turkish Studies* 13/25 (2018), 41-54.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan, 2021.
- Birekul, Mehmet. *Peygamber Günlerinde Kadın*. Konya, 2004.
- Calâlî Kenderî, Süheyla. "Huzûr-i Nizâmî-yi Zanân der Sadr-i İslâm". *Faslnâme-i 'Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh El-Zahrâ* 13 (ts.), 100-124.
- Düzenli, Muhittin. "İslam Öncesi Araplarda Yazı ve Yazılı Kültür". *Turkish Studies* 18/2 (2023), 99-117.
- Eren, Mehmet. "Kadınların Hadis İlmine Katkıları". *AÜİFD* 44/J (2003), 83-110.
- Ertürk, Mustafa. "Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 91-106.
- Gençel Efe, Zehra. "Hazreti Peygamber Döneminde Sağlık Bakım Uygulamaları Ve İlk Müslüman Hemşireler". *Health Academy Kastamonu* 3/4 (2019), 243-256. <https://doi.org/10.25279/sak.399391>
- Gezer, Süleyman. "Sözlü Ve Yazılı Kültür Ayrımında Kur'an". *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2008), 229-249.
- Güleç, Hümeysra. "Hz. Peygamber Dönemi Kadınlarında Mesleki İlgi". *Danışname* 3 (2021), 89-116.
- Gürman, Ceyda. "Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbiûnun Tefsire Katkıları". *Eskiye* 43 (2021), 77-93.
- Güşen, Seyyit Ali. "Sahabe Mesleklerinin Hadis Rivayetlerine Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 339-364. <https://doi.org/10.33415/daad.543034>.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed. *el-'İstî'âb fî Ma'rifeti'l-'Aşḥâb*. thk. 'Alî Muḥammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1992.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Alamün-Nisa fî Alemeyl-Arab vel-İslam*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts. <https://archive.org/details/aalamalnisa>
- Kızılcı, Şenel. *Esmâ Bint Ebu Bekir'In hayatı Ve Hadis İlmindeki Yeri*. Marmara Üniversitesi, ts.
- Kutluay, İbrahim. "İbnü'l-Esir El-Cezerî'nin Üsdü'l-Gabe Fi Ma' rifeti's-Sahabe'si nin Tabakat Edebiyatı içindeki Yeri, Kaynakları ve Metodu".

- Nur, A.Tahir. "Ârif Halîl Ebu İyd el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-fıkhi'l-İslâmî". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30/1 (2011), 158-162.
- Özdemir, Veysel. "Çocuk Eğitiminde Hz. Muhammed'in Dehâsı". *VI. International Multidisciplinary Congress Of Eurasia*. Roma/İtalya, ts.
- Öztürk, Kadir. *Esmâ Bint Yezîd'in Hayatı Ve Rivayetleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, 2010.
- Ramazanoğlu, M. Gözde. "Kalan Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Savaş, Rıza. "Hz. Peygamber'in Bir Kadın Konuşu: Kayle bint. Mahrama". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 39-46.
- Şatır, Ayşe. "Müslüman Kadınların Mekke'den Habeşistan'a Hicrete Kadar Aile-Sosyal ve Ekonomik Durumları". *Genç Müttefikler Dergisi* 4/3 (2023), 776-788.
- Sahabe Hayatından Tablolar (Hanım Sahabiler)*. çev. Abdulaziz eş-Şennavi - Taceddin Uzun. Konya: Uysal Kitabevi, ts.
- Zengin, Fatih. *Hız. Peygamber'e Biat Eden Hanımlar*. İstanbul: Siyer, 2022.

ÜSDÜ'L-GÂBE FÎ MA'RİFETİ'S-SAHÂBE'DE KADIN SAHABİLERİN PORTRERLERİ

Veysi TURUN^{1*}

Öz

İbnü'l-Esîr adıyla şöhret bulan Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233) 7/13. asrın en ünlü İslam tarihçilerindendir. Müellif *el-Kâmil fi't-târîh* ve *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe* adlı eserleri ile şöhret bulmuştur. Bu tebliğin amacı, İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe* isimli tabakat kitabına dayanarak kadın Sahabilerin risalet asrındaki siyasî, dinî, sosyal, ekonomik ve kültürel alandaki rollerini ortaya koymaktır. Araştırma, nitel yöntemle ve özellikle kitap/belge çözümlemesi tekniğiyle hazırlanmıştır. Sahabe neslinin vahyin nüzul ortamına şahitlik etmesi, İslam'ı iyi anlaması, Allah ve Rasûlüne gösterdiği bağlılık ve İslam'ın yayılması için gösterdiği büyük fedakârlıklar, onların sair Müslümanlar için örnek olmasını sağlamıştır. Bu nedenle ilk asırdan itibaren Siyer ilmi gibi Sahabenin hayat serüveni de Müslümanların ilgisini çekmiş ve bu konuda biyografi/tabakat türü kitaplar yazmışlardır. Bu alanda yazılan eserlerden biri de İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-gâbe* adlı tabakat kitabıdır. Ulemâ, "Sahabe"nin farklı tanımlarını yapmışsa da İbnü'l-Esîr Hadisçilerin tarifi olan "Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen ve Müslüman olarak ölen kimse" görüşünü benimsemiştir. Araştırdığımız kadarıyla müellif 6.688 erkek ve 1.023 kadın olmak üzere toplam 7.711 Sahabenin biyografisini eserine almıştır. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ma'rifetü's-şahâbe, İbn Abdülberr'in el-İstî'âb, Ebû Abdullah İbn Mende el-İsfahânî'nin Ma'rifetü's-şahâbe ve Ebû Mûsâ el-Medîni'nin İbn Mende'ye yazdığı zeyil niteliğindeki Tetimmetü Ma'rifeti's-şahâbe adlı eserler Üsdü'l-gâbe'nin temel kaynaklarıdır. Ayrıca o, Ebû Musa Muhammed b. Ebubekir el-İsfahanî'nin günümüze ulaşmayan eserinden de yararlanmıştı. Ormanın aslanları anlamına gelen Üsdü'l-gâbe alfabetik sıraya göre hazırlanmıştır. Erkek Sahabelerden sonra Kitabü'n-nisâ adıyla kadınlara ayrı bir bölüm açan müellif bu kısmı üç başlık altında ele almıştır. *Birinci bölümde 670 kadın Sahabenin ismi alfabetik sıraya göre zikredilmiştir. İkinci bölümde 278 kadın Sahabe künyeleri ile tanıtılırken, ismi meçhul*

1 Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, veysiturun@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0873-6771, Türkiye.

olan yaklaşık 75 kadını ise (...) kız kardeşi, (...) kızı vb nispetlerle kaydetmiştir. Cahiliye devrinde adeta sosyal hayattan dışlanan kadın, İslamiyet ile birlikte güçlü bir şekilde tarih sahnesine çıkmıştır. Siyer ilmini tetkik eden bir araştırmacı, Hz. Peygamber Dönemi'nde Müslüman kadın şahsiyetlerin hayatın her alanındaki aktif rolünü mülâhaza edecektir. İşte Sahabe biyografilerini inceleyen İbnü'l-Esîr de kadınların bu rolüne bigâne kalmayarak kitabında onlara ayrı bir bölüm açmıştır. Bu bölümde Hz. Peygamber (as) dönemindeki çeşitli hadise ve rollerle öne çıkan kadın Sahabeler konu edilmiştir. Bu bağlamda Hadis rivayet eden kadın Sahabeler, gazve ve savaflara katılanlar, ikinci Akabe Biatı'na katılanlar, Habeşistan ve Medine'ye hicret edenler, Hac seferine katılanlar, farklı iş ve mesleklerle uğraşanlar vb. yönleriyle zikredilmişlerdir. Kitabının % 13.23'ünün kadın Sahabeye tahsis etmesi, müellifin dezavantajlı durumda olan kadın sınıfına gösterdiği önemi ortaya koymaktadır. Dolayısıyla *Üsdü'l-gābe*, kadınların risalet döneminde siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel hayattaki ağırlığını ortaya koyan önemli bir eserdir. Araştırmada Sahabe kadınların eğitim-öğretim faaliyetleri, Hadis rivayeti, mersiye-şiir söyleme, Habeşistan ve Medine'ye hicret, savaş lojistiğini sağlama, cephe gerisi hizmetleri, Hac seferinde Hz. Peygambere eşlik etme, biatlara katılma, namazlara iştirak etme ve kadınlara ait bazı meslekleri icra ederek sosyo-ekonomik hayata aktif katıldıkları tespiti yapılmıştır. Kadın artık toplumsal yapının edilgen bir unsuru değil, iman, ahlâk, bilgi ve sorumluluk bilinciyle hareket eden aktif bir özne konumundadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, *Üsdü'l-gābe*, Kadın Sahabe, Sosyal Hayat, Rol.

Portraits of Female Companions in *Usdu'l-Gāba fî Ma'rifati's-Sahāba*

Abstract:

Abu'l-Hassan, widely known as Ibn al-Athir, Izz al-Din 'Alî b. Muhammad b. Muhammad ash-Shaybani al-Jazari (d. 630/1233) was one of the most famous Islamic historians of the 7th/13th century. The author found fame with his works *al-Kāmil fi't-tārîh* and *Üsdü'l-gāba fî ma'rifeti's-şahāba*. This research aims to reveal the political, religious, social, military and cultural roles of female Sahabis in the Prophethood century, based on Ibn al-Athir's book *Üsdü'l-gāba fî ma'rifeti's-şahāba*. The research was prepared with qualitative method and especially with book/document analysis technique. Since the first century, the life adventure of the Companions, like the science of prophetic biography, has attracted the attention of Muslims, and biography/strata type books were written on this subject. One of the works written in this field is Ibn

al-Athîr's biography book called *Üsdü'l-gāba*. Although the Ulema gave different definitions of "Companions", Ibn al-Athir adopted the view of the Hadithists, which defines companion as "a person who reaches the Prophet as a believer and dies as a Muslim". Accordingly, the author has included the biographies of a total of 7.711 Companions, 6.688 men and 1.023 women. The main sources of *Üsdü'l-gāba* are Abu Nuaym al-Isfahānî's *Ma'rifetü's-şahāba*, Ibn Abd al-Barr's *al-Istī'āb*, Abu Abdullah Ibn Manda al-Isfahānî's *Ma'rifatü's-şahāba*, and Abu Mûsā al-Madīnî's *Zaymmatu Ma'rifati's-şahāba*. He also benefited from the work of Abu Musa Muhammad b. Abu Bakr al-Isfahani, which has not survived to the present day. *Üsdü'l-gāba*, which means lions of the forest, is prepared in alphabetical order. Opening a separate section for women under the name of *Kitabü'n-nisâ* after the male Companions, discussed this section under three headings. In the first part, the names of 670 female Companions are mentioned in alphabetical order. In the second part, 278 women were identified with the tags of the Companions, while about 75 women whose names were unknown were registered as (...) sisters, (...) daughters, etc. Women, who were almost excluded from social life during the period of ignorance, came to the stage of history in a strong way with Islam. Ibn al-Athir, who examined the biographies of the Companions, did not remain ignorant of this role of women and opened a separate chapter for them in his book. In this section, the female Companions who came to the fore with various events and roles during the time of the Prophet are discussed. In this context, female Companions who narrated Hadith, those who participated in ghazwa and wars, those who participated in the second Allegiance of Aqaba, those who migrated to Abyssinia and Medina, those who participated in the Hajj, those who engaged in different jobs and professions, etc. The fact that 13.23% of the book is allocated to female Companions reveals the importance that the author attaches to the disadvantaged female class. Therefore, *Üsdü'l-gāba* is an important work that reveals the weight of women in political, social, economic and cultural life during the period of Prophet-hood. The research showed that these women actively participated in socio-economic life in allegiances, during prayers and performing some female professions, accompanying the Prophet during the Hajj expedition, participating in educational activities, the narration of Hadith, the singing of poetry, the migration to Abyssinia and Medina, the logistics of the war, and the services behind the front.

Keywords: History of Islam, *Üsdü'l-gāba*, Female Companions, Social Life, Role.

Giriş

İslam'ın doğuşu, yalnızca inanç sisteminde değil, Arap toplumunun sosyal, kültürel ve ekonomik yapısında da köklü bir dönüşüm yaratmıştır. Kuşkusuz bu dönüşümün en belirgin yansıması, kadının toplum içindeki konumunda görülmektedir. Cahiliye döneminde kadın, çoğu zaman toplumsal düzenin edilgen bir unsuru olarak değerlendirilmiş, miras ve mülkiyet hakkı tanınmamış, hatta kimi zaman doğmadan önce bile yaşam hakkından mahrum bırakılmıştır. Cinsel bir obje ve erkeğin hizmetçisi olarak görülen kadın İslamiyet ile birlikte toplumda saygın bir yer edinmiştir.² "Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir!"³ ve "Diri diri gömülen kız çocuğuna, hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman..."⁴ ayetleri, İslam öncesi kadının sosyal statüsü hakkında net bir fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. Aslında kız çocuklarının diri diri gömülmesi (ve'd) geleneği, kadına bakışın ne kadar erkek merkezli olduğunu gösteren trajik bir örnektir.⁵

Cahiliye döneminde kadınlar, kabileler arası ittifaklarda ya da ekonomik ilişkilerde birer değişim aracı gibi görülürlerdi. Hatta kadına miras bırakılan bir mal gözüyle bakılmaktaydı. Kocasının ölmesi durumunda kocanın varisleri eşi ölen kadın üzerinde her türlü tasarruf hakkına sahipti. Onunla evlenebildikleri gibi başkası ile evlendirmek suretiyle mehrinden yararlanmak sıradan bir uygulama halini almıştı.⁶ Çok eşlilikte erkeği sınırlandıran herhangi bir hukuk olmadığı gibi -toplumun ileri gelenlerin kızları hariç- kadının eş seçmede de bir hakkı yoktu.⁷ Kadına yönelik bu sosyo-ekonomik ayrımcılığı ise onun savaşmamasına ve kendisini fiziksel olarak savunamamasına bağlıyorlardı. Çünkü onlara göre fiziksel açıdan kendisini bile savunmaktan aciz olan kadın mirastan pay almamalıydı. Cahiliye şiirinde ise kadın çoğunlukla cimrilik, vefasızlık, nankörlük ve geçimsizlikleri ile ön plana çıkarılmıştır.

2 Mustafa Pîr Murâdîyân, "Mukayese-yi Vaziyyet-i Zen Der Dovre-yi Cahiliyyet ve Ba'd Ez İslam", *Tarih-i Nû* 11, (Yaz 1394), 55-56.

3 Kur'an Yolu Meal-Tefsir, çev. Komisyon, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), en-Nahl, 16/58.

4 Tekvîr, 81/8-9.

5 Geniş bilgi için bkz. Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İstem* 2/3 (2004), 22-25; Zeynep Bayrak, *İslâmiyet ile Birlikte Değişen Cahiliye Âdetleri: Kadın Örneği* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 19-24.

6 Murtaza-yı Mutaahharî, *Nizâm-ı Hukûk-ı Zen Der İslam* (Kum: İntişârât-ı Sadrâ, 1369), 221-222.

7 Nazire Bağcı, *Çağdaş Dönemde İslam'da Kadının Statüsü ve Hakları Meselesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 13.

Bazı şiirlerde Cahiliye kadının iffet ve hayâsı ile ön plana çıkarılması⁸ ona karşı gösterilen menfi bakış açısını değiştirmemektedir.

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) risaletiyle birlikte bu algı temelden sarsılmış, kadın artık kendi şahsiyetine sahip, ahlaki sorumluluk taşıyan bir birey olarak kabul edilmiştir. İslamiyet evlilik ile boşanmada kadına söz hakkı tanımak ve mirastan ona pay vermek suretiyle onu hak ettiği statüye yükseltmiştir. Kur'an, kadın ile erkeğin aynı nefisten yaratıldığını⁹ bildirerek ontolojik eşitliği tesis etmiştir. Öte yandan "Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin dostudur"¹⁰ ayetiyle de toplumsal dayanışmadaki eşitliği ilahi bir ilke haline getirmiştir. Keza Hız. Peygamber: "İlim elde etmek her müslüman erkek ve her müslüman kadına üzerindeki farzdır" buyurmak suretiyle kadının konumunu yüceltmıştır.¹¹

Böylece İslam, kadını yalnızca aile hayatında değil, toplumun her alanında aktif bir özne haline getiren ilk dinî sistem olmuştur. Hatta kadının biatlarında Hız. Peygamber'in kadınlardan istediği bir şartın da "...kız çocuklarını öldürmemek" olması İslamiyet'in kadınlara verdiği önemi göstermesi bakımından manidardır.¹²

Hız. Peygamber döneminde kadın Sahabenin üstlendikleri roller, İslam'ın bu dönüşümünü en somut biçimde yansıtmaktadır. Kadınlar, iman ve biat sürecinde Resûlullah'a doğrudan bağlılık göstererek, dinî olduğu kadar siyasal bir sorumluluk da üstlenmişlerdir. Akabe ve sonrasında Medine'de gerçekleşen kadın biatları, onların toplumsal yönetim sürecine katılımlarının en erken örnekleridir. Bu biat, sadece bir inanç beyanı değil, aynı zamanda bir vatandaşlık ve ahlaki bağlılık ifadesi olmuştur. Hız. Peygamber, kadınların fikirlerine danışmış, onlara karşı şûra geleneğini uygulamış; böylece kadın, İslam toplumunun istisari yapısında da fiilen yer almıştır.

Hem ormanın aslanları hem de ormanın aslanı anlamlarına gelebi- len Üsdü'l-gâbe, sahabe biyografilerindeki karışıklığı gidermek için kaleme alınmıştır. Ebû Abdullah İbn Mende¹³ ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ma'rifetü's-şahâbe,¹⁴ İbn Abdülberr'in el-İstî'âb ve Ebû Mûsâ el-Me-

8 İbrahim Fidan, "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi", *Dini Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)* (2016), 304-307.

9 Kur'an-ı Kerim, Nisâ Sûresi, 1. ayet, haz. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: DİB Yayınları, 2023.

10 Tevbe, 9/71.

11 Mevlana Niyaz, *Kadın Sahabiler*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Toker, 1971), 20.

12 Fatma Ömeroğlu, *İslam'da Kadının Tahsili*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 11.

13 Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir eş-Şeybânî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1989), 7/3, 6, 9.

14 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/3, 7, 9.

dîni'nin İbn Mende'ye yazdığı zeyil olan Tetimmetü Ma'rifeti's-şahâbe¹⁵ adlı eserlerini temel kaynak olarak esas almıştır. Ayrıca İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabakât'ı, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsne'd'i, İbn Asâkir'in Târîhu medîneti Dımaşk'ı gibi eserlerde geçen sahâbîleri de kaydetmiştir.¹⁶ Sahabeye ilişkin biyografi ve tabakat kitaplarını yazma geleneği esasen birinci asırdan itibaren Siyer ve Hadis yazma geleneği içinde gelişmiştir.

Üsdü'l-gâbe'nin kadın Sahabelere ayırdığı *Kitabu'n-nisâ'* bölümü -ki incelemeye konu ettiğimiz eserin yedi ciltlik bölümünün yedinci cildini teşkil etmektedir- incelendiğinde kadınların birçok alanda öne çıktığı görülmektedir. Bunlar: Biat, İslâmî mücadele, savaşa doğrudan katılma, cephe gerisinde savaş lojistiğini sağlama, Kur'an ve diğer İslami ilimleri öğrenip aktarma, hemşirelik yapma, Hz. Peygamber'i evinde ağırlama, onunla hediyeleşme, Hacca katılma, Hadis rivayeti, kadınlara imamlık yapma, Müslüman kadınlarla Hz. Peygamber arasında aracılık/sözcülük yapma, merak ve dini tecessüs dolayısıyla soru sorma, hakkında ayet nazil olma, haksızlığa boyun eğmeme, mescid inşaatında fiili çalışma, yetim kadınları himaye etme, Hz. Peygamber'e hediye gönderme, def çalıp kültürel ortamları şenlendirme, şiir söyleme, çok evlilik yapma, zorluklar karşısında yılmama, ekonomik faaliyette bulunma ve Hz. Peygamber'e doğrudan evlilik teklif etme gibi figürlerdir.

1. Hz. Peygamber'e Biat Eden Kadın Sahabe Portreleri

İbnü'l-Esîr, kadın sahabilerin Hz. Peygamber'e biatlarını yalnızca bir iman beyanı olarak değil, aynı zamanda kadınların toplumda yönetime katılım biçimlerinden biri olarak yorumlanabilecek tarihî örnekler şeklinde sunmuştur. "Biat", İslâm öncesi Arap siyasetinde bir lidere bağlılık yemini anlamına gelirken, Hz. Peygamber döneminde iman, ahlâk, toplumsal dayanışma ve sorumluluk kavramlarını içeren ahlâkî-dinî bir sözleşme hâline gelmiştir. Kadın biatları, İslâm'ın ilk döneminde hem bireysel dönüşümün hem de toplumsal düzenin inşasında kadınların etkin rol üstlenmesini göstermesi bakımından önemlidir. Kadın biatları, onların toplumsal birer aktör olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. İbnü'l-Esîr'in eserinde Akabe, Medine, Hudeybiye ve Mekke'nin fethi sırasında olmak üzere dört yerde kadınların Hz. Peygamber'e biatları konu edilmiştir.

Bu bağlamda Akabe Biatı, İbnü'l-Esîr'in aktardığı üzere, İslâm toplumunda kadınların yer aldığı ilk örgütlü taahhüt olarak öne çıkmaktadır.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/23.

¹⁶ Bünyamin Erul, "Üsdü'l-gâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/363.

Burada Nesîbe bnt Ka'b el-Mâzinîyye (Ümmü 'Umâre) ve Esmâ bnt 'Amr b. 'Adî el-Ensâriyye öne çıkan iki Sahabi kadındır.¹⁷ Nesîbe, ailesiyle birlikte Hz. Peygamber'e sadakat göstermiş, bu yönüyle sadece bir mü'mine değil, aynı zamanda İslâm'ın ilk toplumsal sözleşmesine katılan öncü bir kadındır. Ümmü 'Umâre'nin kararlılığı ise kadının dini ve siyasi özne olma bilincinin tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Esîr en çok Medine'de Hz. Peygamber'e biat eden kadınları zikretmiştir. Medine döneminde biat adeta toplumsal yapının temel unsurlarından biri hâline gelmiştir. *Üsdü'l-gâbe* Medineli kadınlar için sıklıkla "baye'et Resûlellah" (Allah Rasûlüne biat etti) veya "kânet mine'l-mubaye'ât" (biat eden kadınlar arasındadır) gibi ifadelerle zikretmektedir.¹⁸ Kuşkusuz bu kayıtlar biatın yalnızca belli bir zümreyle sınırlı kalmadığını, Ensar kadınlarının neredeyse tamamının bu süreçte yer aldığını ortaya koymaktadır. Örneğin Ümâme bnt Bişr, Ümeyme bnt 'Amr b. Sehl, Ümeyme bnt Ebî'l-Heysem ve Enîse bnt Râfi' doğrudan biat eden kadınlardır.¹⁹ 'Ukayle bnt 'Ubeyd'in hem "muhaçir" hem de "mubaye'e" olarak anılması,²⁰ hem biatın hem de hicretin önemini ortaya komaktadır. Bu durum aynı zamanda biatın kadınlar arasında sosyal statü farkı gözetmeksizin geniş bir katılım alanı oluşturduğunu göstermektedir. İbnü'l-Esîr ayrıca Behiyye bnt 'Abdullah el-Bekriyye'nin rivayetini aktararak Hz. Peygamber'in erkeklerle musafaha ettiği, ancak kadınlarla bunu yapmadığını belirtmektedir.²¹ Bu rivayet, biatın özünün fiziksel temasa değil, manevi taahhüde dayandığını göstermektedir.

Hudeybiye Antlaşması sürecinde gerçekleşen Rıdvan Biatı da kadınların ahlaki ve toplumsal sorumluluk alanındaki rollerini ortaya koymaktadır. İbnü'l-Esîr, Rabî' bnt Mu'avviz, Selmâ bnt Kays, Ferî'a bnt Mâlik b. Sinân ve Ümmü Seleme bnt Ebî Ümeyye gibi isimleri zikretmiştir. Ferî'a bnt Mâlik, dul kadınların iddet süresiyle ilgili rivayetiyle İslâm aile hukukunun şekillenmesinde rol oynamış; Ümmü Seleme ise hem Habeşistan hem de Medine hicretine katılarak sabır ve dirayet timsali olmuştur. Hudeybiye'deki bilge tavsiyesiyle Müslüman topluluğun moral gücünü yükseltmiş, Resûlullah'ın yanında siyasi olgunluğuyla öne çıkmıştır.²²

Mekke'nin fethinde biat eden kadınlar ise İslâm'ın dönüştürücü gücünü en açık şekilde temsil eden kadın portreleri olarak karşımıza

17 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/10, 269.

18 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/27-30, 56. (Bu durum yüzlerce Sahabe kadın için geçerlidir.)

19 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/27-30.

20 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/195.

21 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/41.

22 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/108, 150, 229, 329.

çıkılmaktadır. Bu kapsamda İbnü'l-Esîr, Hz. Osman'ın kardeşi Ümmü Âmine bnt 'Affân, halası Ervâ bnt Ebî'l-Âs, Ebû Süfyân'ın eşi Hind bnt 'Utbe ve onun kardeşi Fâtıma bnt 'Utbe gibi Kureys'in önde gelen kadınlarını anmaktadır.²³ Esasen bu kadınların büyük kısmı, daha önce İslâm'a düşmanlık eden çevrelerden gelmiş, ancak fetih günü Resûlullah'a biat etmişlerdir. Hind bnt 'Utbe'nin Hz. Peygamber'e yönelttiği sorular, kadınların bilinçli bir iman tercihinine ulaştıklarını göstermiştir. Fâtıma bnt 'Utbe'nin dönüşümü ise cahiliye dönemindeki önyargılardan arınıp imanının huzuruna erişmeyi temsil etmektedir. Bu rivayetler "düşmanlıktan barışa, inkârdan imana uzanan içsel bir dönüşüm yaşayan kadın portreleri" olarak tanımlanılmak mümkündür. Keza bu sahneler, İslâm'ın bireysel ve toplumsal barışı bir arada tesis etme gücünü de yansıtmaktadır.

Üsdü'l-gâbe'de kadın biatları bağlamında geçen biatın şartları, Kur'an'da belirtilen ilkelerle uyumludur.²⁴ Nitekim Âişe bnt Kudâme el-Kureşîyye el-Cumahiyye'nin rivayeti bunu göstermektedir: "Annem Râ'ita bnt Süfyân ile birlikteydim. Allah Rasulü kadınlardan biat alıyordu ve şöyle diyordu: 'Sizleri şu hususlarda biate çağırıyorum: Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarınızı öldürmemek, el ve ayaklarınız arasında bir iftira uydurmamak ve marufta (iyilikte) bana isyan etmemek.'²⁵ Dikkat edildiğinde belirlenen şartlar, kadının sadece inanç bakımından değil, toplumsal düzenin korunmasında da sorumluluk taşıyan bir birey olduğunu göstermektedir.

2. İslamî Mücadele ve Fedekârlıkta Öne Çıkan Kadın Sahabe Portreleri

Üsdü'l-gâbe, kadın sahabilerin yalnızca iman eden bireyler değil, aynı zamanda İslami mücadelenin aktif öznesi olduklarını gösteren en kapsamlı biyografik kaynaklardan biridir. Eserde kadınlar, inanç uğruna gösterdikleri azim, kararlılık, irade ve sebat yönleriyle ele alınmış; bu yönleriyle İslâm'ın ilk döneminde toplumsal değişimin öncü aktörleri olarak tanıtılmışlardır.

İslâm'ın ilk kadın şehidi olarak bilinen Sümeyye bnt Hubab (Am-mâr b. Yâsir'in annesi), İbnü'l-Esîr'in anlatımında sabrın, direnişin ve adanmışlığın sembolü olarak yer almıştır. O, baskı ve işkenceye rağmen

23 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/4, 224.

24 Mümtahine, 60/12. (Ey Peygamber! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.)

25 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/191, 193.

inancını terk etmemiş, bu uğurda canını vermekten çekinmemiştir.²⁶ Esasen Sümeyye'nin örnekliliği, İbnü'l-Esîr'in kadınlara dair çizdiği portrelerdeki ortak paydadır. Örneğin Fâtıma bnt el-Hattâb, Hz. Ömer'in Müslüman olmasında belirleyici bir rol oynamış; kardeşinin öfkesine rağmen imanından vazgeçmeyerek olağanüstü bir kararlılık göstermiştir. Rivayete göre Fâtıma'nın evinde Kur'an tilaveti yapılırken Hz. Ömer içeri girmiş, duyduğu seslere öfkelenmiş, Fâtıma'yı dövmüş; ancak Fâtıma, kanlar içinde bile inancını inkâr etmemiş, "Evet, biz Müslüman olduk, istemesen de bu böyle!" diyerek cesurca tavır ortaya koymuştur.²⁷

İbnü'l-Esîr, Ümmü Şerîk ed-Devsîyye (el-Âmiriyye)'yi de İslam'ın ilk kadın davetçilerinden biri olarak zikretmiştir. Ümmü Şerîk, Mekke'de gizlice kadınlara tebliğde bulunmuş, bu sebeple müşrikler tarafından yakalanarak kabilesine teslim edilmiştir.²⁸ *Üsdü'l-gâbe*'de yer alan bir diğer örnek, Benî Mu'ammil kabilesinden ismi belirtilmeyen bir câriyedir. Bu kadın, Mekke'de iman ettiği için işkence gören ilk Müslümanlardan biridir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) onu satın alarak hürriyetine kavuşturmuştur. Eserde aktarıldığına göre bazı kimseler Ebû Bekir'e "Keşke seni koruyacak güçlü köleler alsaydın." dediklerinde, o şu cevabı vermiştir: "Ben sırtımı koruyacak değil, Rabbimin rızasını koruyacak bir dayanak istedim" demiştir. Keza Benî Mahzûm'un Zennîre er-Rûmiyye adlı cariyesi de Ebu Cehil'in işkencesien maruz kalmasına rağmen İslam inancında vazgeçmemiş, en nihayetinde Hz. Ebubekir tarafından azad edilmiştir.²⁹

Üsdü'l-gâbe'de kadın sahâbî portreleri, "fedakârlık" temasını bireysel iman, aile içi sorumluluk ve kamusal mücadele düzlemlerinde buluşturan yoğun örneklerle resmedilmiştir. Bu çerçevede Hatice bnt Huveylid dikkat çekici bir figürdür: O, ilk Müslüman, dünya kadınlarının en hayırlılarından, "sadakat veziri" lakabını alacak kadar Hz. Peygamberin sevgisine mazhar olmuştur. İslam davasının bütün zorluklarını Hz. Peygamber ile yüklendiği için Hz. Peygamber vefatından sonra onu her fırsatta anmıştır.³⁰ İmanındaki sebat ve fedâkarlığıyla İslam tarihinde derin izler bırakan Fâtıma bnt Esed, Hz. Peygamber'e annelik şefkati göstermiş, hicret ederek inancına sadakatini kanıtlamıştır.³¹ Uhud Savaşı'nda kardeşi Hz. Hamza'nın parçalanmış bedenini gören Safiyye bnt

26 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/45.

27 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/215.

28 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/339.

29 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/124.

30 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/80-81.

31 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/212

Abdûlmuttalib'in gösterdiği sarsılmaz sabır, erken İslam toplumunda kadınların imanda metanetin sembolü hâline gelmiştir.

İbnü'l-Esîr'in kaydına göre 'Afrâ', Bedir günü şehit düşen Mu'âz ve Mu'avviz ile onların kardeşi olan Avf'ın annesidir. Mu'âz ile Mu'avviz'in Bedir'de şehit düşmüştür. Resûlullah'ın huzuruna gelen 'Afrâ', Bedir'de şehit düşmeyen oğlu Avf'ı "zayıf" diye nitelendirmiştir. Aslında bu söz, yaşama tutunan evlâdın cesaretini ötekilere göre eksik gören bir anne sitemi gibi görünse de, metnin bağlamı onun şehâdeti ulvî bir değer olarak kavradığını ve kendi annelik duygusunu iman merkezli bir fedakârlık ahlâkına dönüştürdüğünü göstermektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in biyografik tasvirlerinde kadın, pasif bir "mağdur" değil, imanı uğruna bedel ödeyen öznedir; annelik de duygusal bir rol olmanın ötesinde normatif bir rehberlik ve toplumsal mobilizasyon işlevi kazanmıştır.

3. Doğrudan Savaşa Katılan Kadın Sahabe Portreleri

İbnü'l-Esîr, Herîre bnt Zem'a'yı Bedir ehli arasında zikretmektedir. Ümmü'l-Müminîn Sevde'nin kız kardeşi olan Herîre, Bedir Gazvesi'ne fiilen katılmış, cesaretiyle tanınmış ve eşinin mücahit kimliğiyle birlikte anılmıştır.³² Aynı şekilde Hind bnt 'Utbe, başlangıçta Uhud'da İslâm'a muhalefet etmiş, fakat daha sonra içsel bir dönüşümle samimi bir imana yönelmiştir.³³ Bir başka örnek olan Ümmü Ebân bnt 'Utbe, eşinin Suriye fetihlerine katıldığı dönemde onunla birlikte cephe bölgesine hicret etmiştir.³⁴ *Üsdü'l-gâbe*, bu örnekleri aktarırken kadınların savaş alanındaki katılımlarını yalnızca fizikî cesaretle değil, aynı zamanda iman, sadakat ve toplumsal sorumluluk bilinciyle şekillenen bir irade eylemi olarak yorumlamaktadır.

4. Cephe Gerisinde Lojistik Hizmet Sunan Kadın Sahabe Portreleri

Kadınların cephe gerisinde gösterdikleri hizmet, İslam'ın erken döneminde kadın emeğinin savaş, sağlık ve manevi destek alanlarında nasıl örgütlendiğini göstermektedir. Örneğin Ümeyye bnt Kays b. Ebî's-Salt el-Gıfâriyye, yararlıları tedavi etmek ve Müslümanlara yardımcı olmak için Hz. Peygamber'den sefere katılma izni isteyince Allah Rasulü ona izin vermiştir.³⁵ Aynı şekilde Rabî' bnt Mu'avviz el-Ensâriyye ve Mu'â-

32 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/275.

33 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/281.

34 İbnü'l-Esîr *Üsdü'l-gâbe*, 7/287.

35 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/37.

ze el-Gıfâriyye Hz. Peygamberle gazvelere çıkar, yaralıları tedavi eder, şehitleri Medine'ye taşırdı.³⁶ (7/108).

Hazrec b. Ziyad'ın babaannesi ve Ümmü Ziyâd el-Eşce'iyye Hayber Gazvesi'nde yaralıları tedavi edip orduya hizmet eden altı kadın arasındadır. Hz. Peygamber'in onlara ganimetten pay vermesi,³⁷ İslam toplumunun kadın emeğini savaş hukukunda dahi meşru ve değerli bir katkı olarak tanıdığını göstermektedir. Buna mukabil, Ümmü Kebşe el-Kudâiyye örneğinde Resûlullah, sefere katılmak isteyen kadına izin vermemiştir. Kadın, "Ben savaşmak istemiyorum; sadece yaralıları tedavi edip hastalara bakmak istiyorum." deyince Hz. Peygamber, "Eğer bu bir gelenek hâline gelmeyecek olsaydı, sana izin verirdim" buyurarak nazikçe teklifi geri çevirmiştir.³⁸ Son hadise Hz. Peygamberin bir yandan kadınların cephe gerisine katılımını teşvik ederken diğer taraftan toplumsal dengeyi koruma hassasiyetini ortaya koymaktadır.

5. Hemşirelik Yapan Kadın Sahabe Portreleri

Kadın sahabiler bedensel ve toplumsal şifanın temsilcileri olarak da öne çıkmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr'in aktardığı en belirgin örnek, Rufeyde el-Ensâriyye'dir. Hendek Savaşı'nda Sa'd b. Mu'âz yaralandığında Hz. Peygamber, "Onu Rufeyde'nin çadırına götürün." buyurmuş, bizzat onu ziyaret etmişti. Mescitte yaralıları tedavi eden Rufeyde, yoksullara hizmet etmiş ve kendisini toplumun sağlık ihtiyaçlarına adanmıştır.³⁹

Allah Resûlü'nün hizmetçisi ve Safiyye bnt Abdülmuttalib'in cariyesi olan Selmâ, Hz. Fâtıma'nın çocukları Hasan, Hüseyin ve Zeyneb ile Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in ebelik görevini üstlenmiştir.⁴⁰ Keza Sevâde bnt Misrec el-Kindiyye de Hz. Hasan'ın ebeliğini yapmıştır.⁴¹ İbnü'l-Esîr, Melîke bnt Amr ez-Zeydiyye'yi hem tıbbî bilgi hem de dinî öğreti aktaran bir kadın olarak tanıtmıştır. Boğaz ağrısı için gelen birine inek yağı tavsiye etmiş ve Resûlullah'ın "Süt şifadır, yağı devadır" buyurduğunu rivayet etmiştir.⁴² Bu örnek, tıbb-ı nebevî geleneğinin kadınlar aracılığıyla aktarımının somut bir göstergesidir. Yine Meymûne bnt 'Anbese, Hz. Âişe'den "Şifa duası"nı nakletmiş; dini bilginin tedavi pratikleriyle iç içe geçtiğini göstermiştir.⁴³ Ümmü Sa'd bnt Zeyd ise sağ-

36 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/108, 258.

37 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/323.

38 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/37.

39 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/111.

40 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/148.

41 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/156.

42 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/260.

43 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/266.

lık, hacamat ve temizlik konularında hadisler rivayet etmiştir.⁴⁴ Ümmü Süleym bnt Milhân el-Ensâriyye, gazvelere katılarak hemşirelik yapmış, yaralıları tedavi etmiş ve orduya hizmet etmiştir.⁴⁵ Aynı çizgide, Ümmü Kays bnt Muhsan, boğazı ağrıyan çocuğunu Hz. Peygamber’e götürmüştür. O, Resûlullah’ın fazla ilaç kullanılmamasını öğütleyen ve bir çeşit Hint ilacını öneren tıbbî tavsiyesini aktarmıştır.⁴⁶

Rivayetler, kadın sahabiler şahsında organize sağlık hizmetlerinin kurumsallaştığını göstermektedir. Bu portreler İbnü’l-Esîr’in kadın sahabileri yalnızca imanla değil, şefkat, bilgi ve hizmet bilinciyle tanımladığını göstermektedir. Kadınlar, savaş meydanında, doğum evinde ya da mescitte aynı ilahi görevi sürdürmektedir: İnsanı korumak, yaşatmak ve şifa dağıtmak.

6. Kur’an, Hadis ve Tefsir İlimlerinin Öğretimi ve Aktarımında Öne Çıkan Kadın Sahabe Portreleri

Üsdü’l-Gabe’de kadın sahabiler yalnızca cihad, infak veya toplumsal hizmet alanlarında değil, aynı zamanda Kur’an öğretimi, Tefsir ve Hadis ilimlerinin öğrenimi ve nakli sahasında da etkin bir konuma sahip olarak sunulmuştur. Bu yön, savaş meydanlarında fiilen varlık gösteren kadınların mücadele azmini ilim alanında sürdürdüklerini göstermesi bakımından önceki temaların doğal devamıdır.

Kur’an öğretiminde Şifâ bnt Abdullah el-Adaviyye el-Kureşîyye ön plana çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber onu Hz. Hafsa’yı eğitmek üzere görevlendirmiştir.⁴⁷ Hz. Peygamber döneminde kamusal denetim yetkisi (hisbe) verilen ilk Müslüman kadın (muhtesibe) olan Şifa, Hz. Ömer’in de hilafeti döneminde kendisine sık sık danıştığı bir isim olarak öne çıkmıştır. Bu durum, İslâm toplumunda kadının sadece ailevi değil, iktisadî ve yönetsel hayatta da aktif bir sorumluluk üstlenebildiğini göstermiştir. Keza Ümmü Sa’d bnt Sa’d b. er-Rebî’ el-Hazreciyye de Kur’an öğreten bir muallime olarak öne çıkmıştır. Dâvûd b. el-Husayn ondan Kur’an öğrendiğine dair aktardığı uzun rivayet,⁴⁸ onun sadece Kur’an kıraatindeki titizliğini değil, aynı zamanda sebep-i nüzûl bilgisine vukufiyetini de ortaya koymaktadır.

Üsdü’l-gâbe’de kadın ravilerin isimleri yalnızca biyografik bir kayıt olarak değil, adeta hadisin güvenilirliğinin bir göstergesi şeklinde tezahür etmektedir. Hadis rivayeti bağlamında ilk zikredilen kişi, Hz.

44 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 7/326.

45 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 7/333.

46 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 7/368.

47 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 7/162.

48 İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe*, 7/327.

Peygamber'in "kabir azabından Allah'a sığındığı" rivayetini nakleden Ümmü Hâlid bnt Hâlid b. Sa'îd b. el-Âs'tır.⁴⁹ Onun rivayeti, kadınların inanç esaslarını birebir Allah Rasulü'nden öğrenip sonraki kuşaklara aktardığını göstermektedir. Aynı şekilde Esmâ bnt Ebû Bekir, sekiz kişiden fazla ravi tarafından kendisinden hadis alınan, güçlü hafızası ve hikmetli diliyle tanınan bir şahsiyet olarak tebellür etmektedir.⁵⁰ Esmâ bnt Yezîd el-Ensâriyye ve Emmetu bnt Ebî'l-Hakem gibi isimler, hem ahlak hem ahiret bilincini içeren hadisler rivayet etmişlerdir. Emmetu'nun "Kişi, cennete öyle yaklaşır ki, sonra bir günah sebebiyle ondan uzaklaştırılır"⁵¹ hadisini aktarması, kadınların insan psikolojisi ve ahlaki motivasyon konularında da manevî öğreticilik rolü üstlendiklerini göstermesi açısından manidardır.

Hadis aktarımı geleneğinde dikkat çeken diğer bir figür, "dünya hayatı yeşil ve tatlıdır" hadisini rivayet eden 'Umra bnt el-Hâris'tir.⁵² Onun rivayeti, kadınların ekonomik ve toplumsal hayatta helal kazanç bilincini taşıyıcı rolünü vurgulamaktadır. Bu yönüyle 'Umra ahlak, iktisat ve maneviyatı birleştiren bütüncül bir dindarlık portresi çizmektedir. Benzer şekilde Ümmü Habîb ve Ümmü Atiyye'nin azatlısı olan kadınlar da, cenaze guslü ve temizlikle ilgili sünnetleri nakletmişlerdir.⁵³ Kuşkusuz Hadis rivayetinde en dikkat çekici isimlerden biri de Ümmü'd-Derdâ el-Kübrâ'dır. Onun "gıyaben yapılan dua kabul olunur" hadisi,⁵⁴ hem manevî öğreti hem de kadın bilgisinin duygusal ve ruhsal derinliğini temsil etmektedir. Kadınlar, Resûlullah'ın sözlerini aktarmakla kalmamış, aynı zamanda bu sözlerin yaşanabilir bir ahlâk düzeyine dönüşmesinde aktif rol oynamışlardır.

Kuşkusuz Hz. Aişe'nin İbnü'l-Esîr'in eserindeki yansıması "çok yönlü ilim aktaran kadın sahabe" portresi şeklindedir. Onun şahsiyetinde kadının bilgi, fetva, eğitim ve sosyal hayattaki rolü belirginleşmiştir. Özellikle Hadis ve Fıkıhta otorite kabul edilmiştir. Bilhassa Hz. Peygamberin hanesi aracılığıyla ümmete dini bilgi ulaştırması çok önemlidir.⁵⁵ Keza Resûlullah'ın mevlâsı olan Meymûne bnt Sa'd, ona doğrudan dini sorular yönelterek ahlâk, ibadet ve oruç niyeti gibi konularda hadisler rivayet etmiştir.⁵⁶ Öte taraftan Neb'a el-Habeşîyye, Ümmü Hânî'nin Ha-

49 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/2.

50 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/7.

51 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/16, 22.

52 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/196.

53 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/301.

54 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/316.

55 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/186-187.

56 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/264-265.

beşli cariyesi olarak İsrâ hadisesine tanıklık etmiştir. İbnü'l-Esîr, onun şahsında, toplumsal statüleri düşük görülen kadın kölelerin bile vahyin tarihsel seyrine şahitlik eden bilgi taşıyıcıları olabildiklerini göstermiştir.⁵⁷ Bu biyografiler, kadınların sadece dinleyici değil, gözlemleyen ve ilim aktaran özne olduklarını ortaya koymaktadır.

Ümmü Enes bnt el-Berâ b. Ma'rûr, Hz. Peygamber'den "İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olandır" hadis-i şerifini rivayet etmiştir. Ümmü Bilâl bnt Hilâl ise babasından Resûlullah'ın kurban ibadetiyle ilgili sözlerini aktarmıştır.⁵⁸ Keza Ümmü Eyyûb el-Ensâriyye ve Ümmü Abid bnt Abdüved gibi isimler,⁵⁹ bu geleneğin sürekliliğini temsil etmektedir. Bu rivayetler, kadınların fikhî bilgilerin erken dolaşımında hukuki ve ibadi normların aktarımında etkin roller üstlendiklerini kanıtlamaktadır.

Bu portreler, *Üsdü'l-gâbe*'de kadınların ilim aktarımını yalnızca bireysel bir bilgi eylemi olarak değil, imanın sürekliliğini sağlayan toplumsal bir sorumluluk olarak yerine getirdiklerini göstermektedir. Kadınlar, hem evlerinde hem mescidlerde dinî bilginin dolaşımını sağlamış, hadis ve tefsir rivayetleriyle İslam toplumunun ilmî omurgasının oluşumuna doğrudan katkıda bulunmuşlardır. Böylece İbnü'l-Esîr'in kadın sahabe biyografilerinde ilim, sadece bilgi değil, imanın ahlâkî pratiği hâline gelmiştir.

7. Dini Merakıyla Öne Çıkan Kadın Sahabe Portreleri

Üsdü'l-gâbe, kadın sahabilerin dinî bilginin oluşumuna nasıl katıldıklarını belgeleyen en önemli biyografik kaynaklardan biridir. Bu eserde adı geçen birçok kadın sahabî, özel meseleler, ibadet, temizlik, ahkâm ve itikad konularında Resûlullah'a doğrudan sorular yönelterek, hem bireysel hem toplumsal düzeyde ilmî bilinç ve dinî farkındalık oluşturmuşlardır.

Esmâ bnt Şekel, "Ya Resûlallah, hayızdan nasıl temizlenelim?" sorusuyla kadınların mahrem durumlarında dinî temizlik anlayışının netleşmesine katkı sunmuştur.⁶⁰ Bâdiye bnt Geylân es-Sekafiyye ve Esmâ bnt Murşide de adet düzensizlikleriyle ilgili sorular sorarak, ibadet sürekliliği ve temizlik hükümleri konusunda fikhî ölçütlerin belirlenmesine vesile olmuşlardır. Hamne bnt Cahş, kanamanın şiddeti karşısında nasıl davranacağını sorarak, kadın sağlığına dair ilk pratik rehberlik

57 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/268.

58 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/290, 294.

59 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/293, 352.

60 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/33.

örneklerinden birini oluşturmuştur.⁶¹ Keza Radvâ bnt Ka'b'ın adet hâlindeki kadının kına kullanıp kullanamayacağını sual ederken, Meymûne sadaka, gusûl, kabir azabı gibi teolojik meselelerdeki doğrudan sorular yöneltmiştir.⁶²

Ümmü Accerd el-Huzâ'iyye'nin "Câhiliye döneminde yaptığımız akîka kurbanı İslâm'da da geçerli midir?" sorusu daha da ilginçtir. Hz. Peygamber'in bu geleneği onaylaması,⁶³ kadınların İslâm hukukunun erken dönem meşruiyet tartışmalarına aktif biçimde katıldığını göstermiştir. Aynı şekilde Ümmü Hâni el-Ensâriyye'nin ölüm sonrası ruhların hâlini sorması ve Hz. Peygamber'in ruhların kuş gibi dolaşacağına dair açıklaması,⁶⁴ kadınların metafizik konulara da ilgi duyduklarını ortaya koymaktadır.

8. Hz. Peygamberle Hac İbadetine Katılan Kadın Sahabe Portreleri

Kadın sahabilerin İslâm toplumundaki çok yönlü hizmet ve bilgi aktarımı rolleri sadece savaş, sağlık ve eğitim alanlarıyla sınırlı kalmamıştır. Onlar, ibadet hayatının canlı tanıkları ve rivayet zincirinin güvenilir halkaları olarak da öne çıkmıştır. Hemşirelik yapan kadınların bedensel şifa taşımaları gibi, hacca katılan kadın sahabiler de ibadet bilincinin toplumsal hafızada yer etmesini sağlayan adeta ruhsal şifanın aktarıcıları olmuştur.

İbnü'l-Esir'in eserinde Enise bnt Hubeyb el-Ensâriyye'nin biyografisi, hac yolculuğuna katılan kadınların deneyimlerini içeren ilk anlatılardan biridir. Enise, Hz. Peygamber'le birlikte hacca katılmış ve yolculuğun çeşitli aşamalarına dair gözlemler aktarmıştır.⁶⁵ Berra bnt Ticerât, Habîbe bnt Ticerât ve Temlik eş-Şahbiyye, hacca katılmış ve özellikle Sa'y ibadetine dair rivayetleriyle öne çıkmışlardır.⁶⁶ Keza Cemre bnt Kuhâfe, Ümmü Cündüb el-Ezdiyye ve Ümmü Süleyman b. Amr, Veda Haccı sırasında Hz. Peygamber'i gözlemleyen, taş atma ve diğer hac menâsikine dair hadisler rivayet eden kadınlardır.⁶⁷ Ümmü Cündüb'ün rivayet ettiği "Cemrelere küçük taşlarla atış yapın; kendinizi öldürmeyin" hadisi, İslâm'ın ölçülülük prensibini vurgularken kadınların da bu ölçüyü koruma bilincini gelecek nesillere aktardığını göstermektedir.

61 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/14, 71.

62 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/111, 167.

63 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/392

64 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/392.

65 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/30.

66 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/36, 42.

67 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/51, 61, 299, 334.

Ümmü'l-Husayn bnt İshâk el-Ahmesiyye, Hz. Peygamber'e refakat ederek Veda Haccı'na katılan kadınlar arasındadır. Yine Ümmü Osman bnt Süfyan, Hz. Peygamber'i Safâ ile Merve arasında koşarken gördüğünü ve onun "el-Ebtah vadisini ancak koşarak geçiniz." buyurduğunu nakletmiştir.⁶⁸

İbnü'l-Esîr'in anlatımlarında bu kadınlar, sadece bir ibadetin katılımcıları olarak değil, hac menâsikinin ilmi hafızası olarak resmedilmiştir. Hac sırasında gözlemledikleri uygulamaları sonraki kuşaklara aktaran bu sahabîler, İslâm'ın ibadet alanındaki sürekliliğini sağlamada kilit rol oynamışlardır. Hac, onlar için bir ibadet olmanın ötesinde bir öğretim ve tanıklık sürecidir.

9. Hz. Peygamber Nezdinde Müslüman Kadınlara Sözcülük Yapan Kadın Sahabe Portreleri

Bu bağlamda en dikkat çekici örnek, Esmâ bnt Yezîd el-Eşheliyye'dir. O, Hz. Peygamber'in huzuruna gelip ben kadınlar adına sana geldim diyerek bayanların sesi olmuştur. Esmâ: "Ya Resulellah Şüphesiz Allah Azze ve Celle seni hem erkeklere hem kadınlara göndermiştir. Biz sana ve seni gönderen Allah'a iman ettik. Biz kadınlar ise evlerde kapalı tutuluruz; sizin arzularınızı yerine getirir, çocuklarınızı taşır ve büyütürüz. Siz erkekler ise bizden üstün kılınıyorsunuz; cemaatle namaz kılarıyorsunuz, cenazelerde bulunursunuz, hastaları ziyaret edersiniz, haccı tekrar tekrar edersiniz; bunlardan daha üstün olanı ise Allah yolunda cihaddır. Oysa sizden bir erkek hac veya umre yahut cihada çıktığında, biz sizin mallarınızı korur, elbiselerinizi doker, çocuklarınızı büyütürüz. Peki biz bu ecir ve hayırda sizinle ortak değil miyiz?" diye sormuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber yüzünü ashabına çevirerek şöyle dedi: "Hiç, dininde mesele sorarken bundan daha güzel soran bir kadın işittiniz mi?" Ashab: "Ya Resûlallah! Biz bir kadının böylesi bir şeye ulaşabileceğini düşünmezdik" dediler. Resûlullah da tekrar ona yönelip buyurdu: "Ey kadın, iyi anla ve arkandaki bütün kadınlara da bildir: Kadının kocasına iyi eşlik etmesi, onun rızasını talep etmesi ve onunla uyumlu davranması, bütün bunların (yani erkeklerin ecir kazandığı ibadetlerin) karşılığıdır."⁶⁹

Hz. İbrahim'in sütannesi Selâme bu konuda öne çıkan bir başka figürdür. O, Hz Peygambere hitaben: "Sen erkeklere her türlü müjdeyi veriyorsun; ama kadınlara bir müjde vermiyorsun" diyerek serzenişte bulunmuştur. Hz. Peygamber'in tebessümle verdiği yanıt, kadınların

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/306, 342.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/17.

doğurganlık, annelik ve ailevi sabır alanındaki ibadet değerini teyit etmiş; böylece kadın emeği ilk kez doğrudan ibadet sevabı bağlamında tanımlanmıştır.⁷⁰ Benzer biçimde, Ümmü Amâre el-Ensâriyye, “Her fazilet erkeklere ait, kadınlar hiçbir şeyle anılmıyor” diyerek açıkça üzüntüsünü ibraz etmiştir. Nitekim Ahzâb Sûresi 35. Ayetin bunun üzerine nazil olduğu bildirilmiştir.⁷¹ Böylece Ümmü Amâre, yalnızca bir sahabe değil, vahyin toplumsal düzlemdeki sözcüsü hâline gelmiştir. Bu örneklerde ortak olan husus, kadınların temsil bilinci ve dini iletişim kapasitesidir.

10. Hz. Peygamber’e Yemek İkrâm Eden, Hediye Verern Kadın Sahabe Portleri

Dubâa bnt el-Hâris el-Ensâriyye ve Safiye adında bayan Sahabeler Hz. Peygamber’e kendi evinde et ikram ettiklerini, Allah Rasulü’nün yemekten sonra namaz kıldığını ama abdest almadığını belirtmişlerdir.⁷² Keza Melike adındaki kadın bir sahabe Hz. Peygamber’i evinde ağırlayıp onunla beraber namaz kılmıştır.⁷³ Bu rivayetler kadın sahabilerin doğrudan Hz. Peygamberle iletişim kurabildiklerini ve ev içi alanı da manevi merkezlere dönüştürdüklerini göstermektedir.

el-Eslemiyye, Resûlullah’a bir hediye getirmiş, ancak hanımları hediye almak istemeyince Hz. Peygamber, “Ümmü Sunbule’nin hediyesini alın; çünkü o bizim kırsal bölgemizdendir, biz de onun şehir halkıyız” buyurmuştur.⁷⁴ Aynı şekilde Ümmü Abdullah bnt Evs, oruçlu olduğu bir günde Resûlullah’a süt göndermiştir. Peygamber’in hediye kabul etmeden önce sütün kaynağını ve hayvanın mülkiyetini sorması, kadın sahabilerin de dâhil olduğu ekonomik yaşamda helal kazancın denetimine verdiği önemi göstermiştir. Nitekim Hz. Peygamber’in “Allah peygamberlerine ancak helal olanı yemelerini, salih olanı yapmalarını emretmiştir” sözü, bu olay vesilesiyle söylenmiştir.

11. Hakkında Ayet Nazil Olan Kadın Sahabe Portreleri.

Üsdü'l-gâbe, sahabe biyografilerini anlatırken Kur'an'ın nüzûl sürecinin insanî ve toplumsal arka planına da ışık tutan önemli hadiseleri aktarmıştır. Bu bağlamda hakkında âyet inen kadın sahabiler, vahyin teorik düzeyde değil, yaşanmış hayat üzerinden işleyen bir toplumsal dönüşüm süreci olduğunu göstermişlerdir. Onların bireysel deneyimleri,

70 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/145.

71 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/359.

72 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/173, 175.

73 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/197, 259.

74 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/336.

İslâm'ın ahlâkî, hukûkî ve toplumsal ilkelerinin şekillenmesinde belirleyici birer vesile olmuştur. Öyle ki bu kadınların bir kısmı, aile hukukuna ve toplumsal adalete dair ayetlerin inişine zemin hazırlamıştır.

Hz. Aîşe İfk hadisesinden dolayı hakkında Nur suresinin bazı ayetleri nazil olmuştur.⁷⁵ Sa'îde hakkında "Ey iman edenler! Mü'min kadınlar hicret ederek size geldiklerinde..." Mumtahine, 10. ayeti, Evs b. Sâmit'in eşi Cemile hakkında zihar ayeti nazil olmuştur.⁷⁶ Havle bnt Sa'lebe "Allah, kocası hakkında seninle tartışan kadının sözünü işitti...",⁷⁷ Zeynep bnt Cahş hakkında Ahzab 37. Ayet,⁷⁸ Abdullah b. Übey b. Selûl'un iki cariyesi Müseyyike ve Mu'ze hakkında "Kızlarınızı, iffetli kalmak isterlerse, dünya menfaatini elde etmek için fuhşa zorlamayın." (en-Nûr, 24/33) ayeti nazil olmuştur.⁷⁹ Bu portre, İbnü'l-Esîr'in kadın sahabe-leri ahlaki direnişin simgesi olarak sunma üslubunu yansıtır. İbnü'l-Esîr, hakkında ayet nazil olan onlarca kadın sahabeyi zikretmiştir.⁸⁰

Bu hadiseler kadının mülkiyet ve ekonomik haklarını ilahi hüküm düzeyinde güvenceye almıştır. Bu yönüyle söz konusu ayetler, kadının toplumsal özne olarak tanınmasının ilahi temellerini oluşturmuştur. Bazı sahabî kadınlar ise ahlakî direniş ve imanî sadakat yönüyle Kur'an'ın muhatabı olmuşlardır. Havle bnt Sa'lebe'nin örneğinde bir kadının sesi doğrudan vahyin dili hâline gelmiştir. Müseyyike ve Muâze örneği ise kadın bedeninin sömürüye karşı korunmasını ilahi bir yasa haline getirmiştir. Bu portreler Kur'an'ın kadınların maruz kaldığı toplumsal baskıları görünür kılarak ahlakî özgürleşmeyi kadın tecrübesi üzerinden temellendirdiğini göstermektedir.

12. Haksızlığa Boyun Eğmeyen, Hak Arayan Kadın Sahabe Portreleri

Eserde anlatılan hadiseler kadının duygusal bir mağdur değil, hak arayan, talepte bulunan ve ilahi hukuk çerçevesinde irade beyan eden bir birey olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle boşanma vakaları üzerinden bu anlatım belirginleşmiştir. Böylece İslâm'ın ilk döneminde kadın, sadece aile içi ilişkilere değil, hukuk normlarının oluşumuna da fiilen katkı sunmuştur.

Bu bağlamda Cemîle bnt Ubeyy b. Selûl, eşi Hanzala'nın şehadetinden sonra ikinci evliliğinde geçimsizlik yaşayınca, Hz. Peygamber

⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/186.

⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/52-53, 143.

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/91-92.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/126.

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/256-277.

⁸⁰ Geniş bilgi için bkz İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/230, 323, 325, 401.

tarafından ayrılığına hükmedilmiştir.⁸¹ Aynı şekilde Habîbe bnt Sehl el-Ensâriyye, kocası Sâbit b. Kays'tan tiksindiğini açıkça ifade etmiştir. Resûlullah da onun mehir olarak aldığı bahçeyi geri vermesi karşılığında boşanmasını onaylamıştır.⁸² Benzer durumda Hanîsa bnt Huddam'ın zorla evlendirilmesi üzerine Hz. Peygamber'in evliliği feshetmesi,⁸³ nikâhın ancak rıza temelinde geçerli olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu olaylar, kadının evlilikteki rızasının İslâm hukukunda meşru bir gerekçe sayıldığını belgelemektedir. Keza 'Umra bnt Ravâha kocasının çocukları arasında mal paylaşımında haksızlık yaptığını görünce hadiseyi Hz. Peygamber'e taşımış ve Hz. Peygamber de haksızlığı engellemiştir.⁸⁴

Cemîle bnt Sâbit'in boşanma sonrası küçük oğlu Âsım'ı yanında tutması ve Hz. Ebû Bekir'in "çocuk annesinin yanında kalır" hükmü,⁸⁵ annelik hakkının tanınmasının ilk hukukî örneğidir. Ğumaysâ el-Ensâriyye'nin Hz. Peygamber'e yönelttiği "İlk kocama dönebilir miyim?" sorusu üzerine verilen cevap,⁸⁶ İslâm aile hukukunda nikâh, iddet ve cinsel ilişki kavramlarının sistematik biçimde tanımlandığı sürecin başlangıcını oluşturmuştur. Bu kadın portreleri, İslâm toplumunda hukukun erkek merkezli değil, tecrübeye dayalı, toplumsal ve ahlaki gerçekliklerle etkileşim içinde geliştiğini kanıtlamaktadır.

13. Sosyo-Ekonomik Hayata Katılan Kadın Sahabe Portreleri

Üsdü'l-gâbe'ye konu olan kadın sahabilerden bazıları ekonomik hayata aktif olarak katılmış, üretimin bir parçası haline gelmiştir. Örneğin Rîta bnt Abdullah: "Ben el sanatlarıyla meşgul olan bir kadındım. Abdullah b. Mes'ûd'un malı mülkü yoktu. Ben kendi kazancımdan ona ve çocuklarına harcama yapardım..." demiştir.⁸⁷ Zeynep bnt Cahş, hakkında: "O, el becerisi olan, kendi eliyle çalışıp kazancını Allah yolunda tasadduk eden bir kadındı" denilmiştir.⁸⁸ Bu manada su kuyusunu Müslümanların kullanımına veren Âmine bnt. Erkam da güzel bir örnektir. Âmine Akik Vadisi'nde bir kuyu iktâ ediyor. Bu su kuyusu zamanla "Âmine kuyusu" diye meşhur olmuştur.⁸⁹

81 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/52.

82 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/63.

83 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/89.

84 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/198.

85 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/53.

86 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/207.

87 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/122.

88 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/126-127.

89 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/3.

Hız. Peygamber bir keresinde deve satın alacağı zaman Havle bnt Amr'dan borç para almıştır.⁹⁰ Bu hadise, kadının dönemin ekonomik sisteminde sermaye sahibi ve güvenilir bir mali aktör konumunda bulunduğunu göstermektedir. Keza Havlâ el-‘Attâra'nın parfümeri işiyle uğraşması,⁹¹ kadınların üretim ve ticaretteki yerini ortaya koyması bakımından manidardır. Ayrıca Medineli bir kadının Hz. Peygamber'e minber yaptırma önerisi, kadınların kamusal ibadet mekânının inşasına ekonomik ve estetik katkılarını göstermesi bakımından semboliktir. Örneğin eş-Şemûs bnt Nu'mân, Mescid-i Kubâ'nın inşasında bizzat şahitlik eden ilk Müslüman kadınlardan biridir. Bu örnekler, kadın sahabîlerin İslâm toplumunun ekonomik yapısını sadece desteklemediklerini, aynı zamanda onu ahlâkî ilkelere dayalı bir toplumsal model hâline getirdiklerini kanıtlamaktadır.

14. Farklı Kadın Portreleri

Üsdü'l-gâbe'deki rivayetler incelendiğinde yetimleri himaye eden kadınlar, şair kadınlar, imamlık yapan kadınlar, Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunan kadınlar, doğrudan Hz. Peygamber'e evlilik teklifi yapan kadınlar ve def çalan kadınlar gibi farklı simalar da görölmektedir. Aşağıda bunlara dair birkaç örnek zikredilmiştir.

Ümmü Sa'd bnt Mürre el-Cumahiyye'nin rivayet ettiği “Kim bir yetimi himaye ederse, ben ve o cennette şu iki parmak gibiyiz” hadisi,⁹² kadın sahabîlerin merhameti eyleme dönüştüren toplumsal bilinç temsilcileri olduklarını göstermektedir. Diğer yandan Şehîde Ümmü Vereka el-Ensâriyye, Sa'de bnt Qamâme ve Ümmü Seleme namazda kadınlara imamlık yaparken karşımıza çıkmaktadırlar.⁹³

Kuşkusuz sahabî kadınlar, İslâm'ın ilk asrında “söz”ü hem inancın hem de direnişin aracı hâline getirmiştir. Onların şiirleri, yalnızca bir sanat ifadesi değil, imanî bilinç, toplumsal dayanışma ve ahlâkî duruşun dışavurumudur. Bu kadınlar arasında en tanınanlardan biri, Hansa bnt Amr b. Şurayd'dır. İbnü'l-Esîr, onun şiirdeki kudretini “ne ondan önce ne de sonra onun kadar etkili şiir söyleyen bir kadın görölmedi” ifadesiyle tanımlamıştır.⁹⁴ Yine Ümâme el-Mezîdiyye, bir münafığın öldürölmesi üzerine söylediği “Sen Allah'ın dinini ve Ahmed'i yalanladın; seni emniyete alan kimseye ne kötü bir karşılık verdin!” dizeleriyle⁹⁵ şiiri, itikadî

90 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/96.

91 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/77.

92 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/328.

93 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/142.

94 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/89.

95 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/21.

bir tepki ve savunma biçimine dönüştürmüştür. Onun sözleri, kadınların da imanî mücadelede dil üzerinden aktif rol aldıklarını göstermektedir. Atike bnt Zeyd el-Kureşîyye, dört şehit eşinin ardından söylediği yüksek edebî değere sahip mersiyeleleriyle öne çıkarken, Kuteyle bnt en-Nadr, Bedir'de babasının ölümü üzerine Resûlullah'a hitaben kaleme aldığı güçlü mersiyesiyle herkesi duygulandırmıştır.⁹⁶ Ayrıca Ni'am adlı kadın sahabe, eşinin Uhud'da şehadetine ağıt yakarken,⁹⁷ yas ve iman duygusunu birleştiren "dini lirik" in erken örneklerinden birini sunmuştur.

Ümmü Nebît el-Ensâriyye düğünde def çalıp beyitleri okuyan bir figür olarak ortaya çıkmaktadır.⁹⁸ Kocasının vefatından sonar bir çok evlilik yapan kadın figürler de aslında "hayatın içinden" bazı hadiseleri bizlere haber vermektedir. Örneğin başından dört evlilik geçen Ümmü Külsûm bnt Ukbe b. Ebî Muayt,⁹⁹ Atîke bnt Zeyd el-Kureşîyye¹⁰⁰ gibi hanımlar dikkat çekmektedir. Peyderpey yapılan bu evlilikler, kadınların dul kaldıklarında toplum dışına itilmediğini; bilakis sosyal dayanışma ve aile kurumunun korunması amacıyla yeniden evlendirildiklerini göstermektedir. Böylece çok evlilik, erken İslâm toplumunda bir sosyal güvenlik ve toplumsal bütünlük mekanizması olarak işlerlik kazanmıştır.

Leylâ bnt el-Hatîm b. Adî el-Ensâriyye Hz. Peygamber'e evlilik teklifinde bulunmuştur.¹⁰¹ Bu olay, evlilik kurumunun yalnızca erkeğin inisiyatifine dayanan bir alan olmadığını, kadının da aktif bir karar öznesi olabildiğini ortaya koymaktadır. İbnü'l-Esîr özellikle Hz. Peygamber'in eşleri bağlamında bazen kıskançlık gösteren kadın tiplerini de zikretmiştir. Bu bağlamda Hz. Aişe, Hz. Hafsa bnt. Ömer ile Hz. Zeynep bnt Cahş'ın bazen Safiyye bnt. Huyet bnt. Ahtab'ı kıskandıklarına dair rivayetler öne çıkmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, ilk eşi Hz. Hatice'ye olan vefası ve kadir şinaslığı bazen Hz. Aişe'yi kıskandırmıştır. Bu portreler tamamen hayin içinden, insan merkezli kadın figürlerini karşımıza çıkarmaktadır. Peygamber eşi olsa bile kıskançlık insani bir duygudur ve bu durumun tabii karşılanması gerektiğini bizlere göstermektedir.¹⁰²

Sonuç

Bu çalışma, İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe adlı eserinde yer alan kadın sahabe biyografilerini inceleyerek, erken İslâm

96 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/181, 335.

97 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/271.

98 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/390.

99 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/376.

100 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/181.

101 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/250

102 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 7/168, 248, 274.

toplumunda kadının iman, sabır, bilgi, hizmet, sosyo-ekonomik yaşama aktif katılım gibi çok yönlü rollerini ortaya koymuştur. Eserdeki anlatılar, kadınların yalnızca duygusal veya tali bir varlık olarak değil, vahyin ahlâkî ve toplumsal ilkelerini taşıyan aktif öznelere dönüştüğünü açıkça göstermektedir. Bu bağlamda, İslâm'da modern anlamda bir "toplumsal cinsiyet eşitliği" anlayışından değil, takvâyâ dayalı bir adalet ilkesinden söz edilebilir. Kadın ve erkek, yaratılıştâ eşit; fakat sorumluluk ve rollerinde hikmet gereği farklılaştırılmış iki mükellef gruptur.

Kadın sahabiler, Hz. Peygamber'in tebliğ, hicret, savaş, ilim ve ibadet süreçlerinde doğrudan yer alarak İslâm toplumunun inşasında vazgeçilmez bir pay üstlenmişlerdir. Akabe ve Hudeybiye biatlarında yer alan kadınlar, "mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velîleridir" ayetinde dile getiren ilkeyi fiilen hayata geçirmişlerdir. Safiyye bnt Abdülmuttalib'in Uhud ve Hendek savaşlarındaki direnişi, Ümmü Umâre'nin cesareti, Rufeide el-Ensâriyye'nin yaralıları tedavi etmesi, Ümmü Sa'd ve Şifâ bnt Abdullah'ın Kur'an öğreticiliği gibi örnekler, kadının İslâm'ın hem manevî hem de toplumsal yönlerini temsil eden bir varlık olduğunu göstermektedir. Araştırmada sunulan kadın Sahabe biyografileri Asr- Saadet dönemi kadınların evlilik, boşanma, eğitimde söz sahibi olduklarını ayrıca ekonomik, kültürel ve dini hayata aktif olarak mücadele sahasında var olduklarını göstermiştir.

Bu portreler, İslâm'ın kadın kimliğini modern eşitlik teorilerinden farklı biçimde, sorumluluk, fazilet ve ubûdiyet temelleri üzerinde inşa ettiğini ortaya koymaktadır. Kadınlar, Hz. Peygamber'in eğitiminde şekillenen ahlâkî bir bilinçle hareket etmiş; fedakârlık, iffet, sabır ve bilgiyle İslâm ümmetinin değer sistemini taşımışlardır. Onların katkısı, ne kamusal görünürlikle ne de seküler statüyle ölçülür; asıl değer, Allah'ın rızasını merkeze alan bir kulluk anlayışı içinde anlam kazanmıştır. *Üs-dü'l-gâbe'*de aktarılan kadın Sahabe portreleri, "hayatın içinden" verilen örneklerdir. Kadınlar ilk dönem İslam toplumunun inşasında aktif rol almışlardır. En az erkekler kadar kadınlar da çok yönlü mücadele sahasında yer alarak tarihin şekillenmesinde özne olarak yer almışlardır.

Kaynakça / References

- Bağcı, Nazire. *Çağdaş Dönemde İslam'da Kadının Statüsü ve Hakları Meselesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Bayrak, Zeynep. *İslâmiyet ile Birlikte Değişen Cahiliye Âdetleri: Kadın Örneği*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İstem* 2/3 (2004): 9-29.
- Erul, Bünyamin. "Üsdü'l-Gâbe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 42/363. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fidan, İbrahim. "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi". *Dini Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)* (2016), 293-320.
- İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, thk. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rife-ti's-şahâbe*, 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 1994.
- Kur'an Yolu Meal-Tefsir. çev. Hayreddin Karaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Murâdîyân, Mustafa Pîr. "Mukayese-yi Vaziyyet-i Zen Der Dovre-yi Cahiliyyet ve Ba'd Ez İslam". *Tarih-i Nû* 11, (Yaz 1394), 55-80.
- Mutahharî, Murtaza. *Nizâm-ı Hukûk-ı Zen Der İslam*. Kum: İntişârât-ı Sadrâ, 1369.
- Niyaz, Mevlana. *Kadın Sahabiler*, çev. Ali Genceli İstanbul: Toker, 1971.
- Ömeroğlu, Fatma. *İslam'da Kadın'ın Tahsili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Vâizî, Muhammed Cevâd. "Vaziyyet-i Zen Der Cahiliyyet". *Tarih Der Âyine-yi Pejûhîş* 24, 315-159.

UNIQUENESS AND CONTEMPORARY RELEVANCE IN IBN AL-ATHĪR 'S CHRONICLES

Valentin Ilie^{1*}

Abstract

As an outstanding author of the classical Middle Ages, Izz al-Din Ibn al-Athir (d. 630/1233) stands out because of his meticulously kept chronicles which focus on major historical events such as the Crusades or the First Mongol Invasion, which happened during his lifetime. The present article touches on the historiographical methodology applied in *al-Kāmil fī al-Tārīkh* („The Complete History”), while keeping an eye on the debates concerning historical objectivity and subjectivity. Two major theories influence the conversation, namely Orientalism and the Occidentalism. The vast majority of the studies on the works of Ibn al-Athīr deal with the realist descriptions and much less on his analysis of the historical events and his wide perspective on religious and moral aspects. His desire to put forward a history which would encapsulate the past in an authentic and thorough manner resulted in a methodology with five specific traits: a. a transition from the traditional chronicle, characterized by the juxtaposition of multiple accounts according to the order in which they were collected, to a history that is unified by the central role of the author; b. an encompassing geographical perspective, which integrates both the Occidental Islam as well as the non-Islamic areas; c. an extended pool of information sources by means of inclusion of the Occidental Islamic historians and by add-ons to the information provided by predecessors; d. a descriptive realism, which includes subtle critical and appreciative observations regarding all the participants to the historical events; e. a linear and theological vision, which finds no opposition between the inherent causality of historical events and the divine will, which is in itself an expression of the *aṣ'arite / māturidite* theological vision.

Key words: Ibn al-Athīr, Islamic historiography, historical methodology, Orientalism, Occidentalism, Medieval Mediterranean, Crusades, authority of the author.

1 Dr. Valentin Ilie, University of Bucharest/Faculty of Orthodox Theology/Department of Systematic Theology, Practice and Sacred Art/History and Philosophy of Religions, E-mail: valentin.ilie@unibuc.ro, Romania/Bucharest.

The duty of historiography as a scientific discipline resides not only in the mirroring of past events, but also in the understanding of the way communities put forward their identity, understand their contemporaneity, and refer to otherness. Present debates on the role of objectivity and subjectivity in historiography, which were intensified by postmodern criticism and Orientalist theories similar to those of Edward Said, questioned the viability of a neutral history and brought forward issues related to ideology and identity, previously neglected in historiography. These concepts, formulated as early as the 19th century, are steeped in the tradition of premodern historiography. Over time, integrated into historical accounts, they have found a means to balance the relationship between the necessary accuracy towards the facts on one side and ethical, religious, and political discourses, on the other.

In the Medieval World of Islam, historiography evolved from the simple oral accounts of events (*akhbār*) to sophisticated historical analysis which peaked during the 13th century in historical accounts aimed to cover a worldwide perspective. Among them, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* ("The Complete History") by 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr (1160-1233) distinguishes itself by its landmark position between the descriptive chronicles and the critical history, the former being synthetic and governed by the accountability of its author. As a witness of an age of deepened crisis caused by the dismemberment of the Abbasid Caliphate, The Crusades and the First Mongol Invasion, Ibn al-Athīr not only gives an account of the events, but also adds a narrative cohesion and an ethical evaluation, thereby marking his premier place among the historians who are able to critically assess their own discourse.

However, the extant studies on Ibn al-Athīr focused mostly on the content of his work, with a penchant on the original information, the description of the Crusades, his accounts on the Mongol Invasion, in contrast to the less attention given to his methodology or his historical vision. The Western World literature considers him a Medieval chronicler whereas the Arab World pays much more attention to his contributions yet rarely considers his work from the perspective of epistemological dialogue characteristic for his historical age. The interest manifested by Ibn al-Athīr ² in methodologic originality paves the way towards the exploration of the influences that his work has over the modern

2 Mahmood al-Hasan, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athīr*, (Aligarh: Department of Arabic & Islamic Studies Aligarh Muslim University, Ph.D. Dissertation, 1966); Azmul Fahimi Kamaruzaman et al, "Ibn Al-Athir's Philosophy of History in *Al-Kamil Fi Al-Tarikh*", *Asian Social Science*, 11/ 23, (2015), 28-34; Françoise Micheau, "Le Kitāb al-kāmil fī l-tārīkh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire", *Studia Islamica*, 104/105 (2007), 81-101.

historiographical debates on objectivity, subjectivity, and the reference on otherness.

Al-Kāmil fī al-Tārīkh ("The Complete History") represents a remarkable synthesis between the religious, ethical, and analytical dimensions that pertain to the historical writings and predicts historiographic practices that were to become mainstream only at during the Modern Age. Ibn al-Athīr contributes with innovations to historiography, five of which were identified in the present study: a. the transition from the fragmentary chronography to the unified analytical understanding of history by means of the author accountability; b. the fact that the universal perspective is brought forward, covering both the World of Islam and non-Islamic regions; c. the variety and diversity of the information sources by means of inclusion of the Islamic historians from Andalusia, as well as some unknown or lost sources, of oral accounts and also the penchant to the correction and completion of the work of his predecessors; d. the narrative realism that balances the loyalty to identity and the criticism on all the participants to the historical process; e. the articulation of a theological vision on history which, although in full recognition of the divine will, does not exclude the human responsibility, recognizing it as a decisive factor in the outcome of the events. This approach paves the way towards a reevaluation of the affinities between the Medieval Islamic historiography and the contemporary issues regarding the shaping of identity by means of reference to otherness. This approach echoes the theories on Occidentalism that Hassan Hanafi has put forward.

To demonstrate these aspects, the present study is divided into three main sections. The first one examines the evolution of modern historiographical debates in the Occident, from the empiricism of Ranke up to the Postmodern criticism, with a view on the constant tension between the desire for objectivity and the inevitable incidence of subjectivity. The Orientalist and Occidentalist concepts are equally analyzed and identified as identity markers for the historical discourse, underlining the means by which the reference to otherness shapes historiography. The second section synthesizes the evolution of Islamic historiography, starting with the initial stages to the formulation of the classic genres and the writing of the first established works, thereby offering context to the contribution of Ibn al-Athīr. The third section analyses in detail the historical and cultural context in which Ibn al-Athīr worked, while also dwelling on the methodological uniqueness and the originality of his outlook on history. The contemporary relevance of his work stands

out in what historiography, identity and intercultural dialogue are concerned.

By means of this interdisciplinary approach, which puts side by side the Medieval Islamic history and the modern historiographic theories, this study aims not only to underline the complexity of Ibn al-Athîr's vision, but also to open new perspectives of understanding the way in which premodern historiographic traditions anticipated some practices that have been largely considered as pertaining exclusively to the modern methodology. This approach contributes to the deconstruction of the Eurocentric narrative on the evolution of historical thinking, as well as to the readjustment of the exaggerated interpretations that were produced by Occidentalism. Therefore, the present study aims to contribute to the field of comparative historiography by means of upholding Medieval thinking and works not only as products of a certain period, but also as important inspiration sources for contemporary issues.

I. Objectivity and Subjectivity in Contemporary Historiographical Debates

The problem of objectivity and subjectivity in the writing of history is not only a methodological issue, but it also pertains to the way in which communities look upon their own history, define their cultural identity, and refer to otherness. Impartiality and objectivity are ideals followed in historical analysis, but rarely attained, due to their constat revision³.

The exposition of events does not rely only on the adherence to reality. It is influenced by the period in which the events are written down, by the direct involvement of the historian in the events, by the available or selected sources, by the nature of the historical period and by religious allegiance. Equally important are the political affiliations, the ideological influences, and the domain under study. All these elements shape the way in which the past is perceived and interpreted.

Therefore, although accuracy remains a fundamental aspect of historical research, the presentation method and the underlying intentions are equally important. The rendering of a specific moment and the formulation of conclusions that follow a historic event contain an inevitable amount of subjectivity, which is both necessary and significant because, in the words of Benedetto Croce, "the past event does not answer a past interest, but a present interest, as much as it identifies

3 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (Paris: Seuil, 2000), 421.

with an interest of present life"⁴. The historian's vision functions both as a filter that helps organize the events that happened a long time ago and also as an instrument of intensification of the perception on the present events. This vision represents an attempt to grasp the essence of complex reality and its integration in the corpus of historical knowledge. The identity perspective of the historiographic discourse opens, therefore, towards the universal, and functions as a constitutive aspect of the general historical perspective. In the meantime, it also represents a subjective landmark for understanding events and their interactions. Moreover, the perspective centered upon identity may adjust the tendencies towards generalization and offer, in return, the premise for a realistic outlook on history itself, as well as a valid reference to otherness.

The means of evaluation of the past and the dynamics of historical events represent, therefore, the essence of the debates in the field of the philosophy of history. In practical terms, all historical writings occupy a position on a variable scale between objectivity and subjectivity, this being motivated by their heterogenous nature and by the fact that the ratio varies with each account⁵. During the last two centuries, the interpretation of historical events varied in amplitude, yet three major directions, somehow fluid and permeable in what their definition is concerned, have been identified.

I.1. The evolution of contemporary historiographic methodology

For the last two centuries, historiographic methodology varied between three major schools, often fluid in their extent.

The modern historiographical empiricism dominated the 19th century with a thesis according to which the reality of the past may be reconstructed exclusively on the basis of the available documents. Leopold von Ranke synthesized this vision in the expression "what really happened" (*wie es eigentlich gewesen*)⁶, and suggested that all private opinions of the historian should be abandoned. In the same vein, G.R. Elton considered the discipline of history as a "dead reality, independent of research"⁷, whose truth may be uncovered by a rigorous investigation of the sources. Richard J. Evans brought down a notch the intensity of this approach and upheld the theory that although facts exist

4 Benedetto Croce, *Theory & History of Historiography* (London: George G. Harrap, 1921), 12.

5 Jouni-Matti Kuukkanen, *Postnarrativist Philosophy of Historiography*, (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 168.

6 Leopold Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1535*, (Leipzig: Duncker & Humblot, 1885), vii.

7 G. R. Elton, *The Practice of History*, (Sydney: Sidney University Press, 1967), 73.

independently, with no relation to historians, their objectivity does not prevent the interpretation yet merely provides its limitations⁸.

The Constructionist Criticism of the 20th century underlined the active role played by the historian in the "construction" of the past. R.G. Collingwood argued that historical knowledge presupposes the mental reconstruction of the intentions of the past by means of the interpretative authority of the historian⁹. Edward H. Carr perceived history as a continuous dialogue between past and present, underlining the multi-faceted aspect of facts¹⁰. Marc Bloch upheld the uniqueness of scientific history. Unlike the exact sciences, where physical phenomena are evaluated exclusively by experimental methods, the historian deals with psycho-social phenomena, therefore he is forced to take into account the consciousness of the participative historical agent. This aspect may lead to an inevitable multitude of interpretations, but he considers that the historian is able to follow his scientific objectives nonetheless¹¹. The comparative and multi-disciplinary aspects of history allow the construction of knowledge significantly superior to the information available in the accounts available to those who lived at the time of the events¹². Paul Ricoeur underlined the difference between memory, which is subjective and contemporary, and history, which is a critical and distant reconstruction, yet one that extracts its essence from the individual and collective memory¹³. The tension between the loyalty to memory and the aspiration to truth represents a sensible balance, one that contributes to the reader's identity, a construct that draws from the reading process and the reflection on historical text¹⁴.

Postmodernism and the relativization of historical truth. During the second half of the 20th century, the frail nature of the balance mentioned earlier became the subject of a serious epistemological crisis. The aspiration toward objectivity and critical reconstruction of the past were fundamentally reconsidered, and the possibility to attain the historical truth was contested. Consequently, the crisis of the traditional historiographic paradigms fed an increasing rejection of the objectivity of the great narratives and brought to the fore the contextual and pluralist nature of historical descriptions.

8 Richard J. Evans, *In Defense of History*, (New York: W. W. Norton & Company, 1997), 12, 77.

9 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, (Oxford: Oxford University Press, 1946), pp. 217-218

10 E.H. Carr, *What is History?*, (London: Penguin Books, 1990), 30.

11 C. Fink, *Marc Bloch: A Life in History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 35-37.

12 Marc Bloch, *The Historian's Craft*, (New York: Vintage Books, 1953), 48-78.

13 Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 523-524.

14 Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 648.

Postmodern historians that favored deconstructivism understand the writing of history as a narrative construction mediated by language and based on the social context and the intellectual options of the authors: an ideological reconstruction (Keith Jenkins)¹⁵, influenced by the author's ethical and aesthetic principles (Hayden White)¹⁶ or integrated in a discourse that encompasses power relationships prevalent during a historical period (Michel Foucault)¹⁷.

In this theoretical context, the analysis of Ibn al-Athir's vision and historiographic methodology suggests an early penchant towards the balance between causality and the divine will, and in the identification of human accountancy that influenced the course of events.

I.2. Orientalism and Occidentalism

In the context of the above-mentioned perspectives, the acclaimed work of Edward Said *Orientalism* (1978) highlighted, from a point of view coined by Michel Foucault, the identity and subjective dimension of historiography, as well as its use as an instrument to express the power relationship between the Occident and the Orient. The analysis performed by E. Said represents a critical reading of the subjectivity hidden behind the appearance of an objective and scientific historiography. He identifies three major meanings of Orientalism: an established academic tradition, a judgement based on the epistemological and ontological distinctions between the Orient and the Occident and, finally, a narrative transformed in a real "corporate institution for the management of the Orient"¹⁸.

The differentiation between Orient and Occident was not built on civilizational contrast. It was influenced by the constant undermining of the Orient and by the upholding of a mindset governed by Occidental superiority. Through an alteration process of the Orient, the Occident was able to define its own identity and power, introducing itself as an authority that establishes the scientific and civilizational standards, and occupying the position of guiding light for the moral-political values. E. Said quotes, in this regard, the declaration of the British Prime Minister A. Balfour, who justifies the occupation of Egypt with the knowledge of the history and civilization of this country: "to possess such a high level of expertise on such a thing means to dominate it, to have authority

15 Keith Jenkins, *Re-thinking History*, (London: Routledge, 2004), 18,21-27.

16 Hayden White, *The Content of the Form*, (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1990), 75.

17 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (London: Tavistock, 1972), 120.

18 Edward Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books, 1978), 3.

over it". This logic leads to the conclusion that an Occidental government ruling over Oriental peoples is considered superior to their own inability to govern themselves, akin to despotism. This rigid argument excluded the dialogue with the Orient and reduced it to an exterior image, constructed in accordance with the Occidental imaginary¹⁹.

Orientalism proves to be self-sufficient, modelled after its own mindset, ignoring the real Orient or accepting it only within the limits of its own pattern, thus placing it on an inferior position. Although this idea seems to resonate with the historic idealism of Benedetto Croce, Orientalism does not represent a simple link between the observation of a past event and a present interest. On the contrary, it sets itself apart as an ideological and artificial system, conceived for the use of the Occident, which thus becomes rule and influence in the Oriental space²⁰. As it was assimilated in the Arab universities and scientific research, Orientalism shaped the intellectual groups and the cultural elites, who contributed to the reproduction and dissemination of its patterns and dogmas, therefore subscribing to their forwarding from their position of naive disseminating agents²¹.

Less than a decade after the printing of the work of Edward Said, a new perspective was formulated, Occidentalism. This approach is positioned in a dialogic relationship with Orientalism and encompasses three definitions²². An early interpretation belongs to Hassan Hanafi, who introduces the term in his work *Muqaddimah fi ilm al-Istighrab* ("Introduction to the Science of Occidentalism")²³, conceived as a positive response to the Orientalism. The aim of Occidentalism is not to list the faults of the Occidental otherness, but to save and salvage the Oriental identity using its own characteristics.

If Edward Said proved that the decline of the Orient was an instrument to leverage the superiority consciousness of the Occident, Hanafi puts forward the critical study of Occidental culture in view of the selection of those positive elements which may inspire the emancipation of the Orient and which may be adapted in accordance to its own cultural criteria. The difference between the two approaches is one linked to intention: the Orientalism devalues the Orient, whereas the Occidentalism, without devaluing the Occident, claims the capacity of the Orient

19 Said, *Orientalism*, 32.

20 Said, *Orientalism*, 322.

21 Said, *Orientalism*, 324.

22 Abdullah Metin, "Occidentalism; An Eastern Reply to Orientalism", *Journal of Social Sciences of the Turkic World*, 93 (Spring 2020), 184.

23 Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi 'ilm al-istighrāb*, (al-Dār al-Fannīyah, al-Qāhirah, 1991).

to examine elements and values that belong to the Occidental civilization and to integrate and express them in the context of its own culture.

This relationship is historically illustrated by means of transfer of the Greek philosophy in the Muslim world, by its translation in Arab and Syriac, followed by its return to the Occident during the 12th century. However, the position taken by the Orient on the Occident was moreover governed by conflict, especially during the *Pax Romana* during the Classical Age of the Roman hegemony, at the time of the Crusades and European Colonialism. All these undertakings were governed by the consciousness of the superiority of the Occidental way of life. According to the vision of Hassan Hanafi, Occidentalism has an enormous potential for the non-Occidental peoples and civilizations, as it may stimulate the revival of the historical consciousness and, implicitly, the cultural creativity. This last objective is a significant one. The writing of Occidentalism at the same time with the "end of history" by F. Fukuyama²⁴ was paired by H. Hanafi with a major declaration: "For the Arabs, Africans, Latin-Americans, Asians, history is not over. Maybe it has not even started"²⁵.

Other meanings were attributed to Occidentalism and their evolution as concepts is following the initial definition of H. Hanafi, some quite different to the original. Therefore, a new direction was set by Ian Buruma and Avishai Margalit²⁶. As a result of an analysis of Occidentalism as a response to Orientalism, as a hostile reaction to Occident and a demonization, the two authors consider that it is merely an ideology that mirrors the Occidental mentality and which finds its own origin in it, therefore denying to the Orientals the capacity to put forward an original reply. The third interpretation is specific to the Asian context and considers Occidentalism as a means to welcome the Occidentalization process without a loss in identity. With a view on the central position of the Occident and of the marginality of the non-Occidental world, a selective assimilation of the methods, science and institutions that define the Western World is considered necessary in order to poise the balance of power and to vindicate its right to a central position²⁷.

The three versions of Occidentalism contain different degrees of subjectivity. They differ from Orientalism by means of intention: if the

24 Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, (New York: The Free Press, 1992).

25 Stein Tønnesson, "Orientalism, Occidentalism, and Knowing about Others", *Nordic Institute of Asian Studies Journal*, 2 (1994), 17 *apud* Metin, "Occidentalism; An Eastern Reply to Orientalism", 188.

26 Ian Buruma - Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: The Penguin Press, 2004).

27 Metin, "Occidentalism; An Eastern Reply to Orientalism", 188-193.

Orientalism dominates the Orient and looks upon it as the inferior "other", the Occidentalism (at list the one defined by Hanafi) puts forward a critical study of the Occident in order of an Oriental emancipation, without devaluing it. Consequently, only the vision of H. Hanafi is methodologically valid and has a clear theoretical objective, its aim being the alteration of history by means of emancipation in contrast to the phenomenon of Occidentalization and by the upholding of a specific identity²⁸. This approach calls for the use of the historical documents of the Oriental world which described the Occident in different ways, in order to find a specific discourse. Such an endeavor cannot ignore the necessity to evaluate the equilibrium between the objectivity and subjectivity of Oriental historiography in question and must stay open to all potential conclusions obtained, which may serve as corrector, and which may inspire subsequent evolution.

The conceptual framework of modern and postmodern historiography, ranging from the objectivism of E. Ranke and climbing until the Orientalist critique offer fertile grounds for the interpretation of the work of Ibn al-Athîr. In this context, the analysis of his contribution aims not only a historic restitution, but also a contemporary reassessment of the way in which the Islamic thinking articulates a universalist view on history.

II. The Evolution of Islamic Historiography

II.1. The shaping of the Islamic historical consciousness

The evolution of the Islamic view on history and the way of codifying past events were deeply influenced by Islam and extended on the entire Muslim culture. The identity memory of the Arabs found its voice by means of two literary genres. The first one was the oral tradition (*Ayyām al-ʿArab* - "The Days of the Arabs"), who communicated the glorious moments and highlighted the prestige of the tribe. The events were memorized, and the most important passages were put to verses for a more accurate retention. Beyond literary exaggeration, these texts contain historical information considered as essential landmarks for the Muslim historiography to follow. The second source, much more precise from the point of view of historic consciousness was the genealogical literature (*ansāb*), whose purpose was the listing of the illustrious ancestry of the tribe, meant to maintain the political and social order²⁹. Both accounts had specific and limited objectives.

28 Metin, "Occidentalism; An Eastern Reply to Orientalism", 197-198.

29 Hassan, *Ibn Al-Athîr: An Arab Historian...*, 7, 9.

The revelation of the Koran marked a consciousness of historical linearity over the Arab mindset, as well as that of the ethical responsibility, oriented towards an eschatological objective, characteristic for the Abrahamic religions. Human history started to be perceived as the fruition of a divine plan. Revelation became a reference for the succession of facts and for the understanding of the place, the meaning, and the duty of the human being in the world³⁰. The description of the history of prophetism and some other major events in the history of humankind, as well as the evaluation of its moral consequences stimulated the interest for the history of other people and cultivated a universal perception of history. In the meantime, the necessity of the practical assimilation of the Koranic message imposed the following of the impeccable model of the Prophet of Islam. The affirmation of the uniqueness and supremacy of the Arabs in terms of conquest and political achievements fueled the preoccupation for the retention of those heroic endeavors.

II.2. The evolution stages of Islamic historiography

a. At an early stage, the transmission and the keeping of historical accounts (*akhbar*) on the Prophet of Islam or on the conquests from the time of the Caliphate (*futuh*) were initially passed on by successive generations of families in oral tradition. The chain of informants was characterized by honesty, capacity to memorize and pious devotion towards the collection of the accounts³¹. Gradually, the state system stimulated, by means of administrative organization, taxes and payment to the soldiers, a preoccupation for documentation³². Two tendencies surfaced, marking the beginning of Islamic historiography: an Islamic tradition, following the model of the prophetic accounts with legal status (*ahadith*), and another one inspired by the pre-Islamic traditions, centered on the military campaigns (*maghazi*). The former was centered at Medina, whereas the latter at Kufa and Basra, thus becoming the reference cities for the two tendencies which frequently merged³³.

b. At a second stage, the literary and historical genres were defined, namely monography (*sīra*), prosopography (*ṭabaqāt*) and chronography (*ta'rikh*). The effort was focused on the building of coherent narrative structures that fed on the large amount of information

30 Francesco Gabrieli - M.S. Khan, "Arabic Historiography", *Islamic Studies*, 18/2 (Summer 1979), 81.

31 Muhammad Thoriqul Islam et al, "Historiography of the Development of Islam in the Classical Era", *Electronic Journal of Education, Social Economics and Technology*, 6/1 (2025), 133

32 Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 20-21.

33 Hasan, *A Critical Analysis...*, 14-15.

(*akhbar*) available. Although inspired by the method of research based on references to traditions (*muḥaddithūn*), the authors from Medina gradually introduced innovations such as: the partial usage of the informer networks (*asnad*) by Urwah ibn al-Zubayr (d. 93 AH/712 CE)³⁴, the exposition of multiple accounts on an event in a complex narrative, mentioning the sources at the beginning (Al-Zuhri, d. 124 AH/741 CE)³⁵, the utilization of a methodology that was compiled from different sources and in which legends were not only legends, accounts from informant networks, but also verses that were considered less authentic, all in an attempt to produce a history that would cover the period from the origin of the world until the death of the Prophet of Islam, a method which was to be used as model for later historians (Ibn Ishaq, 151 AH/767 CE)³⁶. The chroniclers from the Iraqi and Syrian regions focused on the historical accounts (*akhbār*) from the pre-Islamic period, on the Islamic conquests (*futuh*) and the history of caliphs (Abu Mikhnaḥ, d. 157 AH/774 CE), while also being interested in genealogies, history and poetry, promoting the Iraqi and Syrian accounts (Awanah ibn al-Hakam, d. 158 AH/764 AD)³⁷.

c. At a third stage, the collection, organization, and synthesis of the information originating from previous works led to the appearance of lengthy works which became established. This is manifest in the collection of traditional accounts called "the seven collections" (*kutub al sittah*) and in the historical works.

The traditionalist influence was preserved by means of maintaining the succession of the informants, accompanied by the critical analysis of the information (Al-Madaini, d. 204 AH/843 CE)³⁸. The historical accounts were selected and reworded in a combination of critical attitude with a policy of neutrality in the choice of materials to produce a general overview of Islam (Al-Baladhuri, d. 278 AH/892 CE)³⁹. The evolution of historiography led to the prominence of the analytical method in chronography, which was organized on years, in contrast to the previous works, which were organized monographically after the reigns of the caliphs. The chronicle of Abū Ja'far al-Ṭabarī (d. 310 AH/923), titled *Ta'riḫ al-Rusul wa al-Mulūk* ("The history of prophets and kings"), which begins at the creation and ends in 302 AH/915 CE is

34 Hasan, *A Critical Analysis...*, 20.

35 Hasan, *A Critical Analysis...*, 23.

36 Hasan, *A Critical Analysis...*, 32-33.

37 Hasan, *A Critical Analysis...*, 39-41.

38 Hasan, *A Critical Analysis...*, 42.

39 Hasan, *A Critical Analysis...*, 50-51.

representative for this period. It maintains the chains of references, proposes multiple versions of a unique event drawn from multiple sources and puts forward a chronological year-by-year narrative of the events (*hawadith*)⁴⁰, becoming the spearhead of the historiographic Islamic tradition up to that point. The vast collections produced in this period assimilated older works that were famous and lengthy, yet which only survived as quotes or references in more recent works. Also, the authors were not only collectors and informants, as they became scholars that proved increasingly demanding and willing to impose their perspective on the compilation and also give a meaning to the universal meaning of the historical narrative⁴¹.

Within the limits of the above-mentioned context, the contribution of Ibn al-Athīr represents a superior synthesis of the tradition of the world of Islam in which the critical analysis, the ethical purpose, and the universalist perspective merge in an original manner.

III. The author accountability of Ibn al-Athīr and its contemporary leverage

The evolution of the debates regarding the objectivity and subjectivity of the outlook on history, as well as the preparation of the thesis according to which subjectivity may be hidden under the guise of objectivity has resulted in complex reactions, some of which were set into the Orientalist and Occidentalist schools of thought. This phenomenon systematizes but does not consume the complexity of historiographic range of issues. These movements set up a useful method for the analysis of historical works while also opening up the possibility to reevaluate other outlooks on different historical transition contexts, some of which prove extremely remarkable because of their variety and the density of their phenomena. From the perspective of these movements, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh* by Ibn al-Athīr offers a referential outlook on the religious, ethical, and analytical dimensions of historiography.

He realistically chooses, presents, and interprets events from the distant past as well as those happening during his lifetime. This approach is balanced by the ethical objective, which plays a leading role in his writings and is defined by the conscience of the unity and the central position of the *ummah*, without ignoring the role played by the non-Muslim World in the dynamics of history. This perspective confirms the author's identity as a classical Muslim historian and highlights the

40 Hasan, *A Critical Analysis...*, 57.

41 Robinson, *Islamic Historiography*, 134-138.

potential offered by his work in regard to the fostering of the balance between subjectivity and objectivity, as well as those between the identity consciousness and the reference to otherness.

III.1. The historic and cultural context

The Classical Age in which Ibn al-Athîr⁴² worked is characterized both by a steadying of the historiographic methodology, and by the outset of a critical reassessment of the world history in general and of the history of the World of Islam in particular. This approach was a consequence of the dynamics and diversity of some events that happened for the first time in history, namely the Mongol Invasion and the Crusades. Such an undertaking requires an extraordinary intellectual effort initiated with on a minute evaluation of the past, pursued with a realistic evaluation of the present and framed in the spirit of the education and behavioral norms of Islam (*adab*). Aside from the fact that it underlines the benefits of the knowledge of history, this perspective suggests solutions for overcoming the most demanding situations. Within this framework, subjectivity and objectivity become complementary dimensions of the historiographic analysis, positioned in a controlled balance to reach the ethical and cognitive objective of historiography.

The organic changes witnessed by Ibn al-Athîr during his lifetime grounded his interest in the discovery of their causes and the identification of the means by which they may be overcome. This preference is visible once the historiographic style and the author's accountancy changes in comparison with his predecessors.

The rise and promising unity offered by the Seljuk sultan, happening in the second half of the 9th century, was brief. The discord that ensued after the death of Malik Shah I (d. 486 AH/1092 AD) led to the establishment of many dynasties and sultanates that were not ready for the Crusader attack of 1095. It was as late as 1127, once the Zangid dynasty rose to power, that the Muslim resistance started to gather forces and to react, first by means of extending its authority over the Upper Mesopotamia, Syria, Hedjaz and Egypt, over the lands of the Crusaders, the Seljuk emirates and the Fatimid Caliphate, thus becoming the dominating military force throughout the World of Islam. From this dynasty rose the famous Ayyubid leader Saladin (d. 589 AH/1193 AD). Initially a military envoy sent to Egypt, where he takes over the Fatimid Caliphate, Saladin extends his control over Syria and is recognized as sultan

42 F. Rosenthal, "Ibn al-Athîr I", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis et al. (Leiden: Brill, 1986), 3/724.

by the Abbasid Caliphate (571 AH/1175 AD). His conquest of Jerusalem (583 AH/1187 AD) undermined the power of the Crusaders and set the path for the Muslim reconquest of the Levant. But his political heritage was discontinued, and the rivalry between emirates reappeared shortly after his death. These internal struggles, worsened by the presence of the Crusaders, weakened the World of Islam before the Mongol Invasion which was to peak with the destruction of Babylon in 1258. At the time of the Zangid dynasty rise and fall, Ibn al-Athīr witnessed in person these tumultuous events and was directly involved because of his social network and family relations. He passed away in 630 AH/1233 AD, a year prior to the death of the last Zangid emir, Nāṣir al-Dīn Maḥmūd, murdered by his own atabeg, Badr al-Dīn Lu'lu' (d. 657 AH/1259 AD), who took over and established an ephemeral dynasty. All these events vouch for the uneasy final years of the Abbasid Caliphate, the last institutional framework of the unity of *umma*h.

Born in 555 AH/1160 AD at Jazīrat Ibn 'Umar (Cizre), in northern Mesopotamia, and educated during a murky historical period, in which loyalties were often dependent on personal or family allegiances, Ibn al-Athīr is not content with giving a simple account of his times. He offers an X-ray vision of his age yet attempts to decode them by means of a reflective view on the meaning of history. This attitude may be deduced from the methodology he chose, from the form of the exposition and his capacity to go beyond the simple descriptive task, towards a larger view on universal history.

The intellectual coterie and the culture in which he developed during his formative years represented the peak of the refined civilization of Islam yet marked by the instability of dynastic transitions. The presence of the scholars and religious experts at the courts of sovereigns was not only an expression of their spiritual prestige, but also an attempt of the leaders to legitimate their power and to make sure that their cultural depictions in monographies and chronicles were favorable to them. The chroniclers' confessional or judicial allegiance, as well as their piety played a key role in the constant selection of sources, much like their preferred reading and positioning in regard to the dynamics of history. Ibn al-Athīr was not an exception to this rule, and he aligned himself to the professional ethos of the intellectuals during his period. Although he was never directly involved in court administration, his involvement in the power groups offered an opportunity to meet the leaders in person and to assess the decision-making mechanisms. This led to a recognition of his talents which, in turn, established certain political affiliations, to which he adhered without giving up his critical

spirit and a need for continuous reassessment⁴³. Some passages that are appreciative towards his competitors or even enemies are present in his writings, alongside subtle critical nuances towards his own protectors or the disunion among the members of the community. Even if these cannot be considered expressions of a certain modern objectivity, they are signs of a conscientious equilibrium and of a realistic historiographic methodology, anticipating the critical consciousness and the historiographic dilemmas that define the work of modern historians.

III.2. The Originality of Ibn al-Athîr

Ibn al-Athîr intends to accomplish a universal history, drawing inspiration from his predecessors while also overtaking them by means of his analytical vision. He transforms the historiographic tradition of Islam by transitioning from a fragmentary presentation of events to a sequential, synthetic, and universal analysis. This undertaking is reflected in the principles of his most important work, *Al-Kāmil fî al-tārîkh* ("The Complete History"), which aims to: retain the events (*tadhkirah*), collect authentic information (*ṣaḥîḥ*) and reach perfection (*tāmm*)⁴⁴. The fact that he follows his principles is visible in: a. the evolution from chronography to history; b. the universalist view on the World of Islam; c. the integration of various sources, some of them quite rarely used; d. realist accounts and impartial observations; e. underlining the theological intention of the message.

a. The major change operated by Ibn al-Athîr consists of the strengthening of the accountability of the author. With very few exceptions⁴⁵, the previous authors followed the traditionalist model (*muḥaddithūn*), based on the relay of accounts (*akhbār*) by means of chains of authors (*isnād*). In *Tārîkh al-Rusul wa-l-Mulūk*, al-Ṭabarî presents multiple versions of the same event, leaving to the reader the task of identifying the most authentic account.

Ibn al-Athîr includes the Persian historian as main source of information up to the year 302 AH/915 AD but follows a structurally different methodology. Although he adopts his chronological model up to the beginning of the Islamic age, then continues with a unified narrative analysis, he then integrates information culled from multiple sources in

43 Donald S. Richards, "Ibn al-Athir and the later Parts of the Kamil: A Study of Aims and Methods", *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*, ed. D. O. Morgan (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1982), 80-84.

44 Kamaruzaman et al, "Ibn Al-Athir's Philosophy of History in *Al-Kamil Fi Al-Tarikh*", 34.

45 Robinson, *Islamic Historiography*, 36.

a unique and coherent account (*siyaqan wāḥidan*)⁴⁶, without referring to the network of informants. On the contrary, he selects, condenses, rewrites and sometimes even criticizes the sources⁴⁷. The longer events are treated in one go, in one section, to keep the narrative coherent. This method underlines the capacity to establish a hierarchy and a value for events. Also, he is among the first ones who uses the term *mu'arrikh* (historic), altering the use of the previous term (*akhbāriyyūn*)⁴⁸.

b. The ideal of a complete history determines the extension of the perspective of Ibn al-Athīr temporally, as well as spatially, even if the center remains in the World of Islam. From the creation of the world, he presents the history of the patriarchs and the prophets, including the biblical ones, and lays out the chronology of Antiquity, talking about the Persian, Greek and Roman (Byzantine) civilization. Also, he concludes al-Ṭabarī through an ample analysis of *Ayyām al-ʿArab* ("fighting days" of pre-Islamic Arabs), a theme which is not present in his predecessor's writings. Afterwards, he treats the theme of the initial Islamic community and of the great Umayyad and Abbasid Caliphates, the evolution of the dynasties that fragmented the caliphate (the Bouyides and the Seljuks) and includes a chronicle of the Fatimids in Egypt, whom he recognizes the importance and power, a conviction that ran against his Sunni allegiance.

Ibn al-Athīr grasps the political reality over a remarkably large geographical area: the Khurasan events, those from Transoxania (*Mā warāʾ an-Nahr*), Sistan, the Ghurids expansion in India or the rise of the Turco-Persian Khwarazmian Empire. He renders the increasingly intense interactions from the World of Islam and the rest of the world, notices the systematic from the Franks in Spain, Sicily, Levant and Syria, describes the Mongol Invasion (*Tāmghāḥ*) and the rapid destruction of regions from Turkistan, Transoxania, Khurasan, Azerbaijan and Iraq. He mentions the skirmishes with the Georgians (*Kurj*), the events in Constantinople and Anatolia, all in the context of the conflicts between the Seljuks and the Crusaders and follows from oral sources the Mongol Invasion towards the Russian space, showing a remarkable understanding of the Slavic World. His major contribution to the universal history

46 Izz al-Din Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athir for The Crusading Period from al-Kāmil fi'l-Ta'rikh. The Years 541-589/1146-1193. The Age of Nur al-Din and Saladin*, trans. D.S. Richards (London: Routledge, 2007), 2/358; Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athir for The Crusading Period from al-Kāmil fi'l-Ta'rikh. The Years 589-629/1193-1231. The Ayyubids after Saladin and the Mongol Menace*, (London: Routledge, 2016), 3/174.

47 Micheau, "Le Kitāb al-kāmil fi l-tā'rikh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire", 91.

48 Françoise Micheau, "Ibn al-Athīr", *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, ed. A. Mallet (Leiden: Brill, 2014), 65-66.

consists of the inclusion of events from the Muslim Occident: Maghreb, Andalusia, and Sicily, which do not appear in the writings of *al-Ṭabarī*, a thing that he noticed in amazement⁴⁹. He analyses, therefore, the rise of Umayyads in Cordoba, the clashes between Almoravids and Almohads, the successes of the Reconquista (e.g., Toledo, 478/1085), the Normand forays in North Africa and the efforts of the Muslim to defend Sicily. His sources include original works of the Occidental Arab historians. This all-encompassing vision runs, on one side, alongside the principles of the unity *ummah*, an ideal which appears in his work, and, on the other side, he underlines the principal of the central position of the *ummah*, which is "the best possible union among humans" (*khaira ummah*) (3, 110) and "the middle people" (*ummah wasatan*) (2, 143), in the context of the relationship with other religious communities such as the Crusaders, without excluding them.

c. The use and integration of other sources, classical or original, rare, and diverse, represented an imperative that Ibn al-Athīr took to the heart, and bestows authority upon his works. Although the work of al-Ṭabarī represented the most important documentary source mentioned, Ibn al-Athīr introduces new elements⁵⁰, a fact that suggest that he succeeded in gaining access to other sources, but not to the work of the Persian historian. For the first part of his work, Ibn al-Athīr seems to have had at his disposal also the Hebrew and Chrisian Scriptures which were circulating at that time in their Arab version. He introduces, as we have mentioned, the accounts on *Ayyām al-ʿArab* ("The Days of the Arabs"), due to his interest in genealogy. The classical authors include Hishām al-Kalbī and Abū ʿUbayda, but some sources remain anonymous.

Ibn al-Athīr completes the episodes overlooked by al-Ṭabarī in *Ansāb al-Ashraf* ("The Genealogy of the Noblemen") by al-Balādhurī, although, due to lack of space, excludes the numerous poetical inlays⁵¹. In order to fill these gaps, he uses Persian works such as *Kitāb Siyar Mulūk al-Furs* ("The Book of the Lives of Persian Kings"), the Arab version of *Khodāynāme*, probably from an original version, as well as the chronicles of some employees of the Ghaznavids, among which al-Utbī (d. 413/431 AH) and al-Bayḥaqī (d. 470 AH/1077 AD), which suggest that he was familiar with the Persian language⁵². For the Muslim Occident, he uses local authors: Ibn al-Quṭīyya (d. 367 AH/977 AD) (*Tārīkh*

49 Hasan, *A Critical Analysis...*, 179.

50 Hasan, *A Critical Analysis...*, 148.

51 Hasan, *A Critical Analysis...*, 172.

52 Hasan, *A Critical Analysis...*, 229.

Iftitāḥ al-Andalus), Ibn Raḥīq (d. 418 AH/1028 AD) (*Tārīkh Ifriqiya wa'l-Maghrib*) and Ibn Ḥayyān (d. 467 AH/1075 AD) (*al-Muqtabis fī Tārīkh al-Andalus*)⁵³, as well as the implicit references to the Almohad dynasty and the Islamic world from Spain, Northern Africa and Egypt.

After 297 AH/907 AD, Ibn al-Athīr cites frequently from Ibn Mis-kawayh (d. 421 AH/1030 AD), namely the *Tajārib al-Umam*, but also from Thābit ibn Sinān (d. 943 AD), his predecessor who had influenced the Persian historian, as well as Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī (d. 463 AH/1071 AD) and Abū Shujā' al-Rūdhrawārī (488 AH/1095 AD)⁵⁴. For the contemporary period (centuries VI–VII AH/XII–XIII AD), Ibn al-Athīr quotes original sources: oral accounts from his father and brothers, from the employees of the Zangide dynasty and even the archive documents related to the dynastic history. To all these, some other accounts are added, such as those culled from the merchants and soldiers who witnessed major events such as the Mongol Invasion, the Crusades or the religion of the Byzantines, the latter coming from the Christian scholars from Mosul.

Among the contemporary writers, he cites *al-Barq al-Shāmī* ("The Syrian Lightning") by 'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī (d. 597 AH/1201 AD), regarding the biography of sultan Salāḥ ad-Dīn (Saladin) and his conflict with Saif al-Dīn Ghazi II (d. 576 AH/1180 AD), the emir of Mosul, but does not rely exclusively on this perspective in the general account of these events. Ibn al-Athīr even criticizes this work and adds numerous supplements based on oral accounts. He also uses authors such as al-Baiḥaqī (d. 565 AH/1077 AD) and Ibn al-Jawzī (d. 597 AH/1201 AD). Contrary to his own preference for a unified narrative, he very rarely presents contradictory accounts, and when he does so he explains the motives for the impossibility of a synthesis, proving his critical penchant for a minute and critical treatment of the sources⁵⁵.

d. The narrative realism is the most subtle expression of the critical spirit of Ibn al-Athīr. Although loyal to his family, patron, and religious allegiances, he remarks with finesse the qualities and the vulnerabilities of all the participants in the historic process. The threat of the Crusaders and of the Mongolians is presented from this perspective: on one side, he describes the vastness of the disaster that affected the Muslim World, and on the other, he recognizes the military virtues of the enemies without giving up the Islamic moral principles.

53 Hasan, *A Critical Analysis...*, 181-183.

54 Hasan, *A Critical Analysis...*, 197, 211, 214, 215.

55 Micheau, "Le Kitāb al-kāmil fī l-tārīkh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire", 90.

The Crusaders are characterized as "enemies of Islam" and "demons"⁵⁶, and the name of their leader is frequently associated with curses. However, Ibn al-Athîr upholds their courage⁵⁷, and names the Templar and the Hospitalier knights "the most fierce of the Frankish warriors"⁵⁸, a remark that, in his vision, justifies the decision taken by Salâḥ ad-Dîn (Saladin) to execute them after the Hattin battle. In the accounts of the Muslim victories, he recalls the execution of the Grand Master of the Hospitalier knights, Gastone de Murols (d. 1172), portrayed as "highly courageous and a foreign insert in the neck of the Muslim", as is also the case of Humphrey II of Toron, whose "bravery and fighting skills were legendary"⁵⁹. These observations sustain his "knighly" perspective on the rivalry, specific for a historian who stands out in the World of Islam⁶⁰.

The Mongol Invasion of 617 AH/1219 AD is presented by Ibn al-Athîr as a never-seen-before disaster, compared only with eschatological events⁶¹. Beyond the description of the atrocities committed during the conflict, he remarks some exceptional military qualities that determined the success of the Tatars (Mongolians): the organizational efficiency, the swiftness of the conquests, which overcame even those of Alexander the Great, the perseverance and the exceptional hardness⁶² and the tenacity in the defense of their conquests. Significantly, Ibn al-Athîr himself gives up the chronological account of the invasion and lays out a continuous narrative, underlining the high speed the events unfolded⁶³. As with the Franks, he invokes curses when their name is cited but notes also in amazement the efficiency of the destruction, they inflicted in a Muslim world that was at the time in disarray and disorganized.

A nuance view appears also in the assessment of the Salâḥ ad-Dîn sultan, to whom Ibn al-Athîr associates religious piety⁶⁴, the human qualities and the ultimate merit in the conquest of Jerusalem⁶⁵, in contrast

56 Izz al-Din Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr for The Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh*. Part 1: The Years 491-541/1097-1146: *The Coming of the Franks and the Muslim Response*. trans. D.S. Richards (London: Routledge, 2006), 1/ 77,172.

57 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr ...*, 1/ 114.

58 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr...*, 2/324.

59 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr...*, 2/185, 262.

60 Pierre-Vincent Claverie, "L'histoire parfaite d'Ibn al-Athîr", *Le Moyen Age*, CXV/3-4, (2009), 606.

61 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr...*, 3/202.

62 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr...*, 3/203.

63 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr...*, 3/224.

64 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr...*, 2/409.

65 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athîr...*, 2/335.

to the existing contrast between the Ayyubid sultan and the Zangid dynasty. In his final portrayal, Ibn al-Athir uses the expression *raḍiya Allāhu ‘anhu* ("may God be content with him"), a sign of objective recognition and of his contributions to Islam, beyond the political games or the criticism he raised to his actions⁶⁶. By overcoming the exclusive affiliations that govern the historiographic values of his age, he confirms the possession of a realist view on historic truth.

Although his loyalty to the Zangid dynasty is beyond any doubt, Ibn al-Athir mentions without restrictions some less glorious moments of its history: the siege on the city of Baalbek and the crucifixion of its inhabitants ordered by Imād al-Dīn Atabeg Zankī⁶⁷, the joy at the announcement of his death caused by the defenders of the fortress of Qal’at Ja’bar, on which he had laid siege⁶⁸, as well as the moment of hesitation on the part of ‘Izz al-Dīn Mas’ūd I (d. 1193), the emir of Mosul, to act politically after the death of Salāḥ ad-Dīn⁶⁹.

e. The historic vision of Ibn al-Athir is founded on his Muslim belief in the divine decree that governs all events. However, he underlines the way in which human will shapes the course of history through positive or negative attitudes and decisions. Ibn al-Athir does not perceive any contradiction between the two viewpoints. His audience was Sunni, quite familiar with the theological aṣ’arite and māturidite ideas, spread in Syria with the presence of the Seljuks and the Zangizis⁷⁰. In a nutshell, these schools declared that facts were created by God and their "acquisition" (*kasb*) was performed by humans, who are responsible for their choices and for the subsequent chain of events.

Ibn al-Athir insists, on one side, on the causal succession of facts, frequently using the expression *wa sabab dhālika* ("the cause of this fact was that....")⁷¹, and over the responsibility of the Muslim sovereign, whose conduct and political thinking influences the lives of his subjects and the decisions of the state; on the other side, he explains the unpredictable events that are hard to understand, by the intervention of divine will⁷².

66 Hamid Mahmood, "Understanding the World of Ibn al-Athir: The Historian of Saladin from Mosul", <https://www.academia.edu/8874099/>, 9 (Accessed on 9 November 2025)

67 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athir...*, 1/349.

68 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athir...*, 1/382.

69 Ibn al-Athir, *The Chronicle of Ibn al-Athir...*, 3/9.

70 Ulrich Rudolph, *Al-Māturidī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, (Leiden: Brill, 2015), 3.

71 Micheau, "Ibn al-Athir", 65.

72 Micheau, "Ibn al-Athir", 2015, 82-83.

He conceives history as a linear process, in opposition to the semi-cyclical view of Ibn Khaldūn (d. 808/1406) that was issued later. This approach underlines his ethical and pedagogical perspective in the rendition of events. In the introduction of his work⁷³, he distinguishes three reasons for the knowledge of history, possessed by the "people in power". The first one virtue, which consists of the understanding and the capacity to make the most of the "good name" ascribed to the dignified leaders. The second one is the warning, which requires the rejection of domination and tyranny by means of learning about their nefarious consequences suffered by the predecessors. The third one is the knowledge of the wise advice, meaning the taking of good advice and the avoidance of the imprudent ones. The first two motives represent a complementary couple, an allusion to the koranic verses (50, 33-37)⁷⁴ in agreement with the principle of *amr bi al-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* ("to commend the good and to restrain the bad", 3,104).

The third motive has a deep pedagogical message, expressing the necessary condition of a leader to distinguish between the words of wisdom and the bad advice. In his writing of the historical events, Ibn al-Athīr sees beyond a simple description of the facts, and looks upon them as a communication of "wise words" to be followed and meant to inspire the leaders in taking good decision that would affect the subjects life and the general evolution of the *umma*. History acquires, in his vision, a theological meaning that is beset by morals and the wisdom of good governance.

Ibn al-Athīr goes beyond a simple chronicle, assuming a critical perspective and a responsibility over history which is looked upon not only as a passive account of past events, but becomes a school for moral decision-making, for wise governance and the consciousness of a united destiny of the World of Islam.

III.3. The contemporary relevance of the historiography of Ibn al-Athīr

The methodological approach of Ibn al-Athīr and the main principles that govern his historic perspective confirms the perception of the events that possess a high degree of complexity and the fact that he is able to seize their meaning and synthesize their characteristics. The consciousness of the synchronic and linear dimension of the history of

⁷³ Frank Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: Brill, 1968) 298-300.

⁷⁴ Hamid Mahmood, "Understanding the World of Ibn al-Athīr: The Historian of Saladin from Mosul", 6.

umma, the diversity and the deep understanding of the sources, the sensitivity towards the enemy as well as his own groups and especially the ethical dimension of the descriptions vouches for an understanding of the issues at hand similar to that of the much later modern historian, yet keeping close to the spirit of his age. The tension of the relationship between objectivity and subjectivity is manifest in his writings, in which the author's position is strengthened. However, at times of unsolvable dilemmas, he tends to favor multiple versions of the same accounts.⁷⁵ This instinct sounds remarkably similar to the empiricist vision on history, according to which the documents show "what really happened". Although he grounds his historical account on the famous works of al-Ṭabarī or Ibn Miskawayah, to whom he recognizes the qualities, he delves also into the sources that inspired his predecessors. Consequently, he fills the gaps from the original account with added information such as those originating from the African sources or from Andalusia or, on the contrary, purifies them by means of a critical analysis, which is the case of the Persian legends. In the same vein, although discrete, some circumstantial notes on the enemies or the documentation of some less dignifying actions performed by his patrons are realist proof of the fact that he possessed a consciousness of the undeniable factual basis of history.

His historical interpretation perspectives, namely retention of the events (*tadhkirah*), the collection of authentic information (*ṣaḥīḥ*) and the attempt to reach perfection (*tāmm*) are not only a theoretical exercise, but the basic principles for the reconstruction and the understanding of the past. Acquiring a good name, the avoidance of tyranny and the capacity to distinguish wise words of advice are acquired by leaders, according to Ibn al-Athīr, through the knowledge of the past events and of the direct or indirect consequences that they produced, without excluding the consciousness of the inscrutable divine will whose authority determines in a fundamental way the course of the events⁷⁶. The effort of the knowledge of history is not, consequently, a purely objective and external preoccupation. It has a direct relevance for those who undertake its study, especially the "people with authority and power". Their duty is not only to merely reflect on descriptions of events, but have to extract teachings from them, as the past events influence the present and the present decisions contribute towards the establishment of a good name or, on the contrary, will associate them with tyranny.

75 Micheau, "Le Kitāb al-kāmil fī l-tā'rikh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire", 91.

76 Micheau, "Le Kitāb al-kāmil fī l-tā'rikh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire", 99.

He underlines the key role of the historian in giving good advice to the leaders who possess decision power as he is capable to understand and interpret the cause of present and future events by means of reconstruction of the theoretical framework of the past.

In the acquisition, collection and reevaluation of the sources to complete a universal history, Ibn al-Athîr used a filter that transformed several types of discourses and historical perspectives that he upgraded and unified. He was also able to detect the contextual nature of these texts, their allegiance, or the plurality of voices, as well as the religion or civilization, albeit unified or divided, of its original realm. His loyalty towards the Zangid dynasty shaped his discourse, without retaining a touch of admiration towards Saladin, same as the warrior and courageous profile of the Crusaders or the recognition of the swiftness in movement and of the military efficiency of the Mongol Invasion. In the exposition of the historical narrative, he gives a contemporary account of the power and influence relationships, all favored by a realistic outlook on the events.

The historiography of Ibn al-Athîr is meant for the use of sovereigns and of the Muslim leaders who lived during his lifetime, and the objective was not only the writing of the events, but also the revival of the Islamic consciousness. His work relies upon an exclusively Islamic perspective, focused on the interests and the needs of the religious community. His authorship feeds on the belief that Islam represents a center of the historical destiny and of the humankind, and this explains his attitude towards the political divisions and the internal conflicts that favored the Crusader and Mongol conquests. On this topic, Ibn al-Athîr merges the realist approach on the causes and a theological vision on the destiny of *ummah*, finding that the political failure resulted in the moral weakness and erroneous choices, without a justification of history as an exclusive result of the divine will.

The vision of overlaps Hanafi's Occidentalism in what the perception of the world of Islam is concerned, namely a central position in reference to otherness and in what the use of history is concerned, viewed as a vehicle towards the reawakening of the commentary consciousness. Unlike Hanafi, Ibn al-Athîr is grounded on a theological framework, not an epistemological one. Although he drew inspiration from the previous Muslim chronographers, he overcame their exclusively descriptive model and offered a moral and ethical interpretation of the events. The evaluation of the Crusades and of the Mongol Invasions originates in a position characterized by an acute sense of identity: he does not idealize the enemies, but recognizes their military and organizational

qualities, interpreting their successes as effects of the fragmentation of the Islamic World. This is where, for him, history becomes an educational tool meant to bestow responsibility and unity, not merely a collection of facts. His work, *al-Kāmil fī al-Ta'rikh*, may be considered an act of intellectual and spiritual resistance: a trial to "restore by quilt"⁷⁷, in the words of F Micheau, the lost unity of *dār al-islām*. Ibn al-Athīr looks upon history as a space of moral redemption, of revival of the consciousness of the community and of the rebirth of the providential role of Islam in the world. He does not feel inferior compared to the Crusaders or the Mongols, yet he keeps looking for the internal causes of the decline and the possible cures for it.

In opposition to the Occidentalism of Hasan Hanafi, who argues for a critical reevaluation of the Occident from the interior of the World of Islam, Ibn al-Athīr remains tributary to a theology of history based on providence. For him, history is not an open process, but a theological exploration of the human actions which need to be in tune with the divine will. The responsibility of the leaders and the moral causality of the events offers a realist and pragmatic dimension to his text, which is directed towards the fostering of reform and brotherhood within the community.

Although set apart by eight centuries and living in completely different circumstances, Ibn al-Athīr and the modern thinkers of Occidentalism share the same penchant towards the recovery of an authentic identity in reference to the Occidental otherness. For Ibn al-Athīr, the solution is the return to the spiritual and political unity of the *ummah*; for Hanafi, the critical dialogue with the Occident is meant to foster its own epistemic reconstruction. In both cases, the final objective stays the same: the revival of the self consciousness of the World of Islam as an active participant in the universal history.

The work of Ibn al-Athīr transcends the level of a simple chronicle and shows its potential as a historical, theological and moral-political work of synthesis. It may be read today as a simple example of reflexive historiography, one which integrates the experience of the otherness without giving up the principles of its own culture. At a time of globalization and redefinition of identities, his message resides in an understanding of history not only as memory, but also as a responsible advice and as a process of collective self-understanding that transforms the past in a source of cohesion, judgement and moral rebirth.

77 Micheau, "Le Kitāb al-kāmil fī l-tā'rikh d'Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire", 85.

Conclusions

This study aimed to prove that *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, is not only a monumental history of the world from the 13th century, but also a conceptual synthesis which anticipates fundamental preoccupations of modern history. The trajectory of contemporary debates regarding the tension between objectivity and subjectivity, the evaluation of the dynamics between Orientalism and Occidentalism and the contextualization of the historiographic evolution in the World of Islam shows that the vision of Ibn al-Athīr is positioned at the intersection between the documentary accuracy and the ethical objective, between the identity consciousness and the evaluation of the otherness. The analysis of his methodology resulted in a constant interest in keeping the balance of these two dimensions. On the other hand, Ibn al-Athīr diversifies and verifies his sources, integrates accounts from the Orient and the Occident, and applies critical analysis to all participants to the historical process. He also assumes a conscious author accountancy, grounded in the values of Islam, and oriented towards a pedagogical and moral objective. This equilibrium represents the essence of his historiographic undertaking, while recognizing the inevitability of subjectivity without giving up authenticity

The uniqueness of Ibn al-Athīr in the context of Islamic historiography relays on five separate aspects that sets him apart from his predecessors. Firstly, he mediates between the fragmented and analytical chronography which was based on chains of informers (*isnād*) and multiple versions of events (*akhbār*), and the synthetic and unitary historiography (*siyāqan wāhidan*), in which the historian assumes full control of the interpretation. Unlike al-Ṭabarī, who presents two different versions of the same account and leaves the reader to decide and evaluate, Ibn al-Athīr selects, synthesizes and rewrites the information, thus transitioning from the role of a simple collector (*akhbārī*) towards that of a real historian (*mu'arrikh*). This way, he marks the passage towards an identification of the historic discourse as opposed to the passing on of religious traditions (*ahadith*) or of historical accounts (*akhbār*). Secondly, his holistic perspective overcomes the limitations of geographical frontiers set by his predecessors. Ibn al-Athīr integrates in a systematic manner the history of Muslim Occident, Maghreb, Andalusia, and Sicily, which were absent in the works of al-Ṭabarī. Also, he enlarges the view towards the Byzantine, Georgian, Russian and Mongol areas, keeping in mind the synchronicity of events happening in *dār al-islām* and especially the Christian world. Thirdly, he grounds his work on recognized sources such as al-Ṭabarī and Miskawayh, as well as on the

works of historian from Andalusia. He is able to detect the fact that a holistic work such as *al-Kāmil fī al-Tārīkh* is supported by a vast amount of documentation and consequently forwards information from less known or even unknown authors and even on accounts which had been collected from oral accounts. However, he possesses a highly alert critical perspective, as he undertakes a process of supplementing and correcting the information received from his predecessors, while rejecting some Persian historical accounts, considered as fictional. The fourth reason for the uniqueness of Ibn al-Athīr resides in his capacity to recognize, albeit on the surface, the qualities of his enemies, the bravery of the French knights and the organizational efficiency of the Mongols, all viewed from the high moral grounds of Islam. At the same time, he notes some less glorious aspects of the Zangid dynasty, to which Ibn al-Athīr remained loyal throughout his life. Finally, the articulation of a theological view on history, which was not exclusively eschatological, but merges divine will and human responsibility was one of his contributions to his understanding of history as a means not only to give an account on events, but history as a means of moral and political education meant for the leaders (*ahl al-ri'āsa wa al-siyāsa*). This approach fosters the power of judgement and attempts to avoid the advancement of tyranny while also trying to promote the unity *ummah*.

The cotemporary significance of the work of Ibn al-Athīr is multi-layered yet centered on the issue of the shaping of identity by means of reference to otherness. First of all, his method predicts the inquisitiveness of contemporary history regarding themes such as the integration of various sources such as Arab, Oriental, Occidental, Persian, written or oral, as well as the consciousness of synchronicity of events happening in remote geographical locations. Secondly, the fine balance between the loyalty to identity and the critical approach resonates with the pro-Orientalist debates regarding the prospect of a historiographical undertaking capable of overcoming the misinterpretation of otherness. His account of the Crusades includes the military prowess of the enemy without exaggeration while giving a model for a type of reference to otherness in which the military gallantry is retained, yet his own principles are kept. Thirdly, his vision overlaps the Occidental theories of Hassan Hanafi in two major areas: the consciousness of the central position occupied by Islam in reference to otherness and his appeal to history as a vehicle to the awakening of communitarian consciousness. However, unlike Hanafi, who provides an epistemological reevaluation of the Occident in view of an emancipation of the Orient by the assimilation of the Occidental values, Ibn al-Athīr remains within the theological

framework. He interprets the political divisions and the military failures not as a sign of inferiority from the perspective of the civilization, but as an effect of the moral divisions and of the wrong choices made by the sovereigns. This difference does not belittle his importance, but gives it a nuance. *Al-Kāmil* proves that the Medieval Islamic historiography had developed its own critical tools independently from the Occident, and the penchant towards objectivity and subjectivity is not a recent invention, but a trait of the Islamic historical thinking and a sign of maturity of the Classical Islamic civilization.

The present study paves the way, within certain limits, for future research. Primarily, the analysis was focused on the methodological approach and on the historical perspective of Ibn al-Athīr without claiming to go in depth on the deeper layers of its content. His detailed analysis of the Crusades, the description of the Mongol Invasion and his accounts of the Byzantine world require special attention in dedicated monographies. Secondly, the comparison with other historians who wrote during the same period or immediately after, such as Ibn al-Jawzī, ‘Imād al-Dīn al-Işfahānī, Ibn Wāṣil and especially Ibn Khaldūn, is a topic that requires further studies. Such a comparative analysis could underline with a greater degree of accuracy the uniqueness of Ibn al-Athīr while also mapping the deeper influences of his work in the context of Classical Islamic historiography. Last, but not least, the modern and contemporary reading of his work in the Arab World, as well as his influences on the definition of a historic consciousness in the Middle East represents an extensive domain in waiting of an in-depth investigation.

The most fertile outlooks of this study originate in the potential contribution of the work of Ibn al-Athīr to the contemporary intercultural communication. At a time of “clash of civilizations” and of heightened revival of reciprocal stereotypes related to Islam and the Occident, his understanding of the relation to otherness relies on the appreciation of the qualities of the enemy while upholding the ideological differences. This perspective may inspire a hermeneutics of the otherness which could overcome both the denial of differences between the two separated entities and the exaggerated emphasis on their antagonism. Furthermore, his attempt to moderately integrate the Christian history of the Occident and Byzantium in the narrative of the Islam is notable, especially so since he avoids dwelling extensively on the subject whereas he neither ignores it. He stimulates the possible undertaking of a communal historical study of the Mediterranean region during Middle Ages which should encapsulate different perspectives on the same historical events. Ultimately, his persistence on the moral responsibility

of the leaders and on the consequences of their political decisions are looked upon as being dependent on the divine will. This perspective demands a moment of ethical reassessment of the entire historical discourse. Consequently, Ibn al-Athīr occupies the vanguard position among the chroniclers of his age while also proving himself to be one of the big minds in the field of history. His thinking encompasses the demands of documentation and a heightened moral consciousness, fostering a loyalty to the identity and a simultaneous recognition of the otherness. His historical writings represent a significant model for the historical discourse written at a time when the world has become excessively globalized and polarized.

Bibliography

- al-Athir, Izz al-Din Ibn, *The Chronicle of Ibn al-Athîr for The Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh. Part 2. The Years 541-589/1146-1193. The Age of Nur al-Din and Saladin*, trans. D.S. Richards, London: Routledge, 2007.
- al-Athir, Izz al-Din Ibn, *The Chronicle of Ibn al-Athîr for The Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh. Part 3. The Years 589-629/1193-1231. The Ayyubids after Saladin and the Mongol Menace*, London: Routledge, 2016.
- al-Athir, Izz al-Din Ibn, *The Chronicle of Ibn al-Athîr for The Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rikh. Part 1: The Years 491-541/1097-1146: The Coming of the Franks and the Muslim Response*. trans. D.S. Richards, London: Routledge, 2006.
- Bloch, Marc, *The Historian's Craft*, New York: Vintage Books, 1953.
- Buruma, Ian & Margalit, Avishai, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York: The Penguin Press, 2004.
- Carr, E.H., *What is History?*, London: Penguin Books, 1990.
- Claverie, Pierre-Vincent, "L'histoire parfaite d'Ibn al-Athîr", *Le Moyen Age*, CXV/3-4, (2009), 601-606. DOI : 10.3917/rma.153.0601
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford: Oxford University Press, 1946.
- Croce, Benedetto, *Theory & History of Historiography*, London: George G. Harrap, 1921.
- Elton, G. R., *The Practice of History*, Sydney: Sidney University Press, 1967.
- Evans, Richard J., *In Defense of History*, New York: W. W. Norton & Company, 1997.
- Fink, C., *Marc Bloch: A Life in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock, 1972.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and The Last Man*, New York: The Free Press, 1992.
- Gabrieli, Francesco & Khan, M.S., "Arabic Historiography", *Islamic Studies*, 18/2 (Summer 1979), 81-95. <https://doi.org/10.52541/isiri.v19i1.5269>
- Hasan Hanafi, *Muqaddima fi 'ilm Al-Istighrab*, Beirut: Al Muassasah Al-Jami'iyyah li Al-Dirasat wa Al-Nashr wa Al-Tavzi, 2006.
- Hasan, Mahmood al-, *A Critical Analysis of the Historical Writings of Ibn al-Athîr*, Aligarh: Department of Arabic & Islamic Studies Aligarh Muslim University, Ph.D. Dissertation, 1966.
- <https://doi.org/10.33122/ejeset.v6i1.371>
- Islam, Muhammad Thoriquel et al, "Historiography of the Development of Islam in the Classical Era", *Electronic Journal of Education, Social Economics and Technology*, 6/1 (2025), 132-142.
- Jenkins, Keith, *Re-thinking History*, London: Routledge, 2004.
- Kamaruzamanl, Azmul Fahimi et al, "Ibn Al-Athir's Philosophy of History in *Al-Kamil Fi Al-Tarikh*", *Asian Social Science*, 11/ 23, (2015), 28-34
- Kuukkanen, Jouni-Matti, *Postnarrativist Philosophy of Historiography*, New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Mahmood, Hamid, "Understanding the World of Ibn al_Athîr: The Historian of Saladin from Mosul", <https://www.academia.edu/8874099/>, (accessed on 9 November 2025).

- Metin, Abdullah, „Occidentalism; An Eastern Reply to Orientalism”, *Journal of Social Sciences of the Turkic World*, 93 (Spring 2020), 181-202. doi: 10.12995/bilig.9308
- Micheau, Françoise, “Ibn al-Athīr”, *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, ed. A. Mallet Leiden: Brill, 2014, 52-83.
- Micheau, Françoise, “Le Kitāb al-kāmil fī l-tā’rīkh d’Ibn al-Athīr: Entre chronique et histoire”, *Studia Islamica*, 104/105 (2007), 81-101.
- Ranke, Leopold, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1535*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1885.
- Richards, Donald S., “Ibn al-Athir and the later Parts of the Kamil: A Study of Aims and Methods”, *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*, ed. D. O. Morgan, London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1982, 76-108.
- Ricoeur, Paul, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris: Seuil, 2000.
- Robinson, Chase F., *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Rosenthal, F., “Ibn al-Athīr I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis et al., Leiden: Brill, 1986, 723-725.
- Rosenthal, Frank, *A History of Muslim Historiography*, Leiden: Brill, 1968.
- Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, Leiden: Brill, 2015.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978.
- White, Hayden, *The Content of the Form*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1990.

IBN AL-ATHĪR'S *USD AL-GHĀBAH*: A SCHOLARLY CONTRIBUTION TO THE LEGACY OF THE PROPHET'S COMPANIONS AND ISLAMIC HISTORIOGRAPHY

Shoayb Ahmed^{1*}

1. Introduction

The preservation and transmission of biographical knowledge has played a foundational role in the construction of Islamic intellectual and historical memory. The Islamic biographical genres are: 1. *Sīrah* (the Prophet Muhammad's biography), 2. *Ṭabaqāt* are generally regarded as biographical dictionaries, with Ibn Sa'd (d. 845) considered amongst the earliest, 3. *Tadhkirah* or memorial works that contain collections of the lives of poets and mystics, 4. *Malfūzāt* which are documentations of the utterances, usually of Sufi scholars, 5. *Manāqib* that records the merits of persons. Books on *Faḍā'il* or virtues may also be included in this category. 6. Autobiographies (Hermansen 2011, 164-167). Among the genres that flourished in classical Islamic scholarship, biographical dictionaries (*ṭabaqāt* and *rijāl* works) served not only as repositories of historical data but also as instruments for shaping communal identity, theological boundaries, and moral exemplarity. One of the most significant contributions to this tradition is Ibn al-Athīr al-Jazarī's (d. 630/1233) *Usd al-Ghābah fī Ma'rifat al-Ṣaḥābah*, a comprehensive biographical compendium of the Companions (*ṣaḥābah*) of the Prophet Muhammad. Compiled in the 7th/13th century, *Usd al-Ghābah* stands out for its scope, organisational method, and critical synthesis of earlier sources, offering a unique window into both the literary conventions of Islamic historiography and the evolving construction of prophetic legacy. Any documentation of the Companions is important in the preservation of Islam and the teachings of the Prophet because the Companions were the first recipients of the prophetic teachings, they compiled the Quran, and it was on their efforts, as per the guidance of the Prophet, that the first Islamic society in Madinah was established.

This paper examines *Usd al-Ghābah* as a pivotal scholarly achievement in the genre of biographical writing, assessing its contribution to Islamic historiography and the collective memory of the Prophet's

1 Dr (Senior Lecturer), University of South Africa, College of Human Sciences, Department of Religious Studies and Arabic, orcid.org/0000-0002-5323-4578, eahmeds@unisa.ac.za, South Africa, Pretoria

Companions. It situates the work within the broader intellectual context of medieval Islamic scholarship, particularly in relation to other foundational texts such as Ibn Sa‘d’s (d. 230/845) *Ṭabaqāt al-Kubrā*, Ibn Abd al-Barr’s (d. 463/1071) (*al-Isti‘ab fi Ma‘rifat al-Ashab*) and later refinements by scholars like Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (d. 852/1449). While scholars frequently engage with epistemological questions in Islamic historiography, this paper examines Ibn al-Athīr’s *Usd al-Ghābah* as a lens through which the transmission and validation of knowledge about the Prophet’s Companions is constructed and preserved.” In addition, at a time when there is increasing emphasis on multidisciplinary studies, scholars will find the likes of Ibn al-Athīr having done this centuries ago. Through a single book like *Usd al-Ghābah*, he discussed history, biographical works, Arabic literature and hadith.

2. Research Methods and Approaches

This is a qualitative study that employs a historical-textual approach, analysing the structure, content, and sources of *Usd al-Ghābah* in order to understand its authorial method, scholarly aims and his contribution. Through source-critical analysis, the paper traces Ibn al-Athīr’s use and adaptation of earlier materials, highlighting his role not merely as a compiler but as a critical synthesizer and organizer of tradition. Where possible, comparative textual analysis is used to juxtapose Ibn al-Athīr’s entries with their counterparts in earlier and later works, thereby revealing editorial strategies, omissions, and reinterpretations. The comparison draws on earlier works on the Companions, like that of Ibn ‘Abd al-Barr, and later works like that of Ibn Ḥajr.

Textual analysis in contemporary usage deals with three main issues, 1. Authenticity of the text 2. Validity of its interpretation 3. Veracity of the facts embedded in the text. Veracity of the facts is achieved through a study of the sources external to the text. This is part of/ historical criticism. It also highlights that Ibn al-Athīr, was a scholar of hadith and history. Hence, the methods of the muḥaddithūn with regard to the establishment of authenticity of a text or information and its transmission were used in disciplines like history (Karcic 2006, 192-106).

In addition, the paper draws on historiographical theory, particularly in relation to memory studies and the construction of authority in Islamic literature, to contextualise the broader implications of Ibn al-Athīr’s choices in representation, emphasis, and organisation.

By integrating these methods, the study aims to contribute to the growing scholarship on Islamic historiography, offering a nuanced appreciation of how Ibn al-Athīr’s *Usd al-Ghābah* not only catalogued the

lives of the Prophet's Companions but also actively shaped the memory and meaning of prophetic companionship in post-classical Islam. It also acknowledges the view maintained by Fuat Sezgin and others that the earliest Muslim texts were also based on written documents (Amamou 2018, 70-71).

3. Thesis Statement

This paper argues that Ibn al-Athîr's *Usd al-Ghābah fî Ma'rifat al-Şahābah* represents a pivotal moment in the development of Islamic biographical and historiographical literature: not merely as a compilation of earlier sources, but as a methodologically sophisticated and ideologically significant work that shaped the collective memory of the Prophet's Companions. Through critical synthesis, selective representation, and systematic organization, Ibn al-Athîr curated an authoritative legacy of the *şahābah* that responded to both scholarly and devotional imperatives of his time.

4. Ibn al-Athîr (555-630) (1160-1233) in Historical and Intellectual Context

It isn't easy to select between the brothers. However, Ibn al-Athîr al-Jazari, 'Izz al-Dîn deserves attention because of his major contributions. In the field of world history, he is regarded as the second after al-Ṭabarî to write on the world, although in some respects his work is more extensive than that of the former. Secondly, his encyclopaedic work on the Şahābah is a significant contribution to both religious and historical scholarship. It is generally accepted that *ayyām* (days) and *anşāb* (genealogy) were two important components required for documenting early Islamic history. Ibn al-Athîr excelled in both, and this is evident from his books on these topics. (al-Hasan 1966, 9; Ali 2019, 8).

However, there does not appear to be too much on Ibn al-Athîr al-Jazari's early life. Even Yaqût al-Ḥamawî, who was a close friend of Ibn al-Athîr, but despite this had a very short biography in *Mu'jam al-Buldân* (al-Ḥamawî 2012, 2/156-157).

His name was 'Ali ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karîm. Historians mentioned two titles: 'Izz al-Dîn and Ibn al-Athîr, with the latter being more common. The word al-Jazari, is likely associated with Jazîrah (Czire), a name that was associated with various areas in the Diyâr Bakr region. There was a specific area known as Jazîrah Ibn 'Umar, presently in Iraq, between the Tigris and Euphrates Rivers (Bahāduli & Abdullah 2025, 927; Tulaymât 2002, 6).

Ibn al-Athīr was born in 555/1160 in Jazīrah Ibn ‘Umar (on the western banks of the Tigris River in Iraq), where he spent the first 16 years of his life, and later moved to Mosul where he studied in the mosques. His father seemed to be a prominent person who had some political connections with leaders in Mosul, Greater Syria and Egypt. As a result, Ibn al-Athīr was raised in a wealthy household that allowed him to dedicate himself to the acquisition of knowledge. His father owned numerous gardens/orchards. Many people visited the family home. This environment influenced his brothers, Majd al-Dīn (tafsir & hadith) and Diyā al-Dīn (poetry) as well, and they were also accomplished scholars. He is reported to have lived a wealthy aristocratic life, but later in his life, he experienced some financial difficulties (Micheau 2014, 53).

He excelled as a scholar, and hence we find that some scholars, Ibn Khallikān (d. 681/1282), who met him in Aleppo, described him as a person of complete virtue, humility and honourable character. Tāj al-Dīn al-Subkī referred to him as an Imām, a historian, a litterateur and a noble and modest person. (al-Dhahabī 22/354; Ibn Khallikān 3/348; al-Mundhirī 1981, 3/347; al-Subkī 1993, 5/127; al-Zirkili 1998, 331).

During the time spent in the mosques, Ibn al-Athīr benefited from many scholars. Amongst his most prominent teachers were: (Bahāduli 2025, 937-947; Haq & Chisti 2009, 3-6).

- Ya’īsh al-Ṣadaqaḥ, who was a Shafi scholar.
- ‘Abd al-Mun’im ibn Abi ‘Abd al-Wahhāb (d. 595/1199), who was a scholar of hadith and isnād.
- Ahmad ibn ‘Uthmān al-Rāzī (d. 590/1194) was a scholar of tafsir.
- Abu al-Ghanā’im Muhammad ibn Hibatullah (d. 627/1229), who was known for his excessive worship.
- Ibn Sakīnah (d. 607/1210)
- Al-Hasan ibn Muhammad ibn ‘Asākīr (d. 627/1229).
- Ibn Ṭabarzad, (d. 607/1210), who boasted an elevated *isnād*.

Numerous scholars studied under him. Some of the famous students were:

- Ibn Khallikān (d. 681/1282), author of *Wafayāt al-A’yān*.
- Kamāl al-Dīn ibn al-Adīm (d. 660/1261).
- Ibn al-Rūmiyah (d. 637/1239).
- Sharaf al-Dīn al-Irbīlī (d. 622/1224). He authored *Tārikh Irbil*.

4.1 His travels, his books and his academic status:

Travel was an important factor in the acquisition and dissemination of knowledge in the early periods (Welch 2012, 70-80). Ibn al-Athīr was no exception, and through his travels, he met and interacted with

scholars, familiarised himself with cultures and enhanced the variety in his knowledge. He was largely motivated by his love of knowledge in general and particularly his love for hadith. The last 25 years of his life were dedicated to scholarly pursuits and writing. Almost all his works were completed during this period. Even though he passed away in 630/1233 at the age of 75, his books contain entries and information dated 628/1231, just two years before his death, when he was 73.

He travelled in Iraq to places like Baghdad and beyond Iraq, to Damascus, Aleppo and al-Quds. He performed Hajj more than once. Later, he confined himself to his home, where he occupied himself with writing.

4.2 Importance of the Study of History:

Understanding history is important so that the understanding of the text is not distorted or becomes a simple justification of a problem. It helps a person follow the chain of events and can serve as a measuring tool. It can also help in dealing with bias and distortion in assessing events and information (Prayogi & Prasetya 2023, 8).

Ibn al-Athîr was a compassionate scholar of history and not merely a historian and even responded to those who criticised the study of history, pointing out its numerous benefits, both worldly and in the Hereafter. Amongst worldly benefits, every person loves to live and remain on this earth. However, once a person has read about the past, it is as if he has lived amongst them, and if he is aware and knows it, then it is as if he was present with them.

He argued that when leaders and kings see and read about previous leaders and what was recorded about them, and how people speak ill of them, criticising them and their actions, and the destruction they caused, they may be discouraged from behaving in the same way. And if they read about the honesty and good contributions of leaders, they may be inspired to act similarly. It offers the reader insight into knowledge and experiences related to incidents and their outcomes. It provides the individual with information that they could share in a gathering, which might make them stand out and attract people's attention.

Any intelligent person who observes the changing world, and no person is immune to this, would therefore ensure that they preoccupy themselves with the Hereafter. (Tulaymât 2002, 37-39).

4.3 Books:

He mentioned the reason for writing *Usd al-Ghâbah* in his introduction. In it, he stated that there were many books on the Companions

(Ṣahābah), and some are even mentioned in the books that deal with genealogy and Maghāzī. Every book has its own objective. He identified a few authors and books: Ibn Mandah al-Asfahānī (d. 395/1004), Muhammad ibn Abi Bakr al-Asfahānī (d. 430/1039), Yūsuf ibn ‘Abd al-Barr al-Qurṭubī (d. 463/1071) & Abū al-Ḥusayn ibn Muhammad al-Jayyānī (d. 498/1104).

His work is simple and easy to use. He mentioned his references with some verification of the *isnād*. He used his own codes to refer to some scholars like (ب – ع – د)

He particularly praised the efforts of Ibn Mandah, Abu Nu’aym & Ibn ‘Abd al-Barr, even though he did note some negative aspects. They had mentioned names that were not mentioned by the others. He observed that Ibn Mandah and Abu Nu’aym cited many *ahādith* and even discussed them, which is more suited for specialised *hadith* works. At times, they did not mention all the genealogies in the bio data of the person. These were some of the motivations for writing his book. Initially, he was busy, but later he had the opportunity to complete the work. He desired to supplement the previous works or correct the misinformation.

He noted that during a trip to Greater Syria, during which he planned to visit al-Quds, some *hadith* scholars gathered around him and informed him about the works that had been written that documented the lives of the Companions, but those works contained some discrepancies in aspects related to the genealogies (*ansāb*), the actual companionship (time spent with the Prophet and the incidents attributed to them). They impressed upon him to compile a book. He excused himself because he was far from home and did not have access to his books. After they insisted, he began gathering the information. He made reference to lethargy or laziness and the lack of an *isnād* that delayed the completion.

However, on further reading, it is discovered that he commenced writing in Mosul, prior to his travel, and he considered revising the book during his travel to al-Quds. However, when he was presented with the request, he was encouraged to complete it (al-Juhanī 2015, 117).

These travels contributed to his educational development because these cities (Damascus, Aleppo, Baghdad & Mosul) were important centres of knowledge in the 7th century.

A scholar and researcher may truly appreciate Ibn al-Athīr’s work when one looks at the variety of subjects in his book and the inter-relationship between them. His works cover history, *hadith*, genealogy, travel writing, and interaction with other scholars. This is an excellent example of interdisciplinary studies.

He was assisted in his tasks because of his divine and gifted intelligence and his excellent memory. His overall knowledge of history and *ansâb* ensured that he was suited for this task. He authored books like: *al-Kâmil fi al-Tārīkh*, which provided an extensive description of the Tartars, a book on the Atabek Empire, *al-Lubāb fi Tahdhīb al-Ansāb*. He was specifically fond of history and read extensively in poetry and literature. At the beginning of *Usd al-Ghābah*, he discussed his educational development and the main subjects that he studied. He cited hadith as the main subject followed by tafsir and fiqh. The political instability he experienced also contributed to his academic development, which perhaps resulted in his relationship with the rulers of Mosul.

4.4 Intellectual and political milieu of the 6th/12th–7th/13th centuries.

During his era, which spanned the second half of the 6th century and one-third of the 7th century, the Muslim World was experiencing turbulent conflicts in both the East and the West. In the East, there were the Seljuks (429-700) (1037-1300) and various other nation-states, as well as related factors. The Atabeks rose to power at a time of confusion, while the Crusaders started after the death of Malik Shah in 1098. The Khawarizmi's suppressed numerous smaller states. Ibn al-Athīr specifically mentioned the role of Ala al-Din Khawarizm Shah (596-617). There were continuous challenges from the Tartars. Both the Seljuks and the Atabeks patronised education.

In the West, in Africa and Andalus, there were internal struggles between the Muwaḥḥidūn, the Murābitūn and others. While in the Middle East, Greater Syria and Egypt, there were struggles with the Crusaders.

Ibn al-Athīr witnessed the fall of the Zingī Empire, under which he and his family lived. He observed the rise of Ṣalāḥ al-Dīn after dominating the Zingī's. He also witnessed the return of al-Quds in 1187 and the fall of the Fatimid Empire in Egypt in 571/1171. He returned to Damascus the year after Ṣalāḥ al-Dīn's demise in 589/1193. He was also aware of the internal fighting between Ṣalāḥ al-Dīn's sons. He even accompanied Ṣalāḥ al-Dīn during some of his battles. All of this influenced Ibn al-Athīr, and as a result, he was critical of the kings and their role (Tulaymāt 2002, 10; al-Kindī 2021, 91-92). There have been scholars who addressed the issues with the Crusaders in numerous books and others wrote about the Tartars. His father even held some governmental positions in Mosul. His brothers also opted for governmental positions. This may have also contributed to the family's overall fame.

Ibn al-Athīr compared the conquest of Bayt al-Maqdis by Ṣalāḥ al-Dīn with the conquest by the Caliph, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb in 637 (Bahāduli 2025, 923).

Generally, Ibn al-Athīr lived at a time when the Muslim regions were experiencing turbulent times, with almost every year witnessing some conflict or war. In addition, there was a severe economic impact because of the floods. Despite the turbulence, Islamic knowledge seemed to flourish. He discussed numerous madrasahs and the library in al-Nizamiyah, Baghdad, in 1193 (Bahāduli 2025, 935). His somewhat aversion to direct involvement in political matters helped him contribute academically, while his younger brother Ḍiyā al-Dīn was forced to seek refuge in Egypt (Micheau 2014, 56).

4.5 Historical Thought Process - The rise of historiographical synthesis in post-classical Islam.

The early development of Islamic historical writing commenced with works on al-Maghāzī by ‘Urwah, followed by the work of Ibn Shihāb al-Zuhrī on Sīrah. After al-Zuhrī, Mūsā ibn ‘Uqba, Ma’mar ibn Rāshid and Muhammad ibn Ishāq enriched biographical literature. Ibn Sa’d and al-Ṭabarī took from Mūsā ibn ‘Uqba.

The Sīrah of Ibn Hishām does contain some information on the Companions, and so does Ibn Ishāq in al-Maghāzī. Von Kremer published the first part of al-Maghāzī after he found it in Damascus. This was in 1855 (al-Hasan 1966, 18-35)

Abu Mikhnaf and a contemporary of his, ‘Awānah ibn al-Ḥakam (d. 147/764) wrote about the Companions. Al-Madā’inī (d. 224/839) supposedly gathered information from 250 books. He wrote on the Sīrah and the period thereafter until the Abbasids. Muhammad ibn Sā’ib al-Kalbī (d. 146/763) had a keen interest in history and genealogy. His son, Hishām (d. 204/819), surpassed him with a special focus on history.

Historical literature after the second half of the third century represented new elements. It included all aspects of Sīrah, genealogy and more. Al-Balādurī (d. 279/892) was a leading scholar in this period. His book is *Kitāb Futūḥ al-Buldān*. During the last quarter of the second century after hijrah, Arab historiography became more comprehensive. It started including information about the Persians and the Greeks. Al-Ya’qūbī (d. 284/897) and al-Ṭabarī (d. 310/922) were scholars who represented this approach. Ibn Qutayba (d. 270/883) was another notable scholar in this regard. While Dinawri’s (d. 279/891) work

discussed the conflict between two Companions, 'Alī and Mu'āwiyā (al-Hasan 1966, 40-57).

Western scholars often criticise Muslim historians as people concerned with gathering information. Amongst these are a group known as the sceptics, who include some orientalists, many of whom maintain that the sources were largely oral. Others adopted a critical approach to the study of history. However, it is rather interesting that Rosenthal (1968) did not include him in his survey of numerous Muslim historians and scholars. (Amamou 2018, 74). When we study Ibn al-Athīr, we find in him a critical scholar. He linked various incidents like the Crusader Wars with various other incidents related to Christian domination in Toledo, Spain.

He observed the transfer of leadership in certain families, and he was critical of certain historical incidents and even differed with other scholars like al-Zuhrī regarding his view on al-Fijār Battle. He defended 'Uthmān ibn 'Affān and his decision to banish Abū Dhar al-Ghifārī to Rabadhah.

Although he lived under the Zingī Empire, when he wrote about them, he praised those who deserved it, and he criticised those whom he felt deserved it. He didn't like the fact that Ṣalāḥ al-Dīn overthrew the Zingī's but still provided a fair and balanced account of Ṣalāḥ al-Dīn. He pointed out some decisions that the latter adopted that could have resulted in his defeat (Ṭulaymāt 2002, 42). The above provides a glimpse into Ibn al-Athīr's academic personality, which reassures the reader that he would provide a fair and balanced view.

5. *Usd al-Ghābah* (Structure and Content)

Ibn al-Athīr's preferred definition of the Companions (Ṣaḥābah): "He who was in the companionship of the Prophet for a long time, regardless whether the person participated in battle or not, and regardless whether or not the person narrated from the Prophet.

While al-Bukhārī's definition is: Whoever accompanied the Prophet or saw him while Muslim.

Imām Aḥmad ibn Ḥanbal's definition: Whoever was in the companionship of the Prophet for a month, a day, or an hour or even saw him (Ṭulaymāt 2002, 62; Ḥanbal 1989, 40; al-Baghdādī 1935, 49-51).

It must be mentioned that he discussed the Sīrah and the four Caliphs in his book, *al-Kāmil*.

Some of the salient features of this book are: (Haq & Chisti 2009, 13-19).

He provided the title to his book.

- He provided the reason and motivation for writing the book.
- He relied on multiple sources. This is a trend across his book. 'Alī ibn Abī Ṭālib's biography is a good example (Ibn al-Athīr 2012, 871-888). This was useful in verifying information.
- He provided comments on information and on the *isnād* (Ibn al-Athīr 2012, 699).
- He explained strange words or words that appeared to be vague.
- He tried to make his book as comprehensive as possible. Even though a substantial amount was summarised.
- Generally, very well structured and arranged alphabetically.
- He used poetry (Ibn al-Athīr 2012, 7).
- He surveyed previous literature. In doing this, he tried to cover various aspects of the persons biography.
- He condensed some of the lengthy narrations.
- He remained neutral in contentious issues.
- At times, he cited a narration from various sources and thereafter selected the best.
- He may have mentioned the Cause of Revelation (Ibn al-Athīr 2012, 12, 197).
- He cited the different views about a Companion's name and thereafter selected the one that he believed was the most accurate. If he felt there was some mistake in the name made by others, he pointed this out. He was very careful with the correct pronunciation of the names. Where there was some disagreement over a name, he selected the more popular. (Ibn al-Athīr 2012, 7, 371, 1356)
- At times, he pointed out that there may have been more than one bio of a Companion. This could have been because he was attributed to his father and separately to his mother (Ibn al-Athīr 2012, 129).
- When he mentioned a person's tribe, he also stated whether this affiliation was through birth or walā. In doing so, he tried to identify the origins of the family.
- He included both male and female Companions, some merely by epithet (*kunā*) and some who were relatively unknown. He mentioned a total of 7714 Companions.
- He excluded the *mukhadramīn* because he did not consider them among the Companions.
- Academic honesty, when he was uncertain, he used expressions like: (*fa la adri a hadha huwa am ghayruhu*) (*La a'lamu huma*

wahid aw ithnan) (arju an la yakun wahman) (la a'lamu ayuhuma asah)

- The critical element in Ibn al-Athîr is very important for any scholar, more especially for a historian. But he acknowledged that every human being could make a mistake. He substantiated this with the hadith: (*innamā ana bashr ukhti wa usibu wa ansa kama tansowna* – I am but a human being, I make mistakes and could be correct, and I forget the way you do forget)
- He was criticised for sometimes having taken information from his sources without verification.
- He stated that he would not repeat a bio, but he did, as is the case with Jundub ibn Junādah.

5.1 Historical Content of the Book:

- He was influenced by the style of the hadith scholars. The *asānīd* for the books of hadith are mentioned in the beginning, so there was no need to repeat it thereafter.
- Much of the content was transmitted orally through what had been preserved by memory.
- He dedicated special attention to the Prophet's biography (*sī-rah*). This may have included some discussion on the physical characteristics and descriptions (*shamā'il*).
- He tried to link the date of demise to a major event. He also noted the persons geographical affiliation. (*Min ahl hims* – From the inhabitants of Homs). At times, he pointed out where a Companion was buried like his reference to Sa'd ibn 'Ubādah in Ghūṭah, Damascus (Ibn al-Athîr 2012, 469).
- He discussed the tribes that had visited the Prophet (Ibn al-Athîr 2012, 613).
- He clearly indicated whether an individual really met the Prophet or not and hence whether the person qualified as one of the Companions (An example is Ghūṭayf ibn Abī Sufyān) (Ibn al-Athîr 2012, 984).
- He mentioned some important facts like Zaynab bint Jaḥsh being the first person to be buried in al-Baqī' (Ibn al-Athîr 2012, 1524).
- He may have linked certain incidents to specific biographies like so – and so was punished for consuming alcohol. He pointed out the incident regarding Abu Bakr's wife and Asmā's mother (Qutaylah) who entered the house to fetch something and not to accept Islam (Ibn al-Athîr 2012, 1571).

- In doing so, he pointed out errors as was the case with Bashīr ibn Abi Zayd. Some claimed he was killed on the day of al-Ḥarrah. Ibn al-Athīr said this is a speculation because he was killed on the day of al-Jisr during the Caliphate of ‘Umar. He identified the cause of the mistake as being the way the word was written (Ibn al-Athīr 2012, 121).
- He used a few expressions: أهل السيرة يقولون\ قولهم جميعا بيس بشيء\ زعم بعضهم\ هذا القول غريب
- Maintained the historical context, and he was aware of what was written before him.

5.2 Hadith Content in the Book:

He explained vague words or phrases. As an example the statement of al-Shafi’

فالصحابة أعلم الأمة وأفقهها
هم فوقنا في كل علم، وفقه، ودين، وهدى وفي كل سبب ينال به علم وهدى ورأيهم
لنا خير من رأينا لأنفسنا

He did comment on authenticity. Example: he said: *Hadha hadithun munkar*

He used terminology related to the *isnād* and to the *matn*. *Hadha al-hadith laysa isnāduhu bi muttaṣil, kathīr al-idtirāb, mursal*. Sometimes, he clarified the *shādh* narrations (Ibn al-Athīr 2012, 126).

He repeated some ahadith when they were reported by others. At times, he referred to the place of the hadith.

Whenever he mentioned a narration without sources or references, he used an expression: *al-ulamā aw ba’dhum, ahl al-ilm, za’ma ahl al-ilm al-muhaddithin, ba’d shuyukhina*. (Ibn al-Athīr 2012, 200).

When he referred to his teachers, he used expressions like: *haddat-hani, qurī’a alayya*

At times, he combined the different views from his teachers. When he did this, he often preferred brevity in citing the narrations.

He engaged in grading narrators based on *al-jarh wa al-ta’dil*. This approach was not applied to the Companions. Occasionally, he commented on the status or rank of a narrator and he indicated if the narrator was weak, as in the case of al-Mughīrah ibn ‘Abd al-Rahmān. He said: He was al-Ḥizāmi and he was weak. He referred to a narrator using the hadith terminology: *fulān matrūk, munkar al-hadith*. (Haq & Chisti 2009, 18, 21).

When he explained words that were vague, he referred to *al-Nihāyah* by his brother, Majd al-Dīn.

How did he cite the hadith in *Usd al-Ghābah*?

He followed the way of the scholars during his time by citing the *isnād*. Some ahadith were mentioned in its entirety, while others were shortened. Ahadith that dealt with the *sīrah* were generally referenced to the *Şaḥīḥayn* or the *Musnad* etc.

When he mentioned a statement by a Companion, it may have been without an *isnād*. However, if he wished to highlight the oral transmission (*sama'*) he used words like (*haddathana/akhbarana*).

There are instances when he mentioned a ruling on the hadith, for example, the narration of Marthad ibn Jābir al-Kindi about which he said: *wa huwa indi hadith la asl lahu*, while regarding the narration of Tamīm ibn Zayd, he said: *wa huwa hadith da'if al-isnad*. (Haq & Chisti 2009, 19-20; Ibn al-Athīr 2012, 1115).

His book does include some narrations related to medicine, the Prophet's characteristics, virtues of the Companions, virtues of Ramadan, afflictions, some general narrations. He most often mentioned the authenticity (Haq & Chisti 2009, 25).

5.3 Literary Aspects in the Book:

- He had a taste for poetry.
- Adhered to a high standard of Arabic writing and occasionally discussed the origins of some Arabic words. If he felt there was a need to clarify the meaning of some words, he did so, for example: *qābilūal-na'l* – explained as placing something at the front or the beginning. (Ibn al-Athīr 2012 13). In the biography of Hudhayfah ibn al-Yamān, he discussed the meaning of *al-jadhhr* as *al-asl* (the origin of something)
- Sometimes, he omitted the poet's name. the poetry was used as supporting evidence.
- He preferred some poets like al-Nābighah (Ibn al-Athīr 2012, 1178).
- There were instances when he mentioned his reason for quoting the poetry, which were selected based on certain themes, and even connected the names like Julaybīb.
- He identified the differences in some words between the regions like Iraq and Greater Syria.
- He commented on the poem by Dhu Mahdan wherein he referred to the Prophet Hūd as "Our Father" and the forefather of the people of Habasha. He disagreed with this.

5.4 His Historiographical Contribution to the work done by those before him:

- He mentioned some companions who were not mentioned by others. At times, he added some information about the persons personality (*kariman jawādan*) (*kāna mutawādi'an*) (*Sa'd kāna rāmiyan*) (Ibn al-Athīr 2012, 473).
- He pointed out delusions or mistakes (*hadha wahm fahish*). This was the case with even a senior muhaddith like al-Bukhārī regarding Barbar ibn 'Abdullah. Ibn al-Athīr said: (*wa hadha mimma ghalata fihi al-Bukhari ghaltan la khafa bihi inda ahl al-ilm* – this is an example of al-Bukhari's mistake, such a mistake that cannot be hidden from people of knowledge)
- He clarified some names that appeared to be confusing because of the similarities with other names.
- He relied on his memory and cited books like the Tafsir by Abu al-Wafa al-Baghdadi.
- He relied on written and oral sources. He acknowledged that if his work contained any mistakes, then it was actually from those before him.
- He was very precise, especially when he made statements like: "I saw this in so and so's handwriting or this is the view of Ibn 'Umar.
- He may have commented on aspects related to tafsir, like his view on Sūrah al-Ḍuḥā.
- *Isnād*: He met many scholars and transmitted from them. He pointed out an omission in the *isnād*. There were instances when he omitted the *isnād*.
- At times, he referred to multiple copies of a single book. (handwritten)
- He mentioned his references either by using the hadith approach or by stating the source: al-Bukhari said, al-Tabari said etc.
- His vast knowledge enabled him to compare different narrations and knowledge of history, geography, hadith and Arabic literature.
- He did not simply gather information but also provided his own comments. (*hadha tanaqud zhahir*) (*laysa bi sahih*) (*fihi nazr wa bu'd*). He mentioned his uncertainty of some or even criticised others and may have even apologised for mentioning some information. (*lo la anana sharatna an la natruka tarjamatan*) (Ibn al-Athīr 2012, 15, 145). His criticism was precise without any exaggeration. He displayed tremendous respect for the scholars.

– 5.5 Sources and Methodology: Ibn al-Athîr as Compiler and Critic

- Ibn al-Athîr named some books which he referred to:
- Ibn Mandah in *Dalâ'il*.
- Ali ibn Muhammad al-Madâ'ini
- Al-Tabari.
- Abu al-Qasim ibn Abi Abdullah ibn Kitân al-'Umr.
- Ibn 'Asâkir in *Târikh Dimashq*.
- Abu Bakr ibn Abi Ali.
- Al-'Askari.
- Al-Mustaghfiri – *al-Wufûd*
- Ibn Qâni – *Mu'jam al-Sahabah*.
- Muslim ibn al-Hajjâj – *al-Tabaqât*
- Al-Ṭabarânî – *al-Sahâbah*
- Ibn Sa'd – *al-Tabaqât*
- Ibn Abi 'Âsim.
- Abu al-Fath al-Azdi – *al-Asmâ al-Mufradah*
- Abu Dâwûd – *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*
- There is mention of the famous books of hadith (*al-Bukhârî*, *Muslim*, *al-Muwatt'â*, *Musnad Ahmad*, *Musnad Abi Ya'lâ* etc)
- Works in tafsir like the one by al-Tha'labi and *al-Wasit*.
- He did refer to his own works like *al-Kâmil* and *al-Lubâb*
- He mentioned some without actually naming the author.
- He acknowledged that certain references may contain mistakes and at times praised others where he felt was necessary. (*wa qad ahsana fiha*) (*laysa ala fulan ma'khadh*) (*wa al haq ma' abinu'aym*) (*kalamuhu la fa'idata fihi* – Ibn Mandah) (Ibn al-Athîr 2012, 735).

5.6 İjâzât and Samâ'ât:

This was an important method for transmitting information and verifying authenticity. The oral transmission of knowledge. Since Ibn al-Athîr was a muhaddith and historian, he had read and studied most of the major works of hadith, commencing with *Şaḥîḥ al-Bukhârî*, *Şaḥîḥ Muslim*, the *Sunan*, *Muwatt'â*, and others, and related these with an isnad, drawing on the works of numerous scholars in Iraq and Syria. There are records of many sessions where students read hadith to him, and he granted ijâzah (permission to narrate) to some. Ibn 'Asâkir's son was one of his students as well as 'Abd al-'Azîm al-Mundhirî. (Tulaymât 2002: 24; Ahmad 1984: 34; al-Mundhirî 1981, 3/347).

6.1. Evaluation and analysis of Ibn al-Athir

- Mentioned other views and commented on it.
- Used a variety of expressions.
- He was precise
- There was a critical element in his writing and he expressed his doubt over certain aspects. When he was uncertain, he did not commit to a view.
- Generally, he followed a balanced approach and at times remained neutral.
- The level of academic honesty and integrity, coupled with the need to verify information.
- The Shariah influenced his writing and this is evident in his quotation of verses and hadith.
- Generally, one can observe an Islamic fiqh-based etiquette.
- He may be criticised for including some lengthy reports without a reference. While he may have shortened other reports, that would leave the reader wondering.
- Some statements appear to be vague. (*qāl ahl al-tārikh*). This also implies a level of uncertainty.
- There may be some mistakes in names or in genealogies.
- Unusual interruption of some hadith isnād.
- Left out some Companions, but he also clarified who was not a Companion. (*laysa lahu suhbah*) (Ibn al-Athir 2012, 19, 132).
- At times, he may have preferred the views of historians over authentic narrations. Influenced by writers before him, particularly the historians. In doing this, he seemed to have carefully selected his sources.
- Some scholars like al-Nawawi, al-Kashghari and Ibn Hajr compiled abridged versions of his book (*Mukhtasar Usd al-Ghābah*) (Tulaymāt 2022: 49).

6.2 Academic Status and his influence on this after him

He was praised by scholars like al-Dhahabi (*Tajrīd Asmā al-Saḥābah*) and Ḥāji Khalīfah (*Kashf al-Zunūn*) (Khalīfah 1943, 1/82). The fact that several scholars summarised his work is an indication of the value and contribution of his work. Some of those who prepared *Mukhtasarat* are al-Nawawi & Kashghari. Ibn Ḥajr also benefited from the book but also criticised the author and the book.

Additional factors that contributed to his academic development were:

- His home was visited by scholars.
- He had a notable social standing due to his family's wealth and connections. He, however, disliked any official government position.
- He was highly respected in greater Syria due to his frequent visits. He enjoyed good relations with the Ayyubi family.
- He enjoyed good relations with Tughrul.
- He even accompanied Şalāḥ al-Dīn during the battles as an observer and possibly as a fighter, as is stated in *al-Kāmil*. (al-Juhani 2015: 42)

6.3 Comparison with some other works on the Sahabah

	Al-Istī'āb by Ibn Abd al-Barr	Ṭabaqāt Ibn Sa'd	Usd al-Ghābah by Ibn al-Athīr
Author	Ibn 'Abd al-Barr (d. 1071)	Ibn Sa'd (d. 845)	Ibn al-Athīr (d. 1233)
Focus	Prophet's Companions (Sahabah)	Prophet, Sahabah, Tabi'un, scholars, women	Sahabah only
Structure	Alphabetical	Chronological by generation	Alphabetical
Sources	Early hadith and biographical works	Oral reports, earlier biographers	Al-Istī'āb, Ibn Mandah, Abu Nu'aym and others
Scope	2700 biographies	Covers multiple generations	7,500 Companions
Methodology	Critical evaluation of narrators	Narrative style with isnād chains	Compilation with minimal critique
Historical Value	Analytical and selective	Earliest and most comprehensive for early Islam	Encyclopaedic and accessible
Notable feature	Distinguishes between reliable and disputed Companions	Includes women and scholars in later volumes	Synthesises earlier works into one volume

While Ibn Sa'd's *Tabaqāt* offers foundational chronological narratives, Ibn 'Abd al-Barr's *Al-Istī'āb* provides a more critical lens on the Companions' reliability. Ibn al-Athīr's *Usd al-Ghābah*, though later, serves as a comprehensive synthesis, reflecting the evolving epistemological priorities of Islamic historiography. While in comparison to Ibn Ḥajr's *Iṣābah*, Ibn al-Athīr's *Usd al-Ghābah* serves as a foundational encyclopedic resource, Ibn Ḥajar's *al-Iṣābah* represents the maturation of Islamic historiography, offering a critical and systematic approach to

verifying the status of the Prophet's Companions. Ibn al-Athīr aimed for completeness, compiling as many names as possible from earlier sources. Ibn Ḥajar went further, evaluating and classifying each entry to clarify who truly qualifies as a Companion. Ibn Ḥajar's work is more analytical, often resolving contradictions found in earlier texts. He introduces a five-tier classification to distinguish between confirmed Companions, those with disputed status, and those mistakenly identified. Ibn Ḥajar was critical of the person and the book. He maintained that there were instances where Ibn al-Athīr may have confused some information, he may have overlooked a substantial amount, he did not accept the *suhbah* of the jinn, mistakes in some biographies (he considered Azhar ibn Qays a Companion) and some examples of speculation.

Conclusion

Ibn al-Athīr and *Usd al-Ghābah* remain an important contribution to Islamic historiography and a valuable reference due to the content, overall structure and organisation. The author surveyed some of the important works on the Companions that were written before him. He was able to combine some aspects of hadith and genealogy. In doing this, he considered the different views and even provided his own opinion, which is evidence of his critical acumen. There is a clear indication of his academic honesty and integrity, along with a noticeable religious influence. There are prospects for researchers to collaborate using multiple manuscripts and either undertake academic editing of the book, or alternatively work towards producing a comprehensive authoritative encyclopaedia on the Companions.

Kaynakça / References:

- Abdullah, Y (Ibn Abd al-Barr). *Al-Ist'āb fi Ma'rifat al-Aṣḥāb*, 4 volumes, Maktabat Nahdat Misr, Cairo, 1960.
- Ahmad, I. (1984). Ibn al-Athir al-Muhaddith, Life and Works. *Islamic Studies*, 23(1), 33–43, 1984, <http://www.jstor.org/stable/20847253>
- Alī, A (Ibn Ḥajr al-'Asqalānī). *Al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, 8 volumes, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1993.
- Ali, Hüseyin. "تاريخ العلماء المنسوبين إلى جزيرة ابن عمر". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 5 (Aralık 2019), 1-10. [Cizre Alimlerin Biyografik Bilgileri\[#624963\]-885967.pdf](https://www.jstor.org/stable/20847253)
- Amamou, H, The Nature of Early Islamic Sources and the Debate Over their Historical Significance, *AlMuntaqa* , Vol. 1, No. 2 (August 2018), pp. 68-79 Published by: Arab Center for Research & Policy Studies Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.31430/almuntaqa.1.2.0068>
- al-Baghdādī, K (Abu Bakr). *Al-Kifāyat fi 'Ilm al-Riwāyah*, Jam'iyat Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah, Hyderabad. 1935.
- Al-Bahāduli H D and Abdullah A Q I., *Ibn al-Athīr wa Kitābuhu al-Kāmil fi al-Tārīkh, Dirāsāt Naqdiyyah*, Iraqi University. 2025.
- Al-Dhahabī, M. *Siyar A'lām al-Nubalā*, Dar al-Hadith, Cairo, 2006.
- Ghandur, M Y., 1990, *Tārīkh Jazīrah Ibn 'Umar mundhu Ta'sisihā ila al-Fath al-'Uthmānī*, Dar al-Fikr al-Lubnani, Lebanon. 1990.
- Al-Ḥamawī, Y., *Mu'jam al-Buldān*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 2012.
- Haq, R. U., & Chishti, A. A. (2019). Imam Ibn al-Athir's Research Methodology in Quoting Hadith Traditions: A study of *Usd al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah*, *The Scholar Islamic Academic Research Journal*, 5(2), 2019, 1-27.
- Ḥanbal, A. *Uṣūl al-Sunnah*, Dar al-Manar, Saudi Arabia, 1989.
- Al-Hasan, Mahmood. *The Historical Writings*, (Doctoral dissertation, Aligarh Muslim University, Aligarh. 1966.
- Hermansen, M. K. Survey article: Interdisciplinary approaches to islamic biographical materials. *Religion*, 18(2), 1988, 163-182.
- Al-Jazari, A (Ibn al-Athir), *Usd al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah*, Dar Ibn Hazm, Beirut. 2012.
- Al-Juhanī, H. *Mawārid Ibn al-Athīr wa Manhajuhu min Khilāl Kitābihi, Usd al-Ghābah fi Ma'rifat al-Ṣaḥābah*, MA thesis, Umm al-Qura University, Makkah. 2015.
- Karcic, F. Textual Analysis in Islamic Studies: A Short Historical and Comparative Survey. *Islamic Studies*, 45(2), 2006, 191–220. <http://www.jstor.org/stable/20839015>
- Khallikān, A. *Wafayāt al-A'yān wa Anbā Abnā al-Zamān*, 7 volumes, Dar Sadir, Beirut. 1977.
- Khalifah, H (Mustafa ibn Abdullah). *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Wakalat al-Ma'arif, Istanbul, 1943.
- Al-Kindī, M A. *Ibn al-Athīr Qādiḥan wa Mādiḥan Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī*, Ru'yah Jadidah, Egyptian Historian (Arabic Magazine), no. 58, January 2021, 75-102. [article 168076_70fd17bd5d8f184be6bbb0c59f7b022c.pdf](https://www.jstor.org/stable/20839015)
- Mahmood, H. Understanding the World of Ibn al-Athir: The Historian of Saladin from Mosul. Queen Mary University of London, 2012, (66) [Understanding the World of Ibn al-Athir: The Historian of Saladin from Mosul](https://www.jstor.org/stable/20839015).

- Micheau, F. "Ibn al-Athīr". In *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*. Leiden, The Netherlands: Brill. 2014. https://doi.org/10.1163/9789004280687_005
- Al-Mundhirī, A Z. *al-Takmilah li Wafayāt al-Naqalah*, 4 volumes, Mu'assasah al-Risalah, Beirut. 1981.
- Prayogi, A., & Prasetya, D. Development of Islamic Thought in Reading Islamic Texts: A Conceptual Study of Literacy Textual-Normative and Contextual-Historical. *Al-Widad*, 2(1), 2023, 45-62.
- Rosenthal, F. A History of Muslim Historiography. Leiden, The Netherlands: Brill. 1968. <https://doi.org/10.1163/9789004659209>
- Sa'd, M. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 9 volumes, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1990.
- Al-Subkī, T D ('Abd al-Wahhāb). *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*, Hajr li al-Tiba'ah, Egypt.
- Ṭulaymāt, A Q., *Ibn al-Athīr al-Jazari*, Dar al-Kitab al-Arabi, Egypt, 2002.
- Welch, A. Seek Knowledge Throughout the World? Mobility in Islamic Higher Education. *Research in Comparative and International Education*, 7(1), 70-80. <https://doi.org/10.2304/rcie.2012.7.1.70> (Original work published 2012)
- Al-Zirkili, K D. *al-Alām*, Dar al-Ilm li al-Malayin, Beirut. 1998.

THREE BROTHERS AND A TWIN AT CUDİ DAĞI ALI IBN AL-ATHIR AND KING SENNACHERIB: THEIR LIVES, PERSPECTIVES, AND PRESENCE IN CİZRE

Timo ROLLER^{1*}



My lecture presents ‘Alī ibn al-Athīr and Sennacherib as cultural “twins”—linked through places, conquest narratives, and spheres of historical as well as religious significance. By comparing their perspectives on the cities of Jerusalem, Mosul/Nineveh, and Cizre, a panorama unfolds that spans three millennia of history in the Fertile Crescent.

‘Alī ibn al-Athīr is regarded as the most significant Muslim historian of the High Middle Ages. In his monumental chronicle *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (“The Complete History”), he describes—among other events—the siege and conquest of Jerusalem by the Crusaders in 1099. His account provides one of the most detailed Muslim perspectives on the First Crusade and has remained an important source for both Islamic and Western historiography.

In the very same region, nearly 1,800 years before Ibn al-Athīr lived Sennacherib, the great Assyrian king. His military campaigns—above all those against Jerusalem, but also expeditions toward Mount Cudi—are recorded in inscriptions and monumental reliefs. These testimonies allow us to gather additional informations to events described in the Bible.

1 timo.roller@morija.de, Germany.

The FIRST city that connects our two “twins” is JERUSALEM

1.1 The significance of Jerusalem

There are sacred places in this world that are meaningful to believers of different religions. One of them is Mount Cudi Dağı, right here in your region. As a Christian, it is a great honor and privilege for me to be here again after twelve years.



But another famous place has long held a central role for many religions: Jerusalem.

Bahā' ad-Dīn, a contemporary of Ibn al-Athīr, gives us a vivid glimpse into the importance of Jerusalem during the time of the Third Crusade. He quotes a letter from the Crusader king Richard the Lionheart to Sultan Saladin: “Jerusalem is for us a matter of faith, and we could never renounce it.” Saladin, in reply, wrote: “Jerusalem belongs to us no less than to you. In fact, it is even more sacred to us than to you.”²

These are the Christian and Muslim perspectives of that time. The Jewish view is expressed in the words of Psalm 137: “If I forget you, O Jerusalem, let my right hand forget its skill! Let my tongue stick to the roof of my mouth, if I do not remember you, if I do not set Jerusalem above my highest joy!”

1.2 Diverging Perspectives on the Conquest of 1099

Two of these accounts of the conquest of Jerusalem were written during the time of the Ibn al-Athīr brothers in the twelfth and thirteenth centuries. ‘Izz al-Dīn ibn al-Athīr, also known as ‘Alī ibn al-Athīr, was born in Cizre in 1160 and died in Mosul in 1233.³

² Montefiore: Jerusalem, S. 302; Gabrieli: Kreuzzüge, S. 281

³ Gabrieli: Kreuzzüge, S. 24

The Crusades have remained in collective memory as an era of violence and interreligious conflict. In many battles of the Middle Ages, immense bloodshed took place—including in Jerusalem. The conquest of the Holy City in 1099 was not unique in itself, yet it has been remembered with particular intensity and has inscribed itself, in different ways, into the memories of both the Muslim and the Christian worlds.

From the West we have chronicles written from a Christian perspective, but through Ibn al-Athîr, available today in translation, we also gain access to a distinctly Muslim and Arabic view of the events. This is invaluable for multiperspectival approaches to history and for interreligious and intercultural dialogue. Indeed, a teaching project developed at the University of Bonn for advanced secondary school classes sets the two accounts side by side: the Christian version by William of Tyre and the Muslim account by Ibn al-Athîr. Both report a terrible massacre and the unrestrained slaughter committed by the Crusaders.

Ibn al-Athîr speaks of many victims, yet he also notes that there were acts of mercy. He writes: "A group of them sought protection in the House of David, fortified it and resisted for some days. After the Franks had guaranteed them safety, they surrendered; the Franks kept their word, and they departed at night toward Ascalon ..." Later he adds about these survivors: "They were in tears and moved others to tears when they told of what the Muslims had suffered in that exalted and holy city."⁴

William of Tyre, in contrast, reports the same events in a completely different tone, emphasizing that the massacre had "restored order" in the city. According to him, the conquerors entered the Christian holy sites "with hymns and songs."⁵

Both perspectives require careful comparison and critical analysis. The death tolls are very likely exaggerated. After other medieval conquests and massacres, it is clear that far fewer people lived in Jerusalem at the time. Some inhabitants also survived, as the testimony of refugees confirms. Instead of the 70,000 reported by Ibn al-Athîr, the number of victims was probably closer to 10,000—still a horrific tragedy. William, too, may have exaggerated, drawing on biblical language from the Book of Revelation and the Books of the Maccabees to magnify the glory of the conquest.

4 Gabrieli: *Kreuzzüge*, S. 49, S. 50

5 Universität Bonn: *Religion und Gewalt*, S. 8

1.3 A Multiperspectival View on the Siege of 701 BCE

Turning now to the “twin”: King Sennacherib of Assyria. He reports on a similar attack against Jerusalem—this time in 701 BCE, and from the Assyrian perspective. In the Old Testament we encounter the opposing viewpoint, from within the besieged city itself: Sennacherib’s campaign fails, and the Assyrian army is struck down by an angel of God. Here again, however, the casualty figures appear vastly inflated. The biblical text speaks of 185,000 dead, yet it is more likely that the original number referred to 185 military units, which were later mistranslated as “thousands”⁶:

“That night the angel of the Lord went out and struck down 185,000 in the camp of the Assyrians. And when people arose early in the morning, behold, these were all dead bodies. Then Sennacherib king of Assyria departed and went home and lived at Nineveh.” (2 Kings 19:35–36).

Sennacherib’s own reliefs, unearthed in the territory of present-day Iraq beginning in 1847, confront us with the Assyrian version of the biblical narrative in detailed images. On a six-sided clay prism—the so-called Sennacherib Prism—the Assyrian account of the “third campaign” is preserved in cuneiform. Here Hezekiah is said to have been “enclosed”, and the conquest of forty-six fortified cities, including Lachish, is proudly listed. Unsurprisingly, there is no mention of defeat; such an admission would hardly be what an Assyrian world ruler wished to pass on to posterity.

“...Like a caged bird I enclosed Hezekiah of Judah within Jerusalem, his royal city.”⁷

The Bible, by contrast, tells us that after Sennacherib was later assassinated by his own sons, they fled “to the land of Ararat.” In later translations this was rendered as “Kardu”—the very mountain range known today as Cudi Dağı.

Although the biblical account might suggest that this happened immediately after the campaign against Jerusalem, it actually occurred many years later. Sennacherib still had time to adorn his palace with monumental reliefs about his crusades, some more of which we will turn to shortly.

6 van der Veen: Sanherib

7 siehe Roller: Gottes Axt

1.4 Can Understanding Different Perspectives Contribute to Peace?

Jerusalem—a holy place for many faiths, marked by conflict over millennia, and still today. In the Old Testament we read: “Behold, I am about to make Jerusalem a cup of staggering to all the surrounding peoples. The siege of Jerusalem will also be against Judah. On that day I will make Jerusalem a heavy stone for all the peoples.” (Zechariah 12:2–3).

In the New Testament, Jesus Christ weeps over the city: “And when he drew near and saw the city, he wept over it, saying, Would that you, even you, had known on this day the things that make for peace!” (Luke 19:41–42).

To this very day Jerusalem has not found peace. Perhaps a multi-perspectival understanding can contribute to opening pathways toward reconciliation.

The teaching project at the University of Bonn connects the medieval sources with an interview given by Philippe Buc (*1961), a French-American historian now at Leiden University. Buc emphasizes the importance of considering the role of violence in that period from multiple perspectives and of drawing lessons from it: “Politicians as well as citizens are thus better able to understand terror in this tradition, and in this way to contain it more effectively.”⁸

Learning from the past, in my conviction, should lead us to extend our hands to one another and to renounce violence. As a Christian, I am guided by the words of Jesus Christ in the Sermon on the Mount: “Blessed are the peacemakers, for they shall be called sons of God.” (Matthew 5:9)

Believers of other faiths will surely know similar words that call for peace—words that can inspire us to build a better future together.

The SECOND City is MOSUL—once called NINEVEH

2.1 Mosul Today

Mosul is today the second-largest city in Iraq, with a population of nearly three million. It lies on the banks of the Tigris River and surrounds the ancient city of Nineveh, whose ruins are in part overbuilt by the modern metropolis. In recent decades Mosul has repeatedly been in the headlines—most notably in 2003 during the Iraq War, and again in 2014 when the so-called “Islamic State” (“ISIS”) seized control of the

8 Universität Bonn: Religion und Gewalt, S. 10

city. In the Battle of Mosul of 2016–2017, this strategically important urban center was recaptured.

In recent years, UNESCO has invested heavily in reconstruction. Among the projects is the rebuilding of the destroyed Great Mosque of al-Nuri, dating back to the time of the Ibn al-Athir brothers.



Mosul remains a city of remarkable cultural diversity: while the majority of its inhabitants are Arabs, it is also home to Assyrians, Kurds, Turkmen, Yazidis, and other groups.

2.2 The (Mythical) Origins of Nineveh

Nineveh was one of the most important cities of Assyria. In biblical tradition, the great city-builder Nimrod is said to have founded Nineveh. According to Assyrian legends, however, the city was established by the goddess Ishtar. Archaeological excavations reveal settlement traces going back to the Neolithic period. For centuries, Nineveh and Assur were the principal cities of Assyria, “each surrounded by a particular sacred aura, which gave it an outstanding significance for the Assyrian world.”⁹

Nineveh is also well known through the story of the prophet Jonah. For the city, this was a time of upheaval and decline. Until 2014, Mosul still preserved a monument to this memory: the Prophet Jonah Mosque, which was destroyed in that year. Today it, too, is under restoration.

2.3 The Golden Age of Nineveh under Sennacherib

Sennacherib reigned from 704 to 681 BCE and made Nineveh the capital of Assyria. He and his successors built imposing palaces there, richly decorated with reliefs and accompanied by large collections of cuneiform tablets. In his annals and on carved stone reliefs we find, as mentioned earlier, accounts of his campaigns like the conquest of

9 Matthiae: Ninive, S. 27; siehe auch: Roller: Bible Earth

Judean cities and the siege of Jerusalem. But we also encounter a reference to his campaign toward Mount Cudi. On one of these reliefs, his face was deliberately defaced after his reign—a striking reminder of the vulnerability even of the mightiest kings.

2.4 The Significance of Mosul in the Time of Ibn al-Athîr

Many centuries later, in the twelfth and thirteenth centuries, ‘Alî ibn al-Athîr lived in the same city, now known as Mosul. By that time the ruins of Nineveh had long faded, yet the vicinity to the ancient royal city was still tangible. Mosul had become an important center of the Zengid realm, a hub of politics, trade, and culture. For Ibn al-Athîr it was both his place of residence and the city where he composed his monumental world chronicle—and where he ultimately died.

In this way, Sennacherib and Ibn al-Athîr are also connected through this city, almost as mirror images: the one as a king and builder, the other as a historian and chronicler.

The THIRD City is CIZRE – the Reason for this Symposium

3.1 Cudi Dağ: A Pilgrimage Site for many Religions



Cizre was the birthplace of the Ibn al-Athîr brothers, who became some of the city’s most famous figures—renowned, as I have shown, even at universities in the Christian West. In preparing for this symposium, I have learned much about them and about their time.

Cizre lies only a few kilometers from several impressive rock reliefs of King Sennacherib, carved into the slopes of Mount Cudi. And within sight as well is Sefine, the landing place of Noah’s Ark!

‘Alî ibn al-Athîr does not explicitly mention that the Ark came to rest near his hometown, yet he was certainly familiar with the Qur’ānic

traditions. Throughout the centuries, Cizre and Mount Cudi have remained an important site of pilgrimage.¹⁰

His contemporaries—such as al-Mas‘ūdī—reported that in their time remnants of the Ark were still visible.¹¹

3.2 The Glorification by Sennacherib

Many centuries earlier, Sennacherib had been here. At the Symposia of 2013 and 2021 at the University of Sirnak, we learned much about this. His fifth campaign brought him to Mount Cudi, which he called Nipur. In his annals Sennacherib recorded:

“My fifth campaign led [to] the summit of Mount Nipur, a steep mountain. I pitched my camp at the foot of Nipur, and with my chosen bodyguard and my relentless warriors I advanced against them like a strong wild bull [...] I pursued them to the tops of the mountains and achieved victory over them. I captured their cities and carried off spoil. I destroyed, I devastated, I burned everything with fire.”¹²

An ancient Jewish legend tells us: “On his return to Assyria, Sennacherib found a wooden plank, which he worshipped as an idol, for it was part of the Ark with which Noah had been saved from the Flood.”¹³

This mountain was of great importance to Sennacherib. He had several rock reliefs carved here, at Sah and at Hassana. In my own research I have also examined the depictions of the fifth campaign on the reliefs in Nineveh.

In recent months I have investigated the orientation of Sennacherib’s pointing finger on the various reliefs. My study suggests that the finger is, with high probability, directed toward the landing place of Noah’s Ark (Sefine)—a striking expression of his veneration for the site.

These and other findings indicate that the Ark’s landing place was not only of great importance for Islam, Christianity, and Judaism, but already held special significance in Assyrian times, and perhaps even for the earlier Hurrians.

3.3 The Holy Ark Mountain and My Hope for Peace and Shared Pilgrimage

For centuries, Mount Cudi has been a sacred place for believers of different religions. Then came times of conflict, war, and terror. These

10 Roller: *Pilgrims to Noah*

11 Crouse: *Geographical II*, S. 4; Roller: *Arche Noah*, S. 104

12 Crouse: *Sennacherib*, S.53; Roller: *Bibelabenteuer*

13 Roller: *Gottes Axt*

times now seem to be overcome, and I was fascinated to see the pictures and video clips of the Cudi Festival held in July.

Here people gather; here a mosque is being built. For the local population, Sefine has once again come into view as a holy place—just as it has been for more than 2,700 years. Prof. Dr. Ali Erbaş, the President of the Turkish Directorate of Religious Affairs, has declared: Sefine is almost as significant as Mecca.

As a Christian from Germany, I am deeply grateful to join the symposium and to have the opportunity to address the audience. I hope that through my paper I have been able to highlight the fascinating connection between the two “cultural twins,” Ibn al-Athîr and Sennacherib, and to present some intriguing perspectives on the history of three cities. Perhaps the third city—Cizre with Mount Cudi—may become a place of shared pilgrimage, of peace, and of mutual understanding. The landing of the Ark after the Flood and peace among humankind are marked by a common symbol: the dove. And the organizers of the Cudi Festivals, too, have released doves into the sky.

It is a great honor for me to visit this place and to join, in a sense, the pilgrims of millennia. At the last Cudi Symposium, I gave a lecture about the pilgrims of Noah—please feel free to watch it, if you are interested.¹⁴

Among Christians in Europe, Mount Cudi is not yet widely known, but awareness is steadily growing. Caused by my research, the Cudi Mountain has even been added as an alternative to Mount Ararat (Ağrı Dağı) in the Bible translation of the Catholic Church.



14 Roller: Presentation

Sources:

- Ibrahim Baz: "Cudi Dag'nda Kadim Bir Mesken: Sah Köyü"; in: "Hz. Nuh ve Cudi Dag Sempozyum Bildirileri", 2014, Sirnak
- Die Bibel: 2. Könige 19,35–36; Sacharja 12,2+3; Lukas 19,41-42; Matthäus 5,9
- Universität Bonn: "Religion und Gewalt: die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer (1099)", <https://www.igw.uni-bonn.de/medien/medienordner-abtl-geschichtsdi-daktik/qvid/mittelalter/unterrichtsentwuerfe/jerusalem-1099.pdf>
- Bill Crouse: "Sennacherib's Fifth Campaign To The Cizre Plain"; in: "Nuh Tufani va Cudi Dag Sempozyum Bildirileri", 2021, Sirnak
- Bill Crouse: "Geographical and historical concerns in Genesis 8:4–part 2"; in: *Journal of Creation* 39(1) 2025
- Francesco Gabrieli: "Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht", 1976, München
- Paolo Matthiae: "Ninive – Glanzvolle Hauptstadt Asyriens", 1999, München;
- Simon Sebag Montefiore: "Jerusalem – die Biografie", 2024, Stuttgart
- Timo Roller: "Das Rätsel der Arche Noah", 2014, Witten
- Timo Roller: "Gottes Axt und Noahs Planke", https://www.bibelabenteurer.de/html/121212_sanherib_de.html
- Timo Roller: "Bible Earth", 2007, Holzgerlingen
- Timo Roller: "Pilgrims to Noah"; in: "Nuh Tufani va Cudi Dag Sempozyum Bildirileri", 2021, Sirnak
- Timo Roller: "Presentation at the 2nd Noah Symposium", https://www.bibelabenteurer.de/html/210605_timo_roller_en.html
- Peter van der Veen: "Die biblische Geschichte des Sanherib: Nur eine Fiktion?", <https://scilogs.spektrum.de/archaeologische-spatenstiche/die-biblische-geschichte-des-sanherib-nur-eine-fiktion/>

مقتطفات من الجوانب الاقتصادية في كتاب الكامل في التاريخ لعز الدين ابن الأثير الجزري المتوفى سنة 630هـ

(¹) الدكتور أحمد محمد أمين حسن

أستاذ مساعد في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

dr.ahmadhasan2@gmail.com

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية، مالك الملك، يؤتي مُلْكَه من يشاء وينزعه ممن يشاء، يعزّ من يشاء ويذل من يشاء، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي الصادق الوعد سيد الأولين والآخرين، وإمام الأنبياء والمرسلين، وشفيعنا يوم الدين، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث من كونه يسلّط الضوء على كتاب الكامل في التاريخ للعلامة الشيخ الإمام المحدث عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الجزري الشيباني ابن الشيخ الأثير أبي الكرم- وذلك من خلال الوقوف على بعض الجوانب الاقتصادية التي ذكرها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ في معرض عرضه للحوادث التاريخية.

وبذلك يمكن التأصيل للاقتصاد الإسلامي بعرضه من مصادره الأصلية وينابيعه الصافية، حيث إنّ أحد أبرز المصادر التي يمكن اللجوء إليها في الكشف عن علم الاقتصاد الإسلامي، هو كتب التاريخ الإسلامي التي تعرض بعض الجوانب الاقتصادية طبقاً للواقع الذي عاشه المسلمون عبر العصور.

هدف البحث:

تتجلى الغاية من هذا البحث من خلال الأهداف الآتية:

1. تعريف موجز بحياة العلامة عز الدين ابن الأثير الجزري، وبالعصر الذي عاش فيه.
2. تعريف عام بكتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، وعرض منهجه العلمي في إعداد كتابه.
3. عرض بعض الجوانب الاقتصادية التي تطرق إليها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ في معرض عرضه للحوادث التاريخية، وذلك بنقلها كما عبّر هو عنها، وتوثيقها.
4. شرح الجوانب الاقتصادية التي عرضها ابن الأثير، والقيام بتحليلها، والتأصيل لها.

١ أستاذ مساعد في قسم الفقه الإسلامي وأصوله في كلية الشريعة بجامعة دمشق-سورية. ورئيس قسم الاقتصاد الإسلامي في كلية الشريعة بجامعة دمشق- سورية.

عضو هيئة التدريس ومحاضر في عدة جامعات في سورية، ورئيس هيئة الرقابة الشرعية في بنك البركة سورية.

٥. استنباط بعض مسائل الاقتصاد الإسلامي من مصادره الأصلية، ومنها كتب التاريخ الإسلامي التي تسرد الوقائع سرداً.

منهج البحث:

اتبعت في بحثي هذا المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال استقراء بعض الجوانب الاقتصادية التي ذكرها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ، ثم القيام بتحليلها للوصول إلى تأصيل الاقتصاد الإسلامي من جذوره الأصلية وينابيعه الصافية.

واعتمدت على بعض مصادر الاقتصاد الإسلامي القديمة من أجل توضيح بعض المصطلحات الاقتصادية في الاقتصاد الإسلامي كالأحكام السلطانية للمواردي، والأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى الفراء، وكتاب الأموال لأبي عبيد.

صعوبة البحث:

تكمن صعوبة البحث في عدم وجود كتاب مستقل لابن الأثير يعرض فيه الجوانب الاقتصادية، كما أنه لم يعنون في كتاب الكامل في التاريخ للمسائل الاقتصادية، مما يحتم على الباحث قراءة كتابه الكامل قراءة متأنية للوقوف عند الظواهر الاقتصادية التي ذكرها في سياق عرضه التاريخي للوقائع والأحداث، ثم القيام بشرحها وتحليلها وتأصيلها.

إنك تغوص بحراً متلاطملاً لا شاطئ له، لعلك تجد درّة اقتصادية نثرها تحت عنوان تاريخي مضمونه حوادث كذا، مما يضطر الباحث إلى قراءة كتاب الكامل قراءة متأنية، وهذا يحتاج إلى وقت، وصفاء ذهن، وانقطاع عن المشاغل.

خطة البحث: قسمت بحثي هذا إلى مقدمة وثلاثة مباحث.

تناولت في المقدمة أهمية البحث، وهدفه، ومنهجه، وصعوبته، ثم عرضت مضمون البحث ضمن المباحث الآتية:

– المبحث الأول: تعريف موجز بحياة العلامة عز الدين ابن الأثير، وبعبصره الذي عاش فيه.

– المبحث الثاني: تعريف عام بكتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، وبيان منهجه في عرض كتابه.

– المبحث الثالث: بعض الجوانب الاقتصادية التي ذكرها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ.

– المبحث الأول: تعريف موجز بحياة العلامة عز الدين ابن الأثير، وبعبصره الذي عاش فيه.

هو عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الجزري الشيباني، ابن الشيخ الأثير أبي الكرم^(٢).

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء معروفاً بعز الدين ابن الأثير: بأنه الشيخ الإمام العلامة المحدث النسابة.

وقال عنه أيضاً: كان إماماً، علامة، أخبارياً، أديباً، متفنناً، رئيساً، محتشماً، كان منزله مأوى لطلبة العلم، ولقد أقبل في آخر عمره على الحديث إقبالاً تاماً، وسمع العالي والنازل⁽³⁾. كانت ولادته في 4 جمادى الأولى سنة 555هـ، ووفاته سنة 630 هـ/1232م، فقد عاش العلامة ابن الأثير الجزري خمسة وسبعين عاماً بعد رحلة طويلة من العلم والتحقيق والبذل والعطاء.

وقال عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان: ((عز الدين ابن الأثير الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري، الملقب عز الدين، ولد بالجزيرة ونشأ بها، ثم سار إلى الموصل مع والده وأخويه، وسكن الموصل وسمع بها من أبي الفضل عبد الله أحمد الخطيب الطوسي ومن فيه طبقتة، وقدم بغداد مراراً حاجاً ورسولاً من صاحب الموصل وسمع بها من الشيوخين أبي القاسم يعيش بن صدقة الفقيه الشافعي وأبي أحمد عبد الوهاب بن علي الصوفي وغيرهما، ثم رحل إلى الشام والقدس وسمع هناك من جماعة، ثم عاد إلى الموصل ولزم بيته منقطعاً إلى التوفر على النظر في العلم والتصنيف، وكان بيته مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين عليها.

وكان إماماً في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلق به، وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة، وخبيراً بأنساب العرب وأخبارهم وأيامهم ووقائعهم، صنف في التاريخ كتاباً كبيراً سماه « الكامل » ابتداءً فيه من أول الزمان إلى آخر سنة ثمان وعشرين وستمائة وهو من خيار التواريخ، واختصر كتاب « الأنساب » لأبي سعد عبد الكريم بن السمعاني، واستدرك عليه فيه مواضع ونبه على أغلاط وزاد أشياء أهملها، وهو كتاب مفيد جداً، وأكثر ما يوجد اليوم بأيدي الناس هذا المختصر، وهو في ثلاث مجلدات، والأصل في ثمان وهو عزيز الوجود ولم أره سوى مرة واحدة بمدينة حلب، ولم يصل إلى الديار المصرية سوى المختصر المذكور. وله كتاب « أخبار الصحابة »، رضوان الله عليهم، في ست مجلدات كبار.

ولما وصلت إلى حلب في أواخر سنة ست وعشرين وستمائة كان عز الدين المذكور مقيماً بها في صورة الضيف عند الطواشي شهاب الدين طغرل الخادم أتابك الملك العزيز ابن الملك الظاهر صاحب حلب، وكان الطواشي كثير الإقبال عليه حسن الاعتقاد فيه مكرماً له، فاجتمعت به فوجدته رجلاً مكماً في الفضائل وكرم الأخلاق وكثرة التواضع، فلازمت التردد إليه، وكان بينه وبين الوالد، رحمه الله تعالى، مؤانسة أكيدة، فكان بسببها يبالغ في الرعاية والإكرام. ثم إنه سافر إلى دمشق في أثناء سنة سبع وعشرين، ثم عاد إلى حلب في أثناء سنة ثمان وعشرين، فجزيت معه على عادة التردد والملازمة. وأقام قليلاً ثم توجه إلى الموصل. وكانت ولادته في رابع جمادى الأولى سنة خمس وخمسين وخمسمائة بجزيرة ابن عمر، وهم من أهلها. وتوفي في شعبان سنة ثلاثين وستمائة، رحمه الله تعالى، بالموصل⁽⁴⁾.

٣ سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٣٥٤/٢٢.

٤ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، (٣/٣٤٩).

نشأ العلامة عز الدين ابن الأثير في جزيرة ابن عمر سائلة الذكر، والتي تقع بمحافظة شرناق تركيا على خط الحدود مع سورية، كان العلامة عز الدين ابن الأثير صاحب همّة عالية في طلب العلم، وهو شافعي المذهب، درس الحديث والفقه والأصول والفرائض والمنطق والقراءات، وتعمق في الحديث والتاريخ حتى أصبح إماماً في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلق به، عارفاً بالرجال وأنسابهم ولا سيما الصحابة رضوان الله عليهم، حيث ألف كتاباً فيهم جعل عنوانه (أسد الغابة في معرفة الصحابة)،

وعزف عن المناصب الحكومية، وكان صاحب ثراء جعله يحيا حياة كريمة، وقد جعل من داره ملتقى للفضلاء والأدباء وطلبة العلم والزائرين.

وكان يكثر السفر والترحال لتحصيل العلوم المختلفة فرحل إلى الموصل وبغداد والحجاز ودمشق وحلب، وتعلّم من شيوخها وعلمائها واستمع إلى كبار فقهاء الشام واستمر فترة من الزمان في الشام ثم عاد إلى الموصل وظلّ مقيماً بها، وقد توفي هناك ودفن في الموصل. وقد برع في علوم الحديث والأنساب، فألف كتاباً في الأنساب جعل عنوانه (اللباب في تهذيب الأنساب). وكانت أسرته ثريّة محبّة للعلم.

لابن الأثير أخوين اشتهرا بلقب ابن الأثير أيضاً، أحدهما القاضي مجد الدين أبو السعادات، المتوفى سنة 606هـ/1210م، صاحب كتاب جامع الأصول في أحاديث الرسول، والآخر الوزير ضياء الدين أبو الفتح نصر الله، المتوفى سنة 637هـ/1239م، وكان مولعاً بالشعر والأدب وكان كاتباً للأمراء.

◆ شيوخه: سمع من الخطيب أبي الفضل الطوسي، ويحيى بن محمود الثقفي، ومسلم بن علي السّيجي.

وفي بغداد سمع من عبد المنعم بن كليب، ويعيش بن صدّقة، وعبد الوهاب بن سْكينة.

وفي دمشق سمع من أبي القاسم بن صَصْرَى، وزين الأمانة⁽⁵⁾.

◆ تلامذته: حدّث عنه ابن الدُّبْشِي، والقوصي، ومجد الدين ابن العديم⁽⁶⁾.

وجزيرة ابن عمر مدينة فوق الموصل، يحيط بها نهر دجلة، بناها رجل من أهل بَرْقَعِيد، يقال له عبد العزيز بن عمر أو الحسن بن عمر.

قال ابن خلكان في وصف جزيرة ابن عمر: ((والجزيرة المذكورة أكثر الناس يقولون: إنها جزيرة ابن عمر، ولا أدري من ابن عمر [وقيل إنها منسوبة إلى يوسف بن عمر الثقفي أمير العراقيين]، ثم إني ظفرت بالصواب في ذلك، وهو أن رجلاً من أهل برقعيد من أعمال الموصل بناها وهو عبد العزيز بن عمر فأضيفت إليه. ورأيت في بعض التواريخ أنها جزيرة ابني عمر أوسٍ وكاملٍ، ولا أدري أيضاً من هما، ثم رأيت في تاريخ ابن المستوفي في ترجمة أبي

٥ سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٣٥٤/٢٢.

٦ سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٣٥٥/٢٢.

السعادات المبارك بن محمد أخي أبي الحسن المذكور أنه من جزيرة أوس وكامل ابني عمر بن أوس التغلبي.))^(٧).

◆ وأما عصره، فقد عاصر ابن الأثير الخلافة العباسية في أواخر عهدها زمن الخليفة منصور المستنصر بالله، وعاصر فترة حكم القائد صلاح الدين الأيوبي قاهر الصليبيين المتوفي سنة 589هـ، الموافق 1193م، وتحرير بيت المقدس من الصليبيين، بالإضافة إلى الاجتياح المغولي لخوارزم والأحداث الدامية التي ضربت منطقة المشرق الإسلام المبحث الثاني: تعريف عام بكتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، وبيان منهجه في عرض كتابه.

يعدّ كتاب الكامل في التاريخ من الكتب الشاملة، فهو تاريخ عام يغطي فيه ابن الأثير أحداث العالم من عصور ما قبل التاريخ حتى سنة 628هـ، الموافق 1230م، تقريباً. يتميز كتابه بالتركيز على ذكر الأحداث السياسية والعسكرية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية من أنحاء المشرق والمغرب، بنحو متوازن ضمن سلسلة زمنية متتالية من خلال عرض أحداث سنة كذا وسنة كذا وفق التسلسل الزمني، ثم يقوم بتحليل الوقائع والأحداث في غالب الأحيان.

ويعد كتاب الكامل في التاريخ من أشهر كتب التاريخ الإسلامي، وأحسنها ترتيباً وتنسيقاً. طُبع كتاب الكامل مرات عديدة، أولها في ليدن في هولندا سنة 1850-1874 بعناية تورنبرج، في 12 مجلداً منها مجلدان للفهارس.

ثم طبع في مصر، في مطبعة بولاق في القاهرة سنة 1290هـ في 12 مجلداً. ثم صحح أصوله عبد الوهاب النجار، وطبعته إدارة الطباعة المنيرية في القاهرة، سنة 1357 هـ الموافق 1938م.

وطبعته دار الكتب العلمية في بيروت سنة 1986م، والطبعة التي اعتمدت عليها هي طبعة دار الكتب العلمية في بيروت، ورقم الطبعة الرابعة لسنة 1427هـ الموافق 2006م، بتحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، ومراجعة وتصحيح الدكتور محمد يوسف الدقاق في إحدى عشرة مجلداً، أحدها فهارس للكتاب.

ألف ابن الأثير كتابه الكامل في الموصل، ورتبه على السنين، وانتهى به إلى عام 628 هـ ثم أهمله في مسوداته، حتى أمره الملك الرحيم بتبويضه.

وهو كتاب موثوق في التاريخ لما توافر لابن الأثير من مادة تاريخية غزيرة استعان بها في مصنفاته بسبب صلته الوثيقة بحكام الموصل، وأسفاره العديدة في طلب العلم، وقيامه ببعض المهام السياسية الرسمية من قبل صاحب الموصل ومصاحبه صلاح الدين في غزواته، ومطالعه الكثيرة للكتب.

ويعد كتابه موسوعة في التاريخ، فهو أحد أبرز مؤرخي الحضارة الإسلامية.

وكان ابن الأثير حافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة خبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم، متعمقاً في دراسة التاريخ، فأدى ذلك إلى إسباغ شهرة كبيرة على مؤلفه لدى الكثير من المؤرخين والباحثين.

وتعد موسوعة الكامل في التاريخ العمدية في كتب التاريخ حيث تضمنت ما لم يجتمع في كتاب واحد، لأن المؤلف جمع التاريخ من بطون الكتب، ووفق في عرض الروايات، وعرض أخبار ملوك الشرق والغرب وما بينهما.

فذاق صيته وعلا نجمه وكان مصدراً مهماً للباحثين في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. وتعود أهمية كتابه بالإضافة إلى ما ذكر أنه استكمل ما توقف عنده تاريخ الطبري سنة 302هـ، وهي السنة التي انتهي بها كتابه، ولم يظهر بعد كتاب الطبري في التاريخ كتاب يغطي أخبار حقبة من الزمان امتدت لأكثر من ثلاثة قرون، وتضمن كتابه أخبار الحروب الصليبية، وأخبار الزحف التتري.

وبعد قراءة خطبة ابن الأثير في مقدمة كتابه الكامل، استطعت الوقوف عند الأسباب التي دفعته إلى كتابة كتابه الكامل، وقد رتبها وفق الآتي:

1. رغبته في قراءة كتب التاريخ قراءة معمقة.
2. الوقوف على المعارف والآداب والتجارب التي حوتها كتب التاريخ.
3. تبين كتب التاريخ في طريقة عرض الوقائع، فمنها ما يقف عند ظواهر الأمور دون حقائقها، ومنها ما هو مطوّل في عرض الوقائع التاريخية حيث يتم استقراء الطرق والروايات. ومنها ما هو مختصر اختصاراً مخلّ، فأراد الكتابة بطريقة تجمع عرض الوقائع والوقوف عند الحقائق دون تطويل ممل أو اختصار مخل.
4. النقص الواقع في كتب التاريخ، حيث ترك المؤلفون في التاريخ بعض الوقائع العظيمة، فأراد أن يتمّه.
5. الإسهاب الذي وقع فيه بعض كتب التاريخ في عرض صفائر الأمور التي الإعراض عنها أولى، فأراد إغفالها في عرضها لكتاب الكامل.
6. الكتابة في الأحداث التاريخية التي جدّت بعد زمان كتاب تاريخ الطبري، فأراد إضافة الوقائع الحادثة بعد ذلك إلى زمانه.
7. الكتب التاريخية التي كتبها أهل المشرق أخلّت بذكر أخبار أهل المغرب، والكتب التي كتبها أهل المغرب أخلّت بذكر أخبار أهل المشرق، فإذا أراد القارئ الإطلاع على أحوال أهل المشرق والمغرب، فلا بدّ له من قراءة مجلدات كثيرة وكتب متعددة، مع ما فيها من اختصار مخل، أو إسهاب ممل، فأراد ابن الأثير أن يكتب في أخبار أهل المشرق والمغرب.

• منهجه في التأليف:

نحا ابن الأثير منحنى المنهج الاستقرائي، حيث استقرأ أخبار ملوك الشرق والغرب وما بينهما، إلا أنه لم يكن استقراء تاماً، لكنه أحاط بما لم يحط به غيره من المؤرخين قبله، وفي ذلك يقول: ((ولا أقول أي أتيت على جميع الحوادث المتعلقة بالتاريخ، فإن من هو بالموصل لا

بدّ أن يشذ عنه ما هو بأقصى الشرق والغرب، لكّني أقول أني قد جمعت في كتابي هذا ما لم يجتمع في كتاب واحد، ومن تأمله علم صحة ذلك.))⁽⁸⁾.

• مصادره التي اعتمد عليها في تأليف كتابه الكامل في التاريخ:

1. التاريخ الكبير للإمام أبي جعفر الطبري، محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة 310هـ، 923م، وهذا الكتاب هو المعول عليه عند الكافة، وهو المرجع المعتمد عند اختلاف المؤرخين.

وكان منهج ابن الأثير في الاستفادة من التاريخ الكبير للطبري على النحو الآتي:

- a. استقراء التراجم التي ذكرها الطبري وعرضها كلها دون إخلال.
- b. الأخذ بأتم الروايات وأكملها، حيث إن الطبري يذكر في أكثر الحوادث روايات متعددة، وربما زاد الشيء اليسير في بعضها أو أنقصه، وبذلك فإن كل ما في تاريخ الطبري ذكره في كتابه الكامل دون نقص.

- c. الزيادة على كتاب الطبري في عرض الحوادث التاريخية التي لم يذكرها الطبري، أو التي جاءت بعد وفاة الطبري بحيث يستقرأ الحوادث التاريخية⁽⁹⁾.

2. مصادر تاريخية أخرى، لم يذكر اسم الكتب ولا اسم المؤلفين، لكنه بين أن تلك الكتب هي مشهورة، فطالعتها واستفاد منها، لكن اعتماده الأساسي كان على كتاب التاريخ الكبير للطبري، وبين ذلك بقوله: ((وإنما اعتمدت عليه من بين المؤرخين إذ هو الإمام المتقن حقاً، الجامع علماً وصحة، اعتقاداً، وصدقاً))⁽¹⁰⁾.

- ويقول في الكتب الأخرى التي رجع إليها: ((على أني لم أنقل إلا من التواريخ المذكورة والكتب المشهورة ممن يعلم بصدقهم فيما نقلوه وصحة ما دونوه، ولم أكن كالخابط في ظلماء الليالي ولا كمن يجمع الحصباء واللائي))⁽¹¹⁾.

وبين اختلاف منهجه في عرض الحوادث التاريخية عن منهج المؤرخين قبله، يقول: ((ورأيهم أيضاً يذكرون الحادثة الواحدة في سنين ويذكرون منها في كل شهر أشياء فتأتي الحادثة مقطعة لا يحصل منها على غرض ولا تفهم إلا بعد إمعان النظر، فجمعت أنا الحادثة في موضع واحد وذكرت كل شيء منها في أي شهر أو سنة كانت فأتت متناسقة متتابعة قد أخذ بعضها برقاب بعض.

وذكرت في كل سنة لكل حادثة كبيرة مشهورة ترجمة تخصها فأما الحوادث الصغار التي لا يحتمل منها كل شيء ترجمة فإنني أفردت لجميعها ترجمة واحدة في آخر كل سنة فأقول: ذكر عدة حوادث وإذا ذكرت بعض من نبغ وملك قطرا من البلاد ولم تطل أيامه فإني أذكر جميع حاله من أوله إلى آخره عند ابتداء أمره لأن إذا تفرق خبره لم يعرف للجمل به.

٨ (الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٦/١).

٩ (الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٧-٦/١).

١٠ (الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٧/١).

١١ (الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٧/١).

وذكرت في آخر كل سنة من توفي فيها من مشهوري العلماء والأعيان والفضلاء وضبطت الأسماء المشتبهة المؤتلفة في الخط المختلفة في اللفظ الواردة فيه بالحروف ضبطاً يزيل الإشكال ويغني عن الإقاط والأشكال^(١٢).

المبحث الثالث: بعض الجوانب الاقتصادية التي ذكرها العلامة ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ.

سأقوم في هذا المبحث بعرض بعض الجوانب الاقتصادية التي ذكرها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ من خلال وضع عنوان للمسألة الاقتصادية، ثم نقل كلام ابن الأثير كما ذكره في كتابه الكامل، ثم القيام بشرح هذه المسألة والتأصيل لها، من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: العدل مبدأ من مبادئ الاقتصاد الإسلامي:

العدل ضد الجور، ومعناه الإنصاف، وإعطاء كل ذي حق حقه سواء في الحقوق أو الواجبات، وهو التوسط بين الإفراط والتفريط.

والعدل أساس واستقرار المجتمعات، وبالعدل تصان الحقوق وتستقر الدول، ويشعر رعاياها بالأمن والأمان ويعم الرخاء، وبالظلم تزول الدول، وتستباح الأموال، ويعم الخراب. والعدل أهم مرتكزات الاقتصاد الإسلامي، وعليه تدار المعاملات المالية، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصر.

فحرم الإسلام الرشوة والغصب والسرقة، والغش والاحتكار وتلقي الركبان والنجش، وبيع الحاضر للبادي، وبالظلم يكون خراب البلاد.

وقد ألمح ابن الأثير في مقدمة كتابه الكامل في التاريخ على أهمية العدل في حدوث التنمية الاقتصادية والاستقرار الاجتماعي، وشناعة الظلم في الفساد الاقتصادي وتدمير المجتمعات، حيث قال في بيان أهمية فوائد كتابه التاريخ وتدوين سير الحكام: «ومنها أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهي إذا وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان، وأروها مدونة في الكتب يتناولها الناس فيرومها خلف عن سلف.

ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر، وقبيح الأحداث، وخراب البلاد، وهلاك العباد، وذهاب الأموال، وفساد الأحوال، استقبحوها، وأعرضوا عنها وطرحوها.

وإذا رؤوا سيرة الولاة العادلين وحسنها، وما يتبعها من الذكر الجميل بعد ذهابها، وأن بلادهم وممالكهم عمرت وأموالهم درت، استحسنا ذلك ورغبوا فيه، وثابروا عليه وتركوا ما ينافيه^(١٣).

والعدل واجب بمقتضى أمر الله سبحانه وتعالى حيث قال: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِي ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» النحل/90.

١٢ (الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٧/١).

١٣ (الكامل في التاريخ، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد ابن الأثير الجزري، تحقيق أبي الفداء عبد الله قاضي والدكتور محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٦م، ١٤٢٧هـ، ٩/١٠٠).

والعدل مطلوب في جميع نواحي الحياة، سواء في الحكم أو الإدارة أو القضاء أو الإدارة، وهو مطلوب في المعاولات المالية حيث إنها تقوم على أساس العدل، وتتجلى آثار العدالة في التوزيع، وأثار الإحسان في إعادة التوزيع⁽¹⁴⁾.

لقد كلفنا الباري سبحانه وتعالى بعمارة هذه الأرض، فقال: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].

وعمارتها تكون بالاستثمار والإنتاج وعدالة التوزيع. وسأذكر بعض المسائل الاقتصادية التي لها صلة بمبدأ العدل، والتي عرضها ابن الأثير في كتابه الكامل:

1- غلاء الأسعار، وإمكانية التسعير:

من خلال قراءة كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، وجدت أنه ذكر حالات متعددة من الغلاء وارتفاع الأسعار بسبب الحروب والكوارث الطبيعية، وسأقوم بنقل تلك الوقائع كما ذكرها، ثم أقوم باستخلاص قانون العرض والطلب وأثره في الأسعار، ثم أبين الحكم الشرعي للتسعير.

أما الوقائع فهي الآتي:

1. ذكر في حوادث سنة 18 هـ، حدوث مجاعة شديدة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب t عام الرمادة، فقال:

((ثم دخلت سنة ثمان عشرة: ذكر القحط وعام الرمادة، في سنة ثمان عشرة أصاب الناس مجاعة شديدة وجذب وقحط، وهو عام الرمادة، وكانت الريح تسفي ترابا كالرماد فسمي عام الرمادة، واشتد الجوع حتى جعلت الوحش تأوي إلى الإنس، وحتى جعل الرجل يذبح الشاة فيعافها من قبحها...))

وأقسم عمر أن لا يذوق سمنا ولا لبنا ولا لحما حتى يحيا الناس. فقدمت السوق عكة سمن ووطب من لبن، فاشتراها غلام لعمر بأربعين درهما ثم أتى عمر فقال: يا أمير المؤمنين قد أبر الله يمينك وعظم أجرك، قدم السوق وطب من لبن وعكة من سمن ابتعتما بأربعين درهما. فقال عمر: أغليت بهما فتصدق بهما فإني أكره أن أكل إسرافا. وقال: كيف يعنيني شأن الرعية إذا لم يصبني ما أصابهم!

وكتب عمر إلى أمراء الأمصار يستغيثهم لأهل المدينة ومن حولها ويستمدهم، فكان أول من قدم عليه أبو عبيدة بن الجراح بأربعة آلاف راحلة من طعام، فوله قسمتها فيمن حول المدينة، فقسمها وانصرف إلى عمله، وتتابع الناس واستغنى أهل الحجاز.

وأصلح عمرو بن العاص بحر القلزم، وأرسل فيه الطعام إلى المدينة، فصار الطعام بالمدينة كسعر مصر، ولم ير أهل المدينة بعد الرمادة مثلها حتى حبس عنهم البحر مع مقتل عثمان، فذلوا وتقاصروا، وكان الناس بذلك وعمر كالمحصور عن أهل الأمصار.

فقال أهل بيت من مزينة لصاحبهم، وهو بلال بن الحارث: قد هلكنا فاذبح لنا شاة. قال: ليس فيهن شيء. فلم يزالوا به حتى ذبح فسلب عن عظم أحمر، فنادى: يا محمداه! فأري في

المنام أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أتاه فقال: أبشر بالحيا، إيت عمر فأقرئه مني السلام، وقل له إني عهدتك وأنت وفي العهد شديد العقد، فالكيس الكيس يا عمر! فجاء حتى أتى باب عمر فقال لغلّامه: استأذن لرسول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأتى عمر فأخبره، ففزع وقال: رأيت به مسا؟ قال: لا، فأدخله، وأخبره الخبر، فخرج فنأدى في الناس وصعد المنبر فقال: نشدتكم الله الذي هداكم هل رأيتم مني شيئا تكرهون؟ قالوا: اللهم لا، ولم ذاك؟ فأخبرهم ففطنوا ولم يفتن عمر، فقالوا: إنما استبطأك في الاستسقاء فاستسقى بنا. فنأدى في الناس، وخرج معه العباس ماشيا، فخطب وأوجز وصلى ثم جثا لركبتيه وقال: اللهم عجزت عنا أنصارنا وعجز عنا حولنا وقوتنا وعجزت عنا أنفسنا، ولا حول ولا قوة إلا بك، اللهم فاسقنا وأحي العباد والبلاد! وأخذ بيد العباس بن عبد المطلب عم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإن دموع العباس لتتحدار على لحيته، فقال: اللهم إنا نتقرب إليك بعم نبيك - صلى الله عليه وسلم - وبقية آبائه وكبر رجاله، فإنك تقول وقولك الحق: {وأما الجدار فكان لغلّامين يتيمين في المدينة} [الكهف: 82] فحفظتهما بصلاح آبائهما، فاحفظ اللهم نبيك - صلى الله عليه وسلم - في عمه، فقد دلونا به إليك مستشفعين مستغفرين. ثم أقبل على الناس فقال: {استغفروا ربكم إنه كان غفارا} [نوح: 10].

وكان العباس قد طال عمره، وعيناه تذرفان ولحيته تجول على صدره وهو يقول: اللهم أنت الراعي فلا تهمل الضالة، ولا تدع الكسير بدار مضیعة، فقد صرخ الصغير ورق الكبير وارتفعت الشكوى، وأنت تعلم السر وأخفى، اللهم فأغنهم بغناك قبل أن يقتطوا فيهلكوا، فإنه لا ييأس إلا القوم الكافرون. فنشأت طرية من سحاب، فقال الناس: ترون ترون! ثم التأمت ومشت فيها ريح ثم هدأت ودرت، فوالله ما تروحوا حتى اعتنقوا الجدار وقلصوا المآزر، فطفق الناس بالعباس يمسحون أركانهم ويقولون: هنيئا لك ساقى الحرمين! ((¹⁵).

2. وقال في حوادث سنة 73هـ، قتل عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما: ((ولم يزل القتال بينهم دائما، فغلت الأسعار عند ابن الزبير، وأصاب الناس مجاعة شديدة حتى ذبح فرسه، وقسم لحمها في أصحابه، وبيعت الدجاجة بعشرة دراهم، والمد الذرة بعشرين درهما، وإن بيوت ابن الزبير لمملوءة قمحا وشعيرا وذرة وتمرا، وكان أهل الشام ينتظرون فناء ما عنده، وكان يحفظ ذلك ولا ينفق منه إلا ما يمسك الرمي، ويقول: أنفُس أصحابي قوية ما لم يفن)) (¹⁶).

3. وقال في حوادث سنة 329هـ: ((في هذه السنة كان بالعراق غلاء شديد، فاستسقى الناس في ربيع الأول، فسقوا مطرا قليلا لم يجرمه ميزاب، ثم اشتد الغلاء والوباء، وكثر الموت حتى كان يدفن الجماعة في القبر الواحد ولا يغسلون، ولا يصلى عليهم، ورخص العقار ببغداد الأثاث حتى بيع ما ثمنه دينار بدرهم، وانقضى تشرين الأول

١٥ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٣٩٦/٢ وما بعدها.

١٦ (الكامل في التاريخ، ١٢٣/٤.

وتشرين الثاني، والكانونان، وشباط، ولم يجر مطر غير المطرة التي عند الاستسقاء، ثم جاء المطر في آذار ونيسان.^(١٧)

4. وذكر في حوادث 574هـ: ((في هذه السنة انقطعت الأمطار بالكلية في سائر البلاد الشامية والجزيرة والبلاد العراقية، والديار بكريّة، والموصل وبلاد الجبل، وخلاط، وغير ذلك، واشتد الغلاء، وكان عاما في سائر البلاد، فبيعت غرارة الحنطة بدمشق وهي اثنا عشر مكوكا بالموصلي، بعشرين دينارا صورية عتقا، وكان الشعير بالموصل كل ثلاثة مكاكي بدينار أميري، وفي سائر البلاد ما يناسب ذلك.

واستسقى الناس في أقطار الأرض، فلم يسقوا، وتعذرت الأقوات وأكلت الناس الميتة وما ناسها، ودام كذلك إلى آخر سنة خمس وسبعين [وخمسائة]، ثم تبعه بعد ذلك وباء شديد عام أيضا، كثر فيه الموت، وكان مرض الناس شيئا واحدا، وهو السرسام، وكان الناس لا يلحقون يدفنون الموتى، إلا أن بعض البلاد كان أشد من البعض.

ثم إن الله تعالى رحم العباد والبلاد والدواب وأرسل الأمطار، وأرخص الأسعار. ومن عجيب ما رأيت أنني قصدت رجلا من العلماء الصالحين بالجزيرة لأسمع عليه شيئا من حديث النبي - عليه السلام - في شهر رمضان سنة خمس وسبعين [وخمسائة]، والناس في أشد ما كانوا غلاء وقنوطا من الأمطار، وقد توسط الربيع ولم تجئ قطرة واحدة من المطر، فبينما أنا جالس ومعى جماعة ننتظر الشيخ، إذ أقبل إنسان تركماني قد أثر عليه الجوع، وكأنه قد أخرج من قبر، فبكى وشكا الجوع، فأرسلت من يشتري له خبزا، فتأخر إحضاره لعدمه، وهو يبكي ويتمرغ على الأرض ويشكو الجوع، فلم يبق فينا إلا من بكى رحمة له وللناس، ففي الحال تغيّمت السماء وجاءت نقط من المطر متفرقة، فضج الناس واستغاثوا، ثم جاء الخبز، فأكل التركماني بعضه، وأخذ الباقي ومشى واشتد المطر ودام المطر من تلك الساعة.^(١٨)

5. وذكر في حوادث سنة 622هـ: ((في هذه السنة ليلة الأحد العشرين من صفر، زلزلت الأرض بالموصل، وديار الجزيرة والعراق، وغيرها زلزلة متوسطة.

وفيهما اشتد الغلاء بالموصل، وديار الجزيرة جميعها، فأكل الناس الميتة، والكلاب والسنانير بعد أن كانت كثيرة. ولقد دخلت يوما إلى داري، فرأيت الجوّاري يقطعن اللحم ليطبخنه، فرأيت سنانير استكثرتها فعددها، فكانت اثني عشر سنورا، ورأيت اللحم في هذا الغلاء في الدار وليس عنده من يحفظه من السنانير لعدمها، وليس بين المرتين كثير. وغلا مع الطعام كل شيء فبيع رطل الشيرج بغيراطين بعد أن كان بنصف قيراط قبل الغلاء، وأما قبل ذلك فكان كل ستين رطلا بدينار. ومن العجب أن السلق والجزر والشلجم بيع كل خمس أرطال بدرهم، وبيع البنفسج كل ستة أرطال بدرهم، وبيع في بعض الأوقات كل سبعة أرطال بدرهم، وهذا ما لم يسمع بمثله. فإن الدنيا ما زالت قديما وحديثا، إذا غلت الأسعار، متى جاء المطر رخصت، إلا هذه السنة، فإن الأمطار ما زالت متتابعة من أول الشتاء إلى آخر

١٧ الكامل في التاريخ، ١٥٨/٧.

١٨ الكامل في التاريخ، ٩٢/١٠.

الربيع، وكلما جاء المطر غلت الأسعار، وهذا ما لم يسمع بمثله، فبلغت الحنطة مكوكا وثلاثا بدينار وقيراط، يكون وزنه خمسة وأربعين رطلا دقيقا بالبغدادي، وكان الملح مكوك بدرهم، فصار المكوك بعشرة دراهم، وكان الأرز مكوك باثني عشر درهما، فصار المكوك بخمسين درهما، وكان التمر كل أربعة أرتال وخمسة أرتال بقيراط، فصار كل رطلين بقيراط. ومن عجيب ما يحكى أن السكر النادر الأسمر كان كل رطل بدرهم وربيع، وكان السكر الأبلوج المصري النقي كل رطل بدرهمين، فصار السكر الأسمر كل رطل بثلاثة دراهم ونصف، والسكر الأبلوج كل رطل بثلاثة دراهم وربيع، وسببه أن الأمراض لما كثرت واشتد الوباء، قالت النساء: هذه الأمراض باردة، والسكر الأسمر حار فينفع منها، والأبلوج بارد يقويها، وتبعهن الأطباء استمالة لقلوبهن ولجهلهم، فغلا الأسمر بهذا السبب، وهذا من الجهل المفرط.

وما زالت الأشياء هكذا إلى أول الصيف، واشتد الوباء، وكثر الموت والمرض في الناس، فكان يحمل على النعش الواحد عدة من الموتى، فممن مات فيه شيخنا عبد المحسن بن عبد الله الخطيب الطوسي، خطيب الموصل، وكان من صالحى المسلمين، وعمره ثلاث وثمانون سنة وشهورا⁽¹⁹⁾.

6. وقال في حوادث سنة 624هـ: ((في هذه السنة دام الغلاء في ديار الجزيرة، ودامت الأسعار تزيد قليلا وتنقص قليلا، وانقطع المطر جميع شباط وعشرة أيام من آذار، فازداد الغلاء، فبلغت الحنطة كل مكوكين بدينار وقيراطين بالموصل، والشعير كل ثلاثة مكايك بالموصلي بدينار وقيراطين أيضا، وكل شيء بهذه السنة في الغلاء. وفيها في الربيع، قل لحم الغنم بالموصل، وغلا سعره، حتى بيع كل رطل لحم بالبغدادي بحبتين بالصنجة، وربما زاد في بعض الأيام على هذا الثمن.

وحكى لي من يتولى بيع الغنم بالموصل أنهم باعوا يوما خروفا واحدا لا غير، وفي بعضها خمسة رؤس، وفي بعضها ستة، وأقل وأكثر، وهذا ما لم يسمع بمثله، ولا رأيته في جميع أعمارنا، ولا حكي لنا مثله؛ لأن الربيع مظنة رخص اللحم بها؛ لأن التركمان والأكراد والكيلكان ينتقلون من الأمكنة التي شتوا بها إلى الزوزان فيبيعون الغنم رخيصا. وكان اللحم كل سنة في هذا الفصل كل ستة أرتال وسبعة بقيراط، صار هذه السنة الرطل بحبتين.

وفيها عاشر آذار، وهو العشرون من ربيع الأول، سقط الثلج بالموصل مرتين، وهذا غريب جدا لم يسمع بمثله، فأهلك الأزهار التي خرجت كزهر اللوز، والمشمش، والإجاص، والسفرجل وغيرها، ووصلت الأخبار من العراق جميعه مثل ذلك، فهلكت به أزهارها والثمار، وهذا أعجب من حال ديار الجزيرة والشام، فإنه أشد حرا من جميعها⁽²⁰⁾.

7. وقال في حوادث سنة 628هـ: ((في هذه السنة قلت الأمطار بديار الجزيرة والشام، ولا سيما حلب وأعمالها فإنها كانت قليلة بالمرة، وغلت الأسعار بالبلاد، وكان أشدها غلاء

١٩ الكامل في التاريخ، ٤٥٧/١٠ - ٤٥٨.

٢٠ الكامل في التاريخ، ٤٧٤/١٠ - ٤٧٥.

حلب، إلا أنه لم يكن بالشديد مثل ما تقدم في السنين الماضية، فأخرج أتاك شهاب الدين، وهو والي الأمر بحلب، والمرجع إلى أمره ونهيه، وهو المدبر لدولة سلطانها الملك العزيز ابن الملك الظاهر، والمربي له، من المال والغلات كثيرا، وتصدق صدقات دارة، وساس البلاد سياسة حسنة بحيث لم يظهر للغلاء أثر، فجزاه الله خيرا.))⁽²¹⁾.

8. وقال في حوادث سنة 628هـ: ((في هذه السنة قلت الأمطار بديار الجزيرة والشام، ولا سيما حلب وأعمالها فإنها كانت قليلة بالمرّة، وغلت الأسعار بالبلاد، وكان أشدها غلاء حلب، إلا أنه لم يكن بالشديد مثل ما تقدم في السنين الماضية، فأخرج أتاك شهاب الدين، وهو والي الأمر بحلب، والمرجع إلى أمره ونهيه، وهو المدبر لدولة سلطانها الملك العزيز ابن الملك الظاهر، والمربي له، من المال والغلات كثيرا، وتصدق صدقات دارة، وساس البلاد سياسة حسنة بحيث لم يظهر للغلاء أثر، فجزاه الله خيرا.))⁽²²⁾.

9. وذكر في حوادث سنة 329هـ: ((في هذه السنة كان بالعراق غلاء شديد، فاستسقى الناس في ربيع الأول، فسقوا مطرا قليلا لم يجر منه ميزاب، ثم اشتد الغلاء والوباء، وكثر الموت حتى كان يدفن الجماعة في القبر الواحد ولا يغسلون، ولا يصلى عليهم، ورخص العقار ببغداد الأثاث حتى بيع ما ثمنه دينار بدرهم، وانقضى تشرين الأول وتشرين الثاني، والكانونان، وشباط، ولم يحى مطر غير المطرة التي عند الاستسقاء، ثم جاء المطر في آذار ونيسان.))⁽²³⁾.

10. وذكر في حوادث سنة 334هـ: ((وفيها اشتد الغلاء ببغداد حتى أكل الناس الميتة، والكلاب، والسنانير، وأخذ بعضهم ومعه صبي قد شواه ليأكله، وأكل الناس خروب الشوك (فأكثرها منه)، وكانوا يسلقون حبه ويأكلونه، فلحق الناس أمراض وأورام في أحشائهم، وكثر فيهم الموت، حتى عجز الناس عن دفن الموتى، فكانت الكلاب تأكل لحومهم، وانحدر كثير من أهل بغداد إلى البصرة، فمات أكثرهم في الطريق، ومن وصل منهم، مات بعد مديدة يسيرة، وبيعت الدور والعقار بالخبز، فلما دخلت الغلات انحل السعر.))⁽²⁴⁾.

11. وذكر في حوادث سنة 358هـ: ((وفيها اشتد الغلاء بالعراق، واضطرب الناس، فسعر السلطان الطعام، فاشتد البلاء، فدعته الضرورة إلى إزالة التسعير، فسهل الأمر، وخرج الناس من العراق إلى الموصل والشام وخراسان من الغلاء.))⁽²⁵⁾.

من خلال استقراء الوقائع التي ذكرها ابن الأثير في غلاء الأسعار نجد أن غلاء الأسعار كان بسبب قلة عرض السلع مع شدة الطلب عليها، وهذا أمر معهود في علم الاقتصاد حيث تتشكل الأسعار من خلال تفاعل قوى العرض والطلب، فعند قلة العرض مع شدة الطلب يحدث الغلاء، وعند كثرة عرض السلع فإن الأسعار تنخفض.

٢١ الكامل في التاريخ، ١٠/٤٩٦-٤٩٧.

٢٢ الكامل في التاريخ، ١٠/٤٥٣.

٢٣ الكامل في التاريخ، ٧/١٥٨.

٢٤ الكامل في التاريخ، ٧/٢١٧.

٢٥ الكامل في التاريخ، ٧/٣١٦.

وقد كشف ابن الأثير بنحو صريح عن قانون العرض والطلب وأثره في تشكّل الأسعار عندما ذكر المجاعة التي حدثت عام الرمادة سنة 18هـ في خلافة عمر بن الخطاب t حيث ارتفعت الأسعار ارتفاعاً فاحشاً بسبب قلّة عرض السلع، ولما طلب عمر بن الخطاب من أمراء الأمصار في البلاد الأخرى أن يرسلوا بالطعام والسلع إلى المدينة المنورة، وبعد وصول تلك السلع كثر عرضها، فانخفضت الأسعار وعاد السعر إلى سابق عهده، وفي ذلك يقول ابن الأثير: ((فصار الطعام بالمدينة كسعر مصر))⁽²⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الفقهاء اتفقوا على عدم جواز التسعير عندما يكون غلاء الأسعار ناتجاً عن ظرف طبيعي بسبب قلّة عرض السلع مع شدة الطلب عليها.

وقد امتنع النبي ﷺ عن التسعير لما عرض عليه واعتبره ظلماً، لأن غلاء الأسعار كان بسبب قلّة العرض، ولم يكن بسبب افتعاله من قبل الباعة، فقد روي عن أنس t أنه قال: « غلا السعْرُ على عهدِ رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقالوا : يا رسولَ اللهِ ، سَعَرْنَا ، قَالَ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ ، الْقَابِضُ ، الْبَاسِطُ ، الرَّزَّاقُ ، وَإِنِّي لأرجو أن ألقى رَبِّي وليسَ أحدٌ منكم يطلبُني بمظْلِمَةٍ في دِمٍّ ولا مالٍ »⁽²⁷⁾.

قال ابن الأثير مجد الدين المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري في كتابه النهاية في غريب الحديث والأثر في بيان معنى قول النبي ﷺ «إن الله هو المسعّر،» أي إنه هو الذي يُرخّص الأشياء ويُغليها»⁽²⁸⁾.

قال أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: «والرخص والغلاء بيد الله تعالى، لا يقومان على أمر واحد»⁽²⁹⁾.

وقد ذكر المحققون من الفقهاء جواز التسعير عندما يكون ارتفاع الأسعار بسبب اتفاق التجار فيما بينهم على رفع الأسعار زيادة عن السعر الطبيعي للسلع في السوق وفق قانون العرض والطلب، لأن الباعة هنا يظلمون المستهلكين برفع الأسعار أكثر من السعر العادل (سعر السوق الطبيعي)، ويستنبط هذا الجواز من علّة امتناع النبي ﷺ عن التسعير حيث كان ظلماً للباعة إن هو سعّر وخفض الأسعار، لأن ارتفاع الأسعار لم يكن بسبب الباعة بل بسبب قلّة عرض السلع، فإن كان غلاء الأسعار بسبب تلاعب الباعة بالأسعار ورفعها أكثر من سعر السوق الطبيعي فإن الشريعة تعدّ ذلك ظلماً واقعاً على عامة الناس، ومهمة الحاكم رفع الظلم الحاصل، ويكون رفع الظلم بتسعير السلع وفق السعر العادل الناجم عن تفاعل قوى العرض والطلب، فيكون التسعير عندها واجباً.

(2) الضرائب:

هي المبالغ التي تفرضها الدولة على رعاياها، وكانت تسمى المكوس، جمع مُكس، والمكس: الضريبة التي يأخذها الماكس وهو العشار.

٢٦ الكامل في التاريخ، ٣٩٧/٢.

٢٧ أخرجه أبو داود (٣٤٥١)، والترمذي (١٣١٤) واللفظ له، وابن ماجه (٢٢٠٠)، وأحمد (١٤٠٥٧).

٢٨ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ٣٦٨/٢.

٢٩ بدائع الصنائع، الكاساني، ١٧٥/٤.

وقد أورد ابن الأثير حالات من رفع المكس (الضرائب) من قبل بعض الحكام، حيث كانت مفروضة من قبل حكام سابقين، فاعتبروها من الظلم الذي قام به الحكام الظلمة، وأن العادلين من الحكام ألغوا المكس.

قال في حوادث سنة 599هـ: ((وأما سيرة غياث الدين [أي ملك الغور] وأخلاقه؛ فإنه كان مظفراً منصوراً في حروبه، لم تنهزم له راية قط، وكان قليل المباشرة للحروب. وإنما كان له دهاء ومكر، وكان جواداً، حسن الاعتقاد، كثير الصدقات والوقوف بخراسان. بنى المساجد والمدارس بخراسان لأصحاب الشافعي، وبنى الخانكاهات في الطرق. وأسقط المكوس، ولم يتعرض إلى مال أحد من الناس، ومن مات [ولا وارث له تصدق بما يخلفه، ومن كان من بلد معروف ومات] ببلده يسلم ماله إلى أهل بلده من التجار، فإن لم يجد أحداً يسلمه إلى القاضي، ويختم عليه إلى أن يصل من يأخذه بمقتضى الشرع.))⁽³⁰⁾.

وقال في حوادث سنة 569هـ: ((وأما عدله [أي نور الدين محمود بن زنكي]، فإنه لم يترك في بلاده، على سعتها، مكساً ولا عشراً))⁽³¹⁾.

والأصل في الضرائب الحرمة لعصمة أموال الناس، لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً) سورة النساء، (29).

ومعنى أكل المال بالباطل أكله بدون وجه حق، وبدون سبب شرعي.

وعن عقبة بن عامر t أن النبي ﷺ قال: ((لا يدخل الجنة صاحب مكس))⁽³²⁾.

وإن كانت موارد الدولة لا تكفيها لسد نفقاتها، فيمكنها فرض الضرائب بقدر الحاجة، وهي حالة استثنائية خلاف الأصل، لحديث عن فاطمة بنت قيس قالت: سألت، أو سئل النبي ﷺ عن الزكاة فقال: (إن في المال لحقاً سوى الزكاة)⁽³³⁾.

وذكر في إرواء الغليل أثراً موقوفاً عن عبد الله بن عمر t: (في مالك حق سوى الزكاة)⁽³⁴⁾.

المطلب الثاني: موارد الدولة:

موارد الدولة تمثل بيت المال، وهو بيت مال المصالح سواء أكانت هذه الأموال من المنقولات أم من العقارات، وهو شخصية اعتبارية مستقلة عن موارد الزكاة⁽³⁵⁾، ولا يعني بيت المال أنه مكان توضع فيه الأموال، بل هو أمر معنوي (شخصية اعتبارية).

وقد عبر عنه الماوردي بقوله: ((بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان))⁽³⁶⁾.

وموارد بيت مال المصالح هي الفيء، والخراج، وخمس الغنيمة وبديل في فداء الأسرى، والجزية والمال الذي يتركه الميت ولم يكن له مستحق بإرث أو وصية.

٣٠ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢٨٨/١٠.

٣١ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٥٧/١٠.

٣٢ رواه أبو داود وهو حديث صحيح.

٣٣ الجامع الصغير، ٢٣٢٧، إسناده ضعيف.

٣٤ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، ٣٨٠/٣، إسناده صحيح.

٣٥ أصول الاقتصاد الإسلامي، درفيق المصري، ٦٣.

٣٦ الأحكام السلطانية، الماوردي، ٢١٣.

وسأذكر هنا كلام العلامة ابن الأثير في ذلك، فقد ذكر ابن الأثير أول خمس في الإسلام، وهو من الغنيمة التي غنمها الصحابي الجليل عبد الله بن جحش^{٢٧}، عندما بعثه النبي ﷺ في سرية أرسلها إلى قريش في موضع بين مكة والطائف.

ويقول في ذلك ابن الأثير: ((ذكر سرية عبد الله بن جحش: أمر رسول الله ﷺ أبا عبيدة بن الجراح أن يتجهز للغزو، فتجهز، فلما أراد المسير بكى صباة إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فبعث مكانه عبد الله بن جحش في جمادى الآخرة، معه ثمانية رهط من المهاجرين، وقيل اثنا عشر رجلاً، وكتب له كتاباً، وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه فيمضي لما أمره به، ولا يكره أحداً من أصحابه، ففعل ذلك، ثم قرأ الكتاب وفيه يأمره بنزول نخلة بين مكة والطائف فيرصد قريشاً ويعلم أخبارهم، فأعلم أصحابه، فساروا معه.

وأضل سعد بن أبي وقاص وعتبة بن غزوان بعيراً لهما يعتقبانه، فتخلفا في طلبه، ومضى عبد الله ونزل بنخلة، فمرت غير لقريش تحمل زيباً وغيره فيها عمرو بن الحضرمي، وعثمان بن عبد الله بن المغيرة، وأخوه نوفل، والحكم بن كيسان، فأشرف لهم عكاشة بن محصن، وقد حلق رأسه. فلما رأوه قالوا: عمار لا بأس عليكم منهم، وذلك آخر يوم من رجب، فرمى واقد بن عبد الله التيمي عمرو بن الحضرمي بسهم فقتله، واستأسر عثمان والحكم، وهرب نوفل، وغنم المسلمون ما معهم، فقال عبد الله بن جحش: إن لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - خمس ما غنمتم، وذلك قبل أن يفرض الخمس، وكانت أول غنيمة غنمها المسلمون، وأول خمس في الإسلام. وأقبل عبد الله بن جحش وأصحابه بالخير والأسرى إلى المدينة))⁽³⁷⁾.

وذكر الغنائم في غزوة بني قينقاع، فقال: ((وغنم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والمسلمون ما كان لهم من مال، ولم يكن لهم أرضون إنما كانوا صاغة، وكان الذي أخرجهم عبادة بن الصامت الأنصاري، فبلغ بهم ذباب، ثم ساروا إلى أذرعات من أرض الشام، فلم يلبثوا إلا قليلاً حتى هلكوا. وكان قد استخلف على المدينة أبا لبابة، وكان لواء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مع حمزة، وقسم الغنيمة بين أصحابه وخمسها، وكان أول خمس أخذه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -))⁽³⁸⁾.

وذكر ابن الأثير فداء الأسرى في غزوة بدر الكبرى في السنة الثانية من الهجرة في السابع عشر من رمضان، وكانت يوم الجمعة، حيث ورد إلى بيت مال المسلمين أموال نتيجة فداء الأسرى أنفسهم، قال ابن الأثير: ((ثم إن قريشاً أرسلت في فداء الأسارى، فأول من فدى أبو وداعة السهمي، فداها ابنه المطلب، وفدى العباس نفسه وعقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحارث بن عبد المطلب وحليفه عتبة بن عمرو بن جحدم، أمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بذلك فقال: لا مال لي. فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «أين المال الذي وضعت عند أم الفضل وقلت لها: إن أصبت فللفضل كذا، ولعبد الله كذا؟ قال: والذي

٣٧ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ١٢/٢.

٣٨ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢٩/٢.

بعثك بالحق ما علم به أحد غيري وغيرها، وإني لأعلم أنك رسول الله! وفدى نفسه وابني أخويه وحليفه، وكان قد أخذ مع العباس عشرون أوقية من ذهب، فقال: احسبها في فدائي. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم: لا، ذاك شيء أعطناه الله - عز وجل -»⁽³⁹⁾.

وقال: («وكان في الأسارى أبو العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد شمس زوج زينب بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان من أكثر رجال مكة مالا وأمانة وتجارة، وكانت أمه هالة بنت خويلد أخت خديجة زوجة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسألته أن يزوجه زينب، ففعل قبل أن يوحى إليه، فلما أوحى إليه آمنت به زينب، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مغلوبا بمكة لم يقدر أن يفرق بينهما، فلما خرجت قريش إلى بدر خرج معهم فأسر، فلما بعثت قريش في فداء الأسارى بعثت زينب في فداء أبي العاص زوجها بقلادة لها كانت خديجة أدخلتها معها، فلما رآها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رق لها رقة شديدة وقال: إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها الذي لها، فافعلوا. فأطلقوا لها أسيرها، وردوا القلادة»⁽⁴⁰⁾).

وقال: (وقدم مكرز بن حفص بن الأخيف في فداء سهيل بن عمرو، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يشاور أبا بكر وعمر وعليا في الأسارى، فأشار أبو بكر بالفداء، وأشار عمر بالقتل، فمال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى القتل، فأنزل الله تعالى: {ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض} [الأنفال: 67] إلى قوله: {لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم} [الأنفال: 68]، وكان الأسرى سبعين، فقتل من المسلمين عقوبة بالمفاداة⁽⁴¹⁾. وذكر في أول فيء وقع فيه السهمان والخمس، فقال: ((ثم «قسم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أموالهم، فكان للفراس ثلاثة أسهم، للفرس سهمان، ولفرسه سهم، وللراجل ممن ليس له فرس سهم» ، وكانت الخيل ستة وثلاثين فرسا، وأخرج منها الخمس، وكان أول فيء وقع فيه السهمان والخمس))⁽⁴²⁾.

ثم ذكر أموال فذك في غزوة خيبر سنة 7 هـ، فقال: ((لما انصرف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من خيبر بعث محيصة بن مسعود إلى أهل فذك يدعوهم إلى الإسلام، ورئيسهم يومئذ يوشع بن نون اليهودي، فصالحوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على نصف الأرض، فقبل منهم ذلك، وكان نصف فذك خالصا لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأنه لم يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب، يصرف ما يأتيه منها على أبناء السبيل، ولم يزل أهلها بها حتى استخلف عمر بن الخطاب، وأجلى يهود الحجاز، فبعث أبا الهيثم بن التيهان، وسهل بن أبي حثمة، وزيد بن ثابت، فقوموا نصف تربتها بقيمة عدل، فدفعها إلى يهود، وأجلاهم إلى الشام، ولم يزل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي - يصنعون صنيع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد وفاته.

٣٩ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٢٩.

٤٠ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٢٩.

٤١ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٣٢.

٤٢ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٧٦.

فلما ولي معاوية الخلافة أقطعها مروان بن الحكم، فوهبها مروان ابنه عبد الملك وعبد العزيز، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز، وللوليد وسليمان ابني عبد الملك بن مروان، فلما ولي الوليد الخلافة وهب نصيبه عمر بن عبد العزيز، ثم ولي سليمان الخلافة، فوهب نصيبه منها أيضا عمر بن عبد العزيز، فلما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة خطب الناس، وأعلمهم أمر فذك، وأنه قد ردها إلى ما كانت عليه مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فوليا أولاد فاطمة بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم أخذت منهم. فلما كانت سنة عشروماتين ردها المأمون إليهم.⁽⁴³⁾

ثم ذكر في قصة غنائم حنين سنة 8هـ، فقال: ((ولما فرغ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من رد سبايا هوازن ركب، واتبعه الناس يقولون: يا رسول الله، اقسم علينا فيئنا، حتى ألقوه إلى شجرة، فاختطف رداؤه، فقال: ردوا علي ردائي أيها الناس، فوالله لو كان لي عدد شجرتها نعم لقسمتها عليكم، ثم لا تجدوني بخيلا ولا جبانا ولا كذابا. ثم رفع وبرة من سنام بعير وقال: ليس لي من فيئكم ولا هذه البرة، إلا الخمس، وهو مردود عليكم. ثم أعطى المؤلفه قلوبهم، وكانوا من أشرف الناس، يتألفهم على الإسلام، فأعطى أبا سفيان وابنه معاوية وحكيم بن حزام، والعلاء بن جارية الثقفي، والحارث بن هشام، وصفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد العزى، وعيينة بن حصن، والأقرع بن حابس، ومالك بن عوف النصري، كل واحد منهم مائة بعير، وأعطى دون المائة رجالا، منهم: مخزمة بن نوفل الزهري، وعمر بن وهب، وهشام بن عمرو، وسعيد بن يربوع، وأعطى العباس بن مرداس أباعر، فسخطها... فأعطاه حتى رضي.

«وقال رجل من الصحابة: يا رسول الله، أعطيت عيينة والأقرع، وترك جعيل بن سراقه. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لجعيل خير من طلاع الأرض رجالا، كلهم مثل عيينة والأقرع. ولكني تألفتها، ووكلت جعيلًا إلى إسلامه.

وقيل: إن ذا الخويصرة التميمي في هذه القسمة قال لرسول الله - صلى الله عليه وسلم: إنك لم تعدل اليوم. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: ومن يعدل إذا لم أعدل؟! فقال عمر بن الخطاب: ألا نقتله؟! فقال: دعوه، ستكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية».

وقيل إن هذا القول كان في مال بعث به علي من اليمن إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقسمة بين جماعة، منهم: عيينة، والأقرع، وزيد الخيل.

قال أبو سعيد الخدري: لما أعطى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أعطى من تلك الغنائم في قريش وقبائل العرب، ولم يعط الأنصار شيئا - وجدوا في أنفسهم حتى قال قائلهم: لقي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قومه. فأخبر سعد بن عبادة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بذلك فقال له: فأين أنت يا سعد؟ قال: أنا من قومي. قال: فاجمع قومك لي، فجمعهم. فأتاهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «ما حديث بلغني عنكم؟ ألم آتكم ضلالا، فهداكم الله بي؟ وفقراء، فأغناكم الله بي؟ وأعداء، فألف

الله بين قلوبكم بي؟ قالوا: بلى - والله - يا رسول الله، والله ورسوله المن والفضل. فقال: ألا تجيبوني؟ قالوا: بماذا نجيبك؟ فقال: والله لو شئتم لقلتكم، فصدقتم: أتيتنا مكذبا فصدقناك، ومخذولا فنصرناك، وطريدا فأويناك، وعائلا فواسيناك، أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة من الدنيا تألفت بها قوما ليسلموا، ووكلتكم إلى إسلامكم، أفلا ترضون أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالككم؟ والذي نفسي بيده لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، ولو سلك الناس شعبا، وسلكت الأنصار شعبا: لسلكت شعب الأنصار، اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار، وأبناء أبناء الأنصار. قال: فبكى القوم حتى أخضلوا لحاهم، وقالوا: رضينا برسول الله قسما وحظا. وتفرقوا»⁽⁴⁴⁾. ثم ذكر ما كان في وقعة جلولاء (مدينة في طريق خراسان) وفتح خلوان في عهد الخليفة عمر بن الخطاب t سنة 16هـ، فقال: ((فلما قدم الخمس على عمر قال: والله لا يجنه سقف حتى أقسمه. فبات عبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن الأرقم يحرسانه في المسجد، فلما أصبح جاء في الناس فكشف عنه، فلما نظر إلى ياقوته وزبرجده وجوهره بكى، فقال عبد الرحمن بن عوف: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ فوالله إن هذا لموطن شكر! . فقال عمر: والله ما ذلك يبكيك، وبالله ما أعطى الله هذا قوما إلا تحاسدوا وتباغضوا، ولا تحاسدوا إلا ألقى الله بأسهم بينهم. ومنع عمر من قسمة السواد، لتعذر ذلك بسبب الأجام والغياض ومغيض المياه، وما كان لبيوت النار ولسكك البرد، وما كان لكسرى ومن جامعها، وما كان لمن قتل والأرحاء ; وخاف أيضا الفتنة بين المسلمين، ومنع من بيعه لأنه لم يقسم، وأقروها حبيسا يولونها من أجمعوا عليه بالرضا، وكانوا لا يجمعون إلا على الأمراء، فلا يحل بيع شيء من أرض السواد ما بين خلوان والقادسية، واشترى جرير أرضا على شاطئ الفرات، فرد عمر ذلك الشراء وكرهه.))⁽⁴⁵⁾.

وذكر ما جمع من غنائم أهل المدائن وقسمتها في عهد الخليفة عمر بن الخطاب t سنة 16هـ، فقال:

وذكر في الجزية أول جزية أخذت من الفرس في الإسلام في خبر مسير خالد بن الوليد t إلى الحيرة في عهد خلافة أبي بكر الصديق t سنة 12هـ، فقال: ((في هذه السنة في المحرم منها أرسل أبو بكر إلى خالد بن الوليد وهو باليمامة يأمره بالمسير إلى العراق، وقيل: بل قدم المدينة من اليمامة، فسيره أبو بكر إلى العراق، فسار حتى نزل بباقيها وباروسما وأليس، وصالحه أهلها. وكان الذي صالحه عليها ابن صلوبا على عشرة آلاف دينار سوى حرزة كسرى، وكانت على كل رأس أربعة دراهم، وأخذ منهم الجزية. ثم سار حتى نزل الحيرة، فخرج إليه أشرافها مع إياس بن قبيصة الطائي، وكان أميرا عليها بعد النعمان بن المنذر، فدعاهم خالد إلى الإسلام أو الجزية أو المحاربة، فاخترأوا الجزية، فصالحهم على تسعين

٤٤ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/١٤٤، ١٤٢.

٤٥ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٣٦٦، ٣٦٧.

ألف درهم، فكانت أول جزية أخذت من الفرس في الإسلام هي والقريات التي صالح عليها)).⁽⁴⁶⁾

وذكر في حوادث سنة 101هـ: ((قال داود بن سليمان الجعفي: كتب عمر [ابن عبد العزيز] إلى عبد الحميد: أما بعد، فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله، وسنة خبيثة سنّها عليهم عمال السوء، وإن قوام الدين العدل والإحسان، فلا يكون شيء أهم إليك من نفسك، فإنه لا قليل من الإثم، ولا تحمل خراباً على عامر، وخذ منه ما أطاق، وأصلحه حتى يعمر، ولا يؤخذن من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض، ولا تأخذن أجور الضرايين، ولا هدية النوروز والمهرجان، ولا ثمن الصحف، ولا أجور الفيوج، ولا أجور البيوت، ولا درهم النكاح، ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض، فاتبع في ذلك أمري، فإني قد وليتك من ذلك ما ولاني الله، ولا تعجل دوني بقطع ولا صلب حتى تراجعني فيه، وانظر من أراد من الذرية أن يحج، فعجل له مائة ليحج بها، والسلام)).⁽⁴⁷⁾

المطلب الثالث: نفقات الدولة:

إن نفقات الدولة ومصارفها تكمن في أمور عدة، أبرزها الأرزاق والأعطيات، والثغور، وبناء المساجد، والقناطر، والجسور، والطرق، وفي الفقراء وفي المساكين، وغير ذلك. والأرزاق لغة جمع رزق، وهو ما ينتفع به، ويطلق على ما يعطى للجند⁽⁴⁸⁾. وفي الاصطلاح الفقهي: يعرف الرزق بأنه العطاء الجاري، دنيوياً كان أو آخروياً⁽⁴⁹⁾. ولا يستخدم مصطلح الرزق في أجور العمال في القطاع الخاص، فهو لفظ مخصوص بما يُعطى من الدولة. يقول الفراء: «السلطان يعطي رزقاً»⁽⁵⁰⁾. ويقول الخطاب: ((قال ابن رشد: أرزاق القضاة والمؤذنين من الطعام لا يجوز بيعه قبل قبضه، لأنها أجره لهم على عملهم))⁽⁵¹⁾. ويقول الماوردي: ((ليست الأرزاق فقط من باب المنّة، بل قد تكون من باب المعاوضة كما في أرزاق المقاسمين، وينبغي أن تكون أجور هؤلاء القسام من بيت المال: لأن علياً رزقهم منه، ولأنهم مندوبون للمصالح العامة فاقتضى أن تكون أجورهم من أموال المصالح. فإن كثرت القسمة واتصلت فرضت أرزاقهم مشاهرة في بيت المال من سهم المصالح وإن قلت أعطوا منه أجره كل قسمة))⁽⁵²⁾. وقال الماوردي: ((من يرتزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الإجارة، وهو من لا يصح نظره إلا بولاية وتقليد، مثل: القضاة، والحكام، وكتاب الدواوين))⁽⁵³⁾.

٤٦ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٢٣٨.

٤٧ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٤/٣٢٧-٣٢٨.

٤٨ الفاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة رزق، ٣/٤٤٣.

٤٩ مفردات ألفاظ القرن، الراغب الأصفهاني، مادة رزق، ٣٥١، ٣٢٥.

٥٠ الأحكام السلطانية، الفراء، ٩٨.

٥١ مواهب الجليل، الخطاب، ١/٤٥٦.

٥٢ الحاوي الكبير، الماوردي، ١٦/٢٤٦.

٥٣ الأحكام السلطانية، الماوردي، ٣٣٤.

فالأرزاق عوض مادي تدفعه الدولة سواء أكانت مقابل عمل ديني أم دنيوي. وأما مصطلح العطاء، فيستخدم للمرتبات التي تدفعها الدولة بمثابة الأجر لمن يقوم بعمل للمصلحة العامة، ويستخدم لفظ العطاء بمعنى الصلة المحضة من الدولة لا مقابل عمل وإنما من قبيل الضمان الاجتماعي.

فقد استخدم مصطلح العطاء للتعبير عن العوض المادي من الدولة مقابل القيام بعمل، وفي ذلك يقول الماوردي: ((وإذا تأخر عنهم -أي الجيش- العطاء عند استحقاقه وكان حاصلاً في بيت المال كان لهم المطالبة به كالديون المستحقة، وإن أعوز بيت المال لعوارض أبطلت حقوقه أو آخرتها كانت أرزاقهم ديناً على بيت المال، وليس لهم مطالبة ولي الأمر به، كما ليس لصاحب الدين مطالبة من أعسر بدينه))⁽⁵⁴⁾.

واستخدم لفظ العطاء على أنه صلة محضة، وليس مقابل عمل، فيكون من قبيل التبرعات التي تقوم بها الدولة من قبيل الضمان الاجتماعي.

وفي ذلك يقول أبو عبيد: ((كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن وهو بالعراق، أن أخرج للناس أعطياتهم، فكتب إليه عبد الحميد: إني قد أخرجت للناس أعطياتهم، وقد بقي في بيت المال مال، فكتب إليه: إني قد قضيت عنهم وبقي في بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه أن انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه، فكتب إليه: إني قد زوجت كل من وجدت، وقد بقي في بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه بعد مخرج هذا: أن انظر من كانت عليه جزية فضغف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإننا لا نريد لهم لعام ولا لعامين))⁽⁵⁵⁾.

وتدخل المرتبات والأرزاق والأعطيات في السياسة المالية للدولة، لأنها جزء من الإنفاق العام، وهي إحدى الأدوات الرئيسة التي تستخدمها الحكومات عبر وزارة المالية في إدارة الموارد لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

بعد هذا العرض الذي قمت به من تحرير مصطلح الأرزاق والأعطيات، أبين بعض النفقات العامة التي ذكرها العلامة ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ، والتي توضح الجانب العملي التطبيقي في نفقات الدولة ومصاريفها.

فذكر في حوادث سنة 15هـ من خلافة عمر بن الخطاب t، من فروض العطاء وعمل الديوان، فقال: ((وفي سنة خمس عشرة فرض عمر للمسلمين الفروض، ودون الدواوين، وأعطى العطايا على السابقة، وأعطى صفوان بن أمية والحارث بن هشام وسهيل بن عمرو في أهل الفتح أقل ما أخذ من قبلهم، فامتنعوا من أخذه وقالوا: لا نعترف أن يكون أحد أكرم منا. فقال: إني إنما أعطيتكم على السابقة في الإسلام لا على الأحساب. قالوا: فنعم إذا، وأخذوا، وخرج الحارث وسهيل بأهلهم نحو الشام، فلم يزالا مجاهدين حتى أصيبا في بعض تلك الدروب، وقيل: ماتا في طاعون عمواس.

٥٤ الأحكام السلطانية، الماوردي، ٣٤٥.

٥٥ نظرية الأجور في الفقه الإسلامي، د. أحمد حسن، ٣٦٥.

ولما أراد عمرو وضع الديوان قال له علي وعبد الرحمن بن عوف: ابدأ بنفسك. قال: لا بل أبدأ بعم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم الأقرب فالأقرب؛ ففرض للعباس وبدأ به، ثم فرض لأهل بدر خمسة آلاف خمسة آلاف، ثم فرض لمن بعد بدر إلى الحديبية أربعة آلاف أربعة آلاف، ثم فرض لمن بعد الحديبية إلى أن أفلح أبو بكر عن أهل الردة ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف (في ذلك من شهد الفتح وقاتل عن أبي بكر ومن ولي الأيام قبل القادسية، كل هؤلاء ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف)، ثم فرض لأهل القادسية وأهل الشام ألفين ألفين، وفرض لأهل البلاء النازع منهم ألفين وخمسمائة ألفين وخمسمائة.

فقليل له: لو ألحقت القادسية بأهل الأيام، فقال: لم أكن لألحقهم بدرجة من لم يدركوا. وقيل له: قد سويت من بعدت داره بمن قربت داره وقاتلهم عن فئائه. فقال: من قربت داره أحق بالزيادة لأنهم كانوا رءاء للحتوف وشجى للعدو، فهلا قال المهاجرون مثل قولكم حين سويت بين السابقين منهم والأنصار! فقد كانت نصرة الأنصار بفنائهم وهاجر إليهم المهاجرون من بعد.

وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفا ألفا، ثم فرض للروادف المثني خمسمائة خمسمائة، ثم للروادف الثلاث بعدهم ثلاثمائة، سوى كل طبقة في العطاء قويمهم وضعيفهم، عربهم وعجمهم، وفرض للروادف الربيع على مائتين وخمسين وفرض لمن بعدهم - وهم أهل هجر والعباد - على مائتين، وألحق بأهل بدر أربعة من غير أهلها: الحسن والحسين وأبا ذر وسلمان. وكان فرض للعباس خمسة وعشرين ألفا، وقيل: اثني عشر ألفا، وأعطى نساء النبي - صلى الله عليه وسلم -، عشرة آلاف عشرة آلاف، إلا من جرى عليها الملك. فقال نسوة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يفضلنا عليهن في القسمة، فسو بيننا؛ ففعل وفضل عائشة بألفين لمحبة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وإياها، فلم تأخذ. وجعل نساء أهل بدر في خمسمائة خمسمائة، ونساء من بعدهم إلى الحديبية على أربعمائة أربعمائة، ونساء من بعد ذلك إلى الأيام ثلاثمائة ثلاثمائة، ونساء أهل القادسية مائتين مائتين، ثم سوى بين النساء بعد ذلك، وجعل الصبيان سواء على مائة مائة، ثم جمع ستين مسكينا وأطعمهم الخبز، فأحصوا ما أكلوا فوجدوه يخرج من جريبتين، ففرض لكل إنسان منهم ولعياله جريبتين في الشهر.

وقال عمر قبل موته: لقد هممت أن أجعل العطاء أربعة آلاف أربعة آلاف، ألفا يجعلها الرجل في أهله، وألفا يزودها معه، وألفا يتجهز بها، وألفا يتفرق بها. فمات قبل أن يفعل. وقال له قائل عند فرض العطاء: يا أمير المؤمنين لو تركت في بيوت الأموال عدة لكون إن كان. فقال: كلمة ألقاها الشيطان على فيك وقاني الله شرها، وهي فتنة لمن بعدي، بل أعد لهم ما أعد الله ورسوله طاعة لله ورسوله، هما عدتنا التي بها أفضينا إلى ما ترون، فإذا كان المال ثمن دين أحدكم هلكتم.

وقال عمر للمسلمين: إني كنت امرأ تاجرا يغني الله عيالي بتجارتني، وقد شغلتموني بأمركم هذا، فما ترون أنه يحل لي في هذا المال؟ وعلي ساكت. فأكثر القوم، فقال: ما تقول يا علي؟ فقال: ما أصلحك وعيالك بالمعروف ليس لك غيره. فقال القوم: القول ما قال علي. فأخذ

قوته واشتدت حاجة عمر، فاجتمع نفر من الصحابة منهم عثمان وعلي وطلحة والزبير فقالوا: لو قلنا لعمر في زيادة نزيده إياها في رزقه. فقال عثمان: هلموا فلنستبرئ ما عنده من وراء وراء، فأتوا حفصة ابنته فأعلموها الحال واستكتموها أن لا تخبر بهم عمر. فلقيت عمر في ذلك، فغضب وقال: من هؤلاء لأسوءهم؟ قالت: لا سبيل إلى علمهم. قال: أنت بيني وبينهم، ما أفضل ما اقتنى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بيتك من الملبس؟ قالت: ثوبين ممشقين كان يلبسهما للوفد والجمع. قال: فأي الطعام ناله عندك أرفع؟ قالت: حرفا من خبز شعير فصببنا عليه وهو حار أسفل عكة لنا، فجعلتها دسمة حلوة فأكل منها. وقال: وأي مبسط كان يبسط عندك كان أوطأ؟ قالت: كساء ثخين كنا نربعه في الصيف، فإذا كان الشتاء بسطنا نصفه وتدثرنا بنصفه. قال: يا حفصة فأبلغهم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قدر فوضع الفضول مواضعها وتبلغ بالترجية، فوالله لأضعن الفضول مواضعها ولأتبلغن بالترجية، وإنما مثلي ومثل صاحبي كثلثة سلكوا طريقا، فمضى الأول وقد تزود فبلغ المنزل، ثم اتبعه الآخر فسلك طريقه فأفضى إليه، ثم اتبعه الثالث فإن لزم طريقهما ورضي بزادهما ألحق بهما، وإن سلك غير طريقهما لم يجامعهما⁽⁵⁶⁾.

وفي هذا النص لابن الأثير نراه يتحدث عن الديوان، وهو دفتر يسجل فيه أسماء الجيش وأهل العطاء، وقد كان الفرس يستعملونه لتسجيل الأموال والأعمال قبل الإسلام، وأول من دون الدواوين في الإسلام هو الخليفة عمر بن الخطاب t، مؤسسة إدارية في الدولة تنظم موارد الدولة الإسلامية من أموال وجند.

وتطور هذا النظام بشكل كبير في فترة الدولة العباسية ثم في الدولة العثمانية. وذكر في حوادث سنة 125هـ: ((قال عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس: جمعت دواوين بني أمية، فلم أريونا أصح ولا أصلح للعامة والسلطان من ديوان هشام⁽⁵⁷⁾)). وذكر ابن الأثير من سيرة الخليفة عمر بن الخطاب t حرصه على قضاء حوائج الناس، فقال: ((قال عمر: لئن عشت إن شاء الله لأسيرن في الرعية حولا، فإني أعلم أن للناس حوائج تقطع دوني، أما عمالهم فلا يرفعونها إلي، وأما هم فلا يصلون إلي، فأسير إلى الشام فأقيم شهرين، وبالجيزة شهرين، وبمصر شهرين، وبالبحرين شهرين، وبالكوفة شهرين، وبالبصرة شهرين، والله لنعم الحول هذا⁽⁵⁸⁾)).

وقيل لعمر: ((إن هاهنا رجلا من الأنبار له بصر بالديوان لو اتخذته كاتباً. فقال: لقد اتخذت إذن بطانة من دون المؤمنين⁽⁵⁹⁾)).

وهذا من حرصه على تولي المسلمين العمل في الديوان. قيل: ((خطب عمر الناس فقال: والذي بعث محمدا - صلى الله عليه وسلم - بالحق لو أن جملا هلك ضياعا بشط الفرات لخشيت أن يسألني الله عنه⁽⁶⁰⁾)).

٥٦ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٣٥٢، ٣٥٠.

٥٧ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٤/٤٦٥.

٥٨ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٤٥١.

٥٩ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٤٥٢.

٦٠ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٤٥٢.

وهذا من حرصه ورحمته بالحيوان.

ولقد تولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بنفسه رعاية حاجة المحتاجين والإنفاق عليهم، حيث قال ابن الأثير: ((وقال أسلم: وخرج عمر إلى حرة واقم وأنا معه، حتى إذا كنا بصرار إذا نارتسعر. فقال: انطلق بنا إليهم. فهرولنا حتى دنونا منهم، فإذا بامرأة معها صبيان لها وقدر منصوبة على نار وصبيانها يتضاغون. فقال عمر: السلام عليكم يا أصحاب الضوء. وكره أن يقول: يا أصحاب النار. قالت: وعليك السلام. قال: أدنوا؟ قالت: ادن بخير أو دع. فدنا فقال: ما بالكم؟ قالت: قصر بنا الليل والبرد. قال: فما بال هؤلاء الصبية يتضاغون؟ قالت: [من] الجوع. قال: وأي شيء في هذه القدر؟ قالت: ما لي ما أسكتهم حتى يناموا، فأنا أعلمهم وأوهمهم أني أصلح لهم شيئاً حتى يناموا، الله بيننا وبين عمر! قال: أي رحمك الله، ما يدري بكم عمر؟ قالت: يتولى أمرنا ويغفل عنا. فأقبل علي وقال: انطلق بنا. فخرجنا نهرول حتى أتينا دار الدقيق، فأخرج عدلاً فيه كبة شحم فقال: احمله على ظهري. قال أسلم: فقلت: أنا أحمله عنك، مرتين أو ثلاثاً. فقال آخر ذلك: أنت تحمل عني وزري يوم القيامة لا أم لك! فحملته عليه، فانطلق وانطلقت معه نهرول حتى انتهينا إليها، فألقى ذلك عندها وأخرج من الدقيق شيئاً فجعل يقول لها: ذري علي وأنا أحرك لك، وجعل ينفخ تحت القدر، وكان ذا لحية عظيمة، فجعلت أنظر إلى الدخان من خلل لحيته حتى أنضج ثم أنزل القدر، فأتته بصحفة فأفرغها فيها ثم قال: أطعمهم وأنا أسطح لك، فلم يزل حتى شبعوا، ثم خلى عندها فضل ذلك، وقام وقمت معه، فجعلت تقول: جزاك الله خيراً، أنت أولى بهذا الأمر من أمير المؤمنين! فيقول: قولي خيراً، فإنك إذا جئت أمير المؤمنين وجدته في هناك - إن شاء الله -! ثم تنحى ناحية، ثم استقبلها وربض لا يكلمني حتى رأى الصبية يضحكون ويصطرعون، ثم ناموا وهدأوا، فقام وهو يحمد الله، فقال: يا أسلم، الجوع أسهرهم وأبكاهم، فأحببت أن لا أنصرف حتى أرى ما رأيت منهم.))⁽⁶¹⁾

وقال ابن الأثير: ((قال سلام بن مسكين: وكان عمر إذا احتاج أتى صاحب بيت المال فاستقرضه، فربما أعسر فيأتيه صاحب بيت المال يتقاضاه، فيلزمه فيحتال له عمر، وربما خرج عطاؤه فقضاه.))⁽⁶²⁾

وذكر في حوادث سنة 96 هـ في سيرة الوليد بن عبد الملك: ((وكان الوليد عند أهل الشام من أفضل خلائفهم، بنى المساجد، مسجد دمشق، ومسجد المدينة، على ساكنها السلام، والمسجد الأقصى، ووضع المنائر، وأعطى المجذمين، ومنعهم من سؤال الناس، وأعطى كل مقعد خادماً، وكل ضريح قائداً، وفتح في ولايته فتوحاً عظيماً، منها: الأندلس، وكاشغر، والهند.

وكان يمر بالبقال فيقف عليه ويأخذ منه حزمة بقل فيقول: بكم هذه؟ فيقول: بفلس. فيقول: زد فيها.

٦١ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٣٥٣، ٣٥٤.

٦٢ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٤٥٤.

وكان صاحب بناء واتخاذ المصانع والضياع، وكان الناس يلتقون في زمانه فيسأل بعضهم بعضاً عن البناء⁽⁶³⁾.

وذكر في حوادث سنة 101هـ عن سيرة عمر بن عبد العزيز رحمه الله: ((كتب عمر إلى سليمان بن أبي السري: أن اعمل خانات، فمن مربك من المسلمين فاقروه يوماً وليلة، وتعهدوا دوابهم، ومن كانت به علة فاقروه يومين وليلتين، وإن كان منقطعاً به، فأبلغه بلده⁽⁶⁴⁾)).

وذكر في حوادث سنة 106هـ: ((في هذه السنة استعمل هشام الحر بن يوسف بن يحيى بن الحكم بن أبي العاص بن أمية على الموصل... وهذا الحر الذي عمل النهر الذي كان بالموصل. وسبب ذلك أنه رأى امرأة تحمل جرة ماء، وهي تحملها قليلاً، ثم تستريح قليلاً؛ لبعدها الماء، فكتب إلى هشام بذلك، فأمر بحفر نهر إلى البلد، فحفره، فكان أكثر شرب أهل البلد منه، وعليه كان الشارع المعروف بشارع النهر، وبقي العمل فيه عدة سنين، ومات الحر سنة ثلاث عشرة ومائة⁽⁶⁵⁾)).

قال ابن الأثير في حوادث سنة 311هـ: ((في هذه السنة في ربيع الآخر، عزل المقتدر حامد بن العباس عن الوزارة، وعلي بن عيسى عن الدواوين، وخلع على أبي الحسين بن الفرات، وأعيد إلى الوزارة.

وكان سبب ذلك أن المقتدر ضجر من استغاثة الأولاد، والخدم والحاشية من تأخير أرزاقهم، فإن علي بن عيسى كان يؤخرها فإذا اجتمع عدة شهور أعطاهم البعض، وأسقط البعض، وحث من أرزاق العمال⁽⁶⁶⁾)).

وهكذا نرى أن حقوق العمال مصنوعة، وأن الخليفة المقتدر عزل، وعين بدلاً عنه آخر لرفع الظلم عن العمال.

وقال في أحداث سنة 319هـ: ((وفي هذه السنة قبض المقتدر على وزيره سليمان بن الحسن. وكان سبب ذلك أن سليمان ضاقت الأموال عليه إضاقة شديدة، وكثرت عليه المطالبات، ووقفت وظائف السلطان، واتصلت رقاع من يرشح نفسه للوزارة بالسعاية لها والضمان بالقيام بالوظائف، وأرزاق الجند، وغير ذلك، فقبض عليه، ونقله إلى داره.

وكان المقتدر كثير الشهوة لتقليد الحسن بن القاسم الوزارة، فامتنع مؤنس من ذلك، وأشار بوزارة أبي القاسم الكلوزاني، فاضطر المقتدر إلى ذلك، فاستوزره لثلاث بقين من رجب، فكانت وزارة سليمان سنة واحدة وشهرين، وكانت وزارته غير متمكنة أيضاً، فإنه كان علي بن عيسى معه على الدواوين وسائر الأمور، وأفرد علي بن عيسى (عنه بالنظر في المظالم)، واستعمل على ديوان السواد غيره، فانقطعت مواد الوزير، فإنه كان يقيم من قبله من

٦٣ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢٩٢/٤.

٦٤ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٣٢٧/٤.

٦٥ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٣٧٦-٣٧٥/٤.

٦٦ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٦٨٢/٦.

يشترى توقيعات أرزاق جماعة لا يمكنهم مفارقة ما هم عليه بصدد من الخدمة، فكان يعطيهم نصف المبلغ، وكانت إدراتات الفقهاء وأرباب البيوت إلى غير ذلك))⁽⁶⁷⁾.

وذكر في حوادث سنة 413هـ: ((وفيها، في شهر رمضان استوزر مشرف الدولة أبا الحسين بن الحسن الرخجي ولقب مؤيد الملك، وامتدحه مهيار وغيره من الشعراء وبني مارستانا بواسط، وأكثر فيه من الأدوية والأشربة، ورتب له الخزان والأطباء، ووقف عليه الوقوف الكثيرة، وكان يعرض عليه الوزارة فيأبأها، فلما قتل أبو غالب ألزمه بها مشرف الدولة فلم يقدر على الامتناع))⁽⁶⁸⁾.

وذكر في حوادث سنة 569هـ، من أعمال محمود نور الدين الاقتصادية في الإنفاق على المصالح، فقال: «وأما ما فعله من المصالح، فإنه بنى أسوار مدن الشام جميعها وقلاعها، فمنا دمشق وحمص وحماة وحلب وشيزر وبعليك وغيرها، وبني المدارس الكثيرة للحنفية والشافعية، وبني الجامع النوري بالموصل، وبني البيمارستانات والخانات في الطرق، وبني الخانكاها للصوفية في جميع البلاد، ووقف على الجميع الوقوف الكثيرة. سمعت أن حاصل وقفه كل شهر تسعة آلاف دينار صوري.»⁽⁶⁹⁾.

وهكذا نرى اهتمام محمود نور الدين بالعلم والمدارس، والطب والمشافي والأوقاف التي من خلالها تعمر البلاد بالعلم والعمل فتحدث التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية. وقال في حوادث سنة 586هـ: ((وحمل ذلك الرجل إلى صلاح الدين فيذل له الأموال الجزيلة والإقطاع الكثير))⁽⁷⁰⁾.

وذكر في حوادث سنة 263هـ: ((وبنى [مجاهد الدين قايماز] الربط والمدارس والخانات في الطرق))⁽⁷¹⁾.

وقال في حوادث سنة 599هـ: ((بنى المساجد والمدارس بخراسان لأصحاب الشافعي، وبني الخانكاها في الطرق. وأسقط المكوس))⁽⁷²⁾.

وقال في حوادث سنة 568هـ: ((وفيها أرسل نور الدين محمود بن زنكي رسولا إلى الخليفة، وكان الرسول القاضي كمال الدين أبا الفضل محمد بن عبد الله الشهرزوري، قاضي بلاده جميعها مع الوقوف والديوان، وحمله رسالة مضمونها الخدمة للديوان، وما هو عليه من جهاد الكفار، وفتح بلادهم، ويطلب تقليدا بما بيده من البلاد، مصر والشام والجزيرة الموصل، وبما في طاعته كديار بكر وما يجاور ذلك كخلاط وبلاد قلع أرسلان، وأن يعطى من الإقطاع بسواد العراق ما كان لأبيه زنكي وهو: صريفيين ودرب هارون، والتمس أرضا على شاطئ دجلة بينها مدرسة للشافعية، ويوقف عليها صريفيين ودرب هارون، فأكرم

٦٧ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٦٤٠٥٦/٧.

٦٨ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، (١٣٨/٨).

٦٩ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٥٧/١٠.

٧٠ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ١٩٣/١٠.

٧١ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢٦٣/١٠.

٧٢ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢٨٢/١٠.

كمال الدين إكراما لم يكرم به رسول قبله، وأجيب إلى ما التمسه، فمات نور الدين قبل الشروع في بناء المدرسة - رحمه الله -⁽⁷³⁾.

وإقطاع الجند هو نظام عسكري واقتصادي كان منتشرًا في الدولة الإسلامية في عهد الأيوبيين والمماليك، حيث يمنح الجنود حق استغلال جزء من الأراضي التي للدولة مقابل الخدمة العسكرية مما يوفر الموارد اللازمة للجيش، ويضمن ولاء الجنود وإخلاصهم. المطلوب الرابع: النقود:

لم يكن للعرب في الحجاز أيام الجاهلية نقد خاص بهم، بل كانت ترد إليهم دنانير الذهب الهرقلية البيزنطية من الشام، ودرهم الفضة الساسانية من العراق، وبعض نقود اليمن الحميرية.

ولما بُعث النبي ﷺ أقرَّ أهل مكة على ما هم عليه.

وأرشد أهل المدينة إلى اعتماد وزن أهل مكة، حيث كانوا يتعاملون بالدرهم عددًا لا وزنًا، فقال ﷺ: «الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة».

يقول الخطابي: «وكان أهل المدينة يتعاملون بالدرهم عددًا وقت مقدم رسول الله ﷺ إليها، والدليل على صحة ذلك: أن عائشة ؓ قالت فيما روي عنها من قصة برة: «إن شاء أهلك أن أعدّها لهم عدّة واحدة فعلت» تريد الدراهم التي هي ثمنها، فأرشدهم رسول الله ﷺ إلى الوزن فيها وجعل العيار وزن أهل مكة».

ويبدولي أن سبب ذلك اختلاف أوزان دراهم الفرس، حيث كانت مضروبة على ثلاثة أشكال:

1. منها ما وزنه عشرون قيراطًا.

2. ومنها وزنه اثنا عشر قيراطًا.

3. ومنها وزنه عشرة قيراط.

فجُعِلَ وزن الدرهم الإسلامي أربعة عشر قيراطًا، اعتبارًا بالثلث من دراهم الفرس.

$10 + 12 + 20 = 42 \div 3 = 14$ ، ويساوي ستة دوانيق، وكل دانق سبعة مثاقيل.

إذن فالنبي ﷺ كان له دور في النقود، وهو تحديد وزنها، ومع ذلك فإن الذين كتبوا في النقود من وجهة إسلامية لا يشارون إلى هذا الدور.

غير أن الرسول ﷺ لم يشأ تغيير النقود لانشغاله بتوطيد دعائم الإسلام في الجزيرة العربية، لذا واصل المسلمون في عصر النبوة استخدام النقود الأجنبية في معاملاتهم التجارية.

وعندما بُويع أبو بكر بالخلافة لم يغيّر شيئاً من النقود السائدة، بل أقرها على ما كانت عليه في عهد النبي ﷺ دنانير هرقلية، ودرهم فارسية، وكان منشغلاً بحروب الردة.

ولما بويع عمر بن الخطاب ؓ انشغل بالفتوحات الإسلامية، وأبقى وضع النقود كما كانت عليه.

حتى إذا كانت سنة ثمانية عشرة من الهجرة، وقيل: سنة عشرين للهجرة، ضرب الدرهم الإسلامي، غير أنه لم يكن على السكة الإسلامية المستقلة، بل ضربه على الطراز الساساني

بنقش الكسروية، وزاد عليها، حيث نقش على الطوق الذي يحيط بصورة كسرى بعض كلمات التوحيد بالحروف الكوفية. مثل (بسم الله) و (بسم الله ربي) و (الحمد لله) وفي بعضها (محمد رسول الله).

وجعل وزن الدرهم الإسلامي ستة دوانيق ووزن كل عشرة داهم سبعة مثاقيل على ما كان في عهد النبي ﷺ حيث كان التقدير في الذهن فجعله عمر بن الخطاب على الدرهم وفي عهد عثمان بن عفان ضرب الدراهم على طراز دراهم الخليفة عمر بن الخطاب t، وكتب عليها اسم مدينة الضرب والتاريخ بالحروف البهلوية وإحدى الكلمات التالية بالحروف الكوفية: (بسم الله)، (بركة)، (بسم الله ربي)، (الله)، (محمد).

ولما استخلف علي بن أبي طالب ضرب دراهم على طراز دراهم الخليفة عثمان بن عفان t، وكتب على الطوق إحدى الكلمات التالية بالحروف الكوفية: (بسم الله)، (بسم الله ربي)، (ربي الله).

استمر ضرب الدراهم في عهد الدولة الأموية منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، على الطراز الساساني مع وضع إشارات التوحيد كما هو الحال زمن الخلفاء الراشدين⁽⁷⁴⁾. فلما كان عهد عبد الملك بن مروان أحدث سنة 76هـ، عملة إسلامية على طراز إسلامي خاص ليس فيها إشارات بيزنطية وفارسية، وبذلك يكون عبد الملك بن مروان هو أول من ضرب الدنانير والدراهم على طراز إسلامي خاص.

قال ابن الأثير في حوادث سنة 76هـ: ((ذكر ضرب الدراهم والدنانير الإسلامية، وفي هذه السنة ضرب عبد الملك بن مروان الدنانير والدراهم، وهو أول من أحدث ضربها في الإسلام، فانتفع الناس بذلك. وكان سبب ضربها أنه كتب في صدور الكتب إلى الروم: {قل هو الله أحد} [الإخلاص: 1]، وذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - مع التاريخ، فكتب إليه ملك الروم: إنكم قد أحدثتم كذا وكذا، فاتركوه وإلا أتاكم في دنانيرنا من ذكر نبيكم ما تكرهون. فعظم ذلك عليه. فأحضر خالد بن يزيد بن معاوية فاستشاره فيه، فقال: حرم دنانيرهم، واضرب للناس سكة فيها ذكر الله - تعالى - ف ضرب الدنانير والدراهم.

ثم إن الحجاج ضرب الدراهم ونقش فيها: {قل هو الله أحد} [الإخلاص: 1]، فكره الناس ذلك لمكان القرآن، لأن الجنب والحائض يمسه، ونهى أن يضرب أحد غيره، ف ضرب سميير اليهودي، فأخذه ليقتله، فقال له: عيار درهمي أجود من دراهمك، فلم تقتلني؟ فلم يتركه، فوضع للناس سنج الأوزان ليتركه فلم يفعل، وكان الناس لا يعرفون الوزن، إنما يزنون بعضها ببعض، فلما وضع لهم سميير السنج كف بعضهم عن غبن بعض.

وأول من شدد في أمر الوزن وخلص الفضة أبلغ من تخلص من قبله عمر بن هبيرة أيام يزيد بن عبد الملك، وجود الدراهم، وخلص العيار واشتد فيه. ثم كان خالد بن عبد الله القسري أيام هشام بن عبد الملك، فاشتد أكثر من ابن هبيرة. ثم ولي يوسف بن عمر، فأفرط في الشدة، فامتحن يوما العيار، فوجد درهما ينقص حبة، ف ضرب كل صانع ألف سوط. وكانوا مائة صانع، ف ضرب في حبة مائة ألف سوط. وكانت الهبيرية والخالدية

واليوسفية أجود نقود بني أمية، ولم يكن المنصور يقبل في الخراج غيرها، فسميت الدراهم الأولى مكروهة.

وقيل: إن المكروهة الدراهم التي ضربها الحجاج ونقش عليها: {قل هو الله أحد} [الإخلاص: 1]، فكرهها العلماء لأجل مس الجنب والحائض.

وكانت دراهم الأعجام مختلفة كبارا وصغارا، وكانوا يضربون مثقالا، وهو وزن عشرين قيراطا، ومنها وزن اثني عشر قيراطا، ومنها وزن عشرة قيراط، وهي أصناف المثاقيل، فلما ضرب الدراهم في الإسلام أخذوا عشرين قيراطا، واثني عشر قيراطا، وعشرة قيراطا، فوجدوا ذلك اثنين وأربعين قيراطا، فضربوا على الثلث من ذلك، وهو أربعة عشر قيراطا، فوزن الدرهم العربي أربعة عشر قيراطا، فصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل. وقيل: إن مصعب بن الزبير ضرب دراهم قليلة أيام أخيه عبد الله بن الزبير، ثم كسرت بعد ذلك أيام عبد الملك.

والأول أصح في أن عبد الملك أول من ضرب الدراهم والدنانير.))⁽⁷⁵⁾. وقال في حوادث سنة 334 هـ: ((ومنع ناصر الدولة من المعاملة بالدنانير التي عليها اسم المطيع، وضرب دنانير ودراهم على سكة سنة إحدى وثلاثين وعلما اسم المتقي لله.))⁽⁷⁶⁾. ومن خلال تتبعي لكلام ابن الأثير في عرض حوادث التاريخ، لم أره يهتم بعرض النقود في كل زمان وتبدلها، مع أن النقود ترمز لسيادة الدولة، وكانت توضع فيها النقوش والرموز في دار الضرب (دار السك) تبعاً لما يراه الحاكم. على أن مسألة النقود تعود للعرف والمصلحة إذ لا نصّ فيها.

المطلب الخامس: الفترة التدريبية للعمال:
ذكر ابن الأثير في حوادث سنة 13 هـ: ((وأمر يزيد بن أبي سفيان على جيش عظيم هو جمهور من انتدب إليه، فهم سهيل بن عمرو في أمثاله من أهل مكة، وشيعه ماشيا، وأوصاه وغيره من الأمراء، فكان مما قال ليزيد: إني قد وليتك لأبلوك وأجربك وأخرجك، فإن أحسنت رددتك إلى عملك وزدتك، وإن أسأت عزلتك.))⁽⁷⁷⁾.

عند تولية العمال تكون الفترة الأولى من تعيينهم هي فترة تدريب واختبار، وبعدها إما يتم تثبيت العامل إن أثبت كفاءة وجدارة في عمله، أو لا يجدد له في عمله إن لم يثبت كفاءة، وهذا ما عليه العمل اليوم في المؤسسات.

النتائج والتوصيات:

بعد عرض البحث أخلص إلى النتائج والتوصيات الآتية، فمن النتائج:

1. يعدّ العلامة عز الدين ابن الأثير المتوفى سنة 630 هـ، 1232م محدثاً نسبة مؤرخاً أدبياً متفناً.

٧٥ الكامل في التاريخ، ٣/٥٧٦-٥٧٧.

٧٦ الكامل في التاريخ، ٧/٢٠٩.

٧٧ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٢/٢٤٩.

2. يعد كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير موسوعة في التاريخ والحضارة الإسلامية، وهو من أشهر كتب التاريخ الإسلامي وأحسنها ترتيباً وتنسيقاً.
3. ليس لابن الأثير كتاب في الاقتصاد، ولم يعنون في كتابه الكامل في التاريخ للمسائل الاقتصادية، بل سرد بعضاً منها ضمن سياق كتابه في عرض الحوادث التاريخية.
4. تكمن الأسباب التي دفعت ابن الأثير إلى تأليف كتابه الكامل كما ذكر ابن الأثير في خطبة كتابه، وفق الآتي:
 - رغبته في قراءة كتب التاريخ قراءة معمقة.
 - الوقوف على المعارف والآداب والتجارب التي حوتها كتب التاريخ.
 - تبين كتب التاريخ في طريقة عرض الوقائع، فمنها ما يقف عند ظواهر الأمور دون حقائقها، ومنها ما هو مطول في عرض الوقائع التاريخية حيث يتم استقراء الطرق والروايات. ومنها ما هو مختصر اختصاراً مخللاً، فأراد الكتابة بطريقة تجمع عرض الوقائع والوقوف عند الحقائق دون تطويل ممل أو اختصار مغل.
 - النقص الواقع في كتب التاريخ، حيث ترك المؤلفون في التاريخ بعض الوقائع العظيمة، فأراد أن يتمه.
 - الإسهاب الذي وقع فيه بعض كتب التاريخ في عرض صغائر الأمور التي الإعراض عنها أولى، فأردا إغفالها في عرضها لكتاب الكامل.
 - الكتابة في الأحداث التاريخية التي جددت بعد زمان كتاب تاريخ الطبري، فأراد إضافة الوقائع الحادثة بعد ذلك إلى زمانه.
 - الكتب التاريخية التي كتبها أهل المشرق أخلت بذكر أخبار أهل المغرب، والكتب التي كتبها أهل المغرب أخلت بذكر أخبار أهل المشرق، فإذا أراد القارئ الإطلاع على أحوال أهل المشرق والمغرب، فلا بد له من قراءة مجلدات كثيرة وكتب متعددة، مع ما فيها من اختصار مغل، أو إسهاب ممل، فأراد ابن الأثير أن يكتب في أخبار أهل المشرق والمغرب.
5. إن منهج ابن الأثير في عرض كتابه الكامل هو المنهج الاستقرائي، حيث استقرأ أخبار ملوك الشرق والغرب وما بينهما، إلا أنه لم يكن استقراء تاماً، لكنه أحاط بما لم يحط به غيره من المؤرخين قبله، وقد رتب الحوادث التاريخية وفق التسلسل الزمني، حيث يذكر حوادث سنة كذا مثلاً، ثم يحاول استقراء الوقائع الحادثة في تلك السنة.
6. إن المصادر التي اعتمد عليها ابن الأثير في كتابه الكامل هي:
 - التاريخ الكبير للإمام أبي جعفر الطبري، محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة 310هـ، 923م، وهذا الكتاب هو المعول عليه عند الكافة، وهو المرجع المعتمد عند اختلاف المؤرخين.

وكان منهج ابن الأثير في الاستفادة من التاريخ الكبير للطبري على النحو الآتي:
استقراء التراجم التي ذكرها الطبري وعرضها كلها دون إخلال.

الأخذ بأتم الروايات وأكملها، حيث إن الطبري يذكر في أكثر الحوادث روايات متعددة، وربما زاد الشيء اليسير في بعضها أو أنقصه، وبذلك فإن كل ما في تاريخ الطبري ذكره في كتابه الكامل دون نقص.

الزيادة على كتاب الطبري في عرض الحوادث التاريخية التي لم يذكرها الطبري، أو التي جاءت بعد وفاة الطبري بحيث يستقرأ الحوادث التاريخية.

– مصادر تاريخية أخرى، لم يذكر اسم الكتب ولا اسم المؤلفين، لكنه بين أن تلك الكتب هي مشهورة، فطالعها واستفاد منها، لكن اعتماده الأساسي كان على كتاب التاريخ الكبير للطبري.

7. إن غلاء الأسعار قد يحدث بسبب الحروب والكوارث الطبيعية وذلك بسبب قلة عرض السلع مع شدة الحاجة إليها وطلبها، فلا يجوز التسعير في تلك الأحوال، وإن كان غلاء الأسعار بسبب ظلم الباعة لعامة الناس بزيادة الأسعار على جهة الافتعال لا وفق قانون العرض والطلب، فالتسعير جائز لأنه منع من الظلم وهو مهمة الحاكم.

8. إن الأصل في الضرائب والمكوس الحرمة لعصمة مال المسلم، وتجوز عندما لا تكفي موارد الدولة لسد نفقاتها.

9. إن موارد بيت المال في تاريخنا الإسلامي حسبما ذكره ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ، هي الفيء والخراج والغنيمة وبدل فداء الأسرى والجزية والمال الذي يتركه الميت ولم يكن له مستحق بآثر أو وصية وغير ذلك.

10. إن نفقات الدولة كما ذكرها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ هي الأرزاق والأعطيات وسد الثغور وبناء المساجد ومراكز العلم والخانات والمستشفيات والقناطر والجسور والطرق وفي الفقراء والمساكين وغير ذلك.

11. أول ضرب للنقود في الدولة الإسلامية كان في زمان الدولة الأموية في عهد عبد الملك بن مروان سنة 76هـ.

12. عند تولية العمال يمكن أن تكون الفترة الأولى من عملهم هي فترة تدريب واختبار، وبعدها إما أن يتم تثبيت العامل إن أثبت كفاءة وجدارة في عمله، أو لا يجدد له في عمله إن لم يثبت كفاءة.

ومن التوصيات:

1. كتابة رسائل ماجستير متعددة بالوقوف عند بعض المسائل الاقتصادية من خلال جمع ما كتبه ابن الأثير في كتابه الكامل، ثم تأصيل ذلك من الناحية الشرعية ليكون عرضاً للاقتصاد الإسلامي من ينابيعه الصافية وجذوره الراسخة، ثم مقارنته مع الاقتصاد الوضعي.

2. دراسة كتاب طاهر إلى ابنه عبد الله عند توليته، وقد ذكره ضمن حوادث سنة 206هـ، من قبل الخليفة المأمون على رقعة واسعة من الدولة وذلك من الرقعة إلى مصر، بجعله رسالة جامعية، والوقوف عند مضامينها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، فهي منهاج عمل للحكام الذين يرغبون بالحكم وفق مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها.

والحمد لله رب العالمين

الأديان في كتابات ابن الأثير الجزري دراسة تحليلية لتصوير التنوع العقائدي في كردستان خلال العصر الإسلامي الأول الزراشتية أنموذجاً

الدكتور: أنس محمد شريف طاهر الدوسي

جامعة جهمان - دهوك - العراق

أتى هذا البحث على ملخص باللغة الإنجليزية وآخر باللغة العربية وثلاث مباحث وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول: كردستان؛ لمحة تاريخية وثقافية:
كردستان جغرافياً:

يعيش الكرد في منطقة واسعة من الشرق الأوسط الحالي، ليست لها حدود سياسية، وتتوزع أراضيهم على دول: تركيا، وإيران، والعراق، وسوريا، وجزء يقع في أرمينيا وجورجيا⁽⁷⁸⁾.

واستوطن الكرد تلك المناطق بعد موجات من الهجرة في بداية القرن السابع قبل الميلاد⁽⁷⁹⁾، ويرى غالبية الباحثين أن الكرد ظهر تواجدهم كشعب جبلي سكن القسم الغربي من إيران ثم تحركوا منها بالتدرج جنوباً وشمالاً وغرباً داخل آسيا الصغرى والعراق.

وأما بخصوص حدود جغرافية كردستان، فإنها لم تكن محددة تحديداً ثابتاً، فلقد كانت تتشكل من أقاليم متعدد، وسميت مناطقها بتسميات مختلفة في المصادر التي أشارت إليها. وكانت الحدود الجغرافية للأقاليم الواقعة في كردستان في تغير باستمرار وفقاً لتوسعات الإمبراطوريات والسلطات الحاكمة لتلك المنطقة، وتغير أحوالها. فالمصادر اليونانية والرومانية -على سبيل المثال- كانت تطلق على المناطق الواقعة شمال بلاد ما بين النهرين بـ«ميسوبوتاميا»⁽⁸⁰⁾. في حين أطلقت عليها المصادر السريانية بلاد آشور⁽⁸¹⁾. وأما المصادر الإسلامية، فإن المنطقة عرفت بإقليم الجزيرة تسمية عامة لشمال كردستان، وعرفت أقاليم أخرى بأسمائها نحو: شهربزور والجمال وأما فيما يخص التوزيع السكاني للكرد، فلقد كان على الأقاليم التالية⁽⁸²⁾:

إقليم الجبال:

٧٨ باسيل نيكيتين، الكرد: دراسة سوسولوجية وتاريخية، ترجمة: نوري الطالبياني، ط٢، العراق- السليمانية: مؤسسة حمدي، ٢٠٠٧م، ص ٦٩.

٧٩ فلاديمير مينورسكي، الأكراد: ملاحظات وانطباعات، ترجمة معروف خزندار، بغداد: مطبعة النجوم، ١٩٦٨م، ص ٢١.

٨٠ أحمد تاج الدين، الأكراد تاريخ شعب وقضية وطن، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠١م، ص ١٥.

٨١ ليرخ، ب، دراسات حول الأكراد، ترجمة: د. عبيد حاجي، ط١، سوريا- حلب: منشورات مكتبة خاني، ١٩٩٤م، ص ١٤-١٥.

٨٢ ينظر: ابن العبري (غريغوس يوحنا ابن أهرن بن توما الملقب)، تاريخ مختصر الدول، تحقيق: انطون صالحان اليسوعي، بيروت: دار

المسيرة، دت، ص ١١ وما بعدها.

وكان قبل الإسلام يعرف بميديا؛ بمعنى أرض ماد. والميديون هم من القبائل التي نزحت من شرقي آسيا إلى الأجزاء الشمالية والغربية لإيران، وأسسوا دولتهم التي سميت ب: ماد ما بين القرنين 6-8 ق.م، وكانت مدينة همدان التي كانت تعرف ب: أكبتانا (Akbitana) عاصمة لهم. وسماه البلدانون المسلمون إقليم الجبال؛ لأن الجبال تغطي أكثر أراضي هذا الإقليم⁽⁸³⁾. وهي المنطقة الواقعة بين مفازة فارس الملحية الكبرى شرقا، وسهول العراق العربي والجزيرة غربا، وأذربيجان وبلاد الديلم وإقليم مازندران شمالا وخوزستان جنوبا. وكان يطلق على هذا الإقليم اسم «العراق العجبي» كذلك تميزا له عن العراق العربي. وهذا المصطلح كان متداولاً عند السلاجقة في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي⁽⁸⁴⁾.

أ. إقليم العراق:

أطلق العرب الفاتحون على هذا الإقليم اسم السواد؛ لكثرة البساتين والنخيل في هذه الأرض، فكانت وكأنها أرض سوداء⁽⁸⁵⁾. وأجمع البلدانون والمؤرخون على أن حدود السواد تمتد من تكريت التي هي بلدة بين بغداد والموصل،⁽⁸⁶⁾ على نهر دجلة شمالا إلى عمادان جنوبا، وهو موضع يقع في جزيرة بين نهري نهرين قرب البصرة. وأطلق الفرس على هذه المنطقة «ميان روزان» وتعني: ما بين نهري⁽⁸⁷⁾، ومن قادسية الكوفة غربا إلى حلوان شرقا⁽⁸⁸⁾.

ب. إقليم الجزيرة:

أطلق عليها الرومان اسم ميزوبوتاميا، ويقع هذا الإقليم بين نهري دجلة والفرات، ويمتد إلى حدود بلاد الأناضول⁽⁸⁹⁾. وأطلق عليه البلدانون والمؤرخون المسلمون الجزيرة؛ لأن أعالي دجلة والفرات كانت تجري في سهول هذا الإقليم،

الکرد قبل الإسلام

لقد تباينت آراء الباحثين والمؤرخين حول الانتماء الحقيقي للکرد، وجنس أسلافهم القدامى. يؤثر التباين حول أصل الكرد وأسلافهم في اختيار مدة تاريخية معينة بوصفها بداية للتاريخ الكردي قبل الإسلام. والراجح أن الميديين هم أصل الكرد، فإنه بالإمكان تحديد ظهور الميديين بوصفها بداية لتاريخ الكرد. وقد كانت بدايتهم في بدء الهجرات المستمرة لقبائل المنطقة «القبائل الإيرانية» في هضبة إيران. وجاء ذكرهم في غزوات الملك

٨٣ مؤلف مجهول، التاريخ الصغير، ترجمة إلى العربية من السريانية: الأب د. بطرس حداد، بغداد: مجمع اللغة السريانية، ١٩٧٦م، ص ١٠٠؛ طه باقر،

مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد: مطبعة الحوادث، ١٩٥٦م و ١٩٧٣م، ج ١، ص ٣٨٩.

٨٤ ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي البغدادي، ٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ٩٩.

٨٥ ، ج ٤، ص ٩٤.

٨٦ ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ٥٢٤؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص ٣٨٠-٣٩٠.

٨٧ ينظر: ياقوت الحموي، ج ٤، ص ٧٤.

٨٨ ينظر: ج ٢/٢٩١.

٨٩ ليرج، دراسات حول الأكراد، ص ١٤-١٥.

الأشوري شليمنصر الثالث على مناطق الهضبة الإيرانية وجبال زاكروس عام 842 ق.م.⁽⁹⁰⁾ وبعد ظهور الدولة الأخمينية. خضعت المناطق الكردية للسيطرة الأخمينية⁽⁹¹⁾. وأما في العصر الإغريقي، فالاسكندر المقدوني (323-336 ق.م) بعد احتلاله سوريا ومصر، رجع منها قاصداً بلاد ميزوبوتاميا وعبر نهر دجلة قرب فيشخابور ثم سار بمحاذاة النهر، ثم اتجه نحو أربيل، فالتقى مع الجيش الفارسي الأخميني بقيادة «دارا الثالث» (331-335 ق.م) في موقع يسمى «كومل» (guajamala) فانهزم الجيش الأخميني وهرب الملك دارا، ثم احتل اسكندر مدينة أربيل عام 331 ق.م⁽⁹²⁾. ثم سيطر على بابل وبعدها توجه لأرض ماد واحتل عاصمتها «اكباتانا» (Akbatana) وبذلك خضعت المناطق الكردية الجنوبية لسيطرته⁽⁹³⁾. ولقد ساعدت هذه الظروف على ظهور قوة أخرى في المنطقة، وهي قوة الأرمن. فتشكلت مملكة الأرمن بقيادة ملكهم «تيكران» (55-94 ق.م)، فاستولى على مناطق الأرمن والأكراد وقام بقتل ملك ديار بكر «كردوئين» بتهمة التعاون مع الرومان، ثم أصبح الأرمن قوة ومصدر قلق للرومان في المنطقة، فكانوا يتحالفون مع أعداء الرومان ضدهم، فقام الرومان بحملة

٩٠. فلقد جاء ذكر الميديين في حملته عام ٨٣٦ ق.م. وقام في هذه الفترة من بين الميديين قائد اسمه «ديوكو» (Diuku)، وبعد هذا القائد مؤسساً للدولة الميدية، ويعتقد أنه هو نفسه الذي ذكره هيرودوت باسم ديوكس (Diukos) وبعد ذلك جاء بعده ابنه فراوريتس (Frawrits)، فاستطاع أن يوحد قبائل الميديين والقبائل الإيرانية الأخرى، وقرر الهجوم على العاصمة الآشورية نينوى، ولكن الآسكيين تحالفوا مع الآشوريين وهاجموه من الخلف، مما أدى إلى انحدار الميديين ومقتل قائدهم فراوريتس عام ٦٥٣ ق.م. ثم أعقبه على الحكم ابنه «كي إكسار» (Kai Khosra) الذي قام بتنظيم الجيش وجعل من همدان عاصمة لدولته بعد قضائه على الدولة الآشورية سنة ٦١٢ ق.م. بالتعاون مع البابليين، وقام باحتلال عاصمتها نينوى، ثم أعقبه على الحكم ابنه «إيستياكز» (Austuges)، وقد نشب خلاف بينه وبين ابن عمه «كورش الأول» فقام الأخير بالقضاء على الدولة الميدية وقام بتأسيس مملكة جديدة عرفت باسم الدولة الأخمينية طه باقر، لمزيد من المعلومات راجع: طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص ٣٧-٣٨.

٩١. وقام الملك الأخميني «دارا الأول» بتقسيم مملكته إلى عشرين ولاية ضمن ولايات أرمينيا وآشور وميدياوقاد «كورش الصغير» حاكم المقاطعة الأخمينية في آسيا حملة ضد أخيه الملك أردشير بقصد الاستيلاء على السلطة، ولكنه هزم في المعركة وقتل، وأتى الإغريق لمنصرة أردشير ضد أخيه كمرتزقة، ومروا بالكرد إلى أرمينيا، وانسحب الأغريق باتجاه المنطقة الكردية: إذ دون القائد زينفون (واسمه في المصادر غير العربية هو كسينوفون (Xenophon)، وهو أحد تلامذة سقراط، وأحد كبار المؤرخين الإغريق، ولد حوالي سنة ٤٣٠ قبل الميلاد، وانضم إلى الجيش الإغريقي الذي ناصر الأمير الفارسي قورش الأصغر على أخيه أمبراطور بلاد فارس أردشير، ولكن الأول قد مات في إحدى المعارك، فقاد زينفون المرتزقة الإغريق في طريق عودتهم إلى بلاد اليونان عبر المناطق الجبلية الوعرة في شمالي العراق وشرقي الأناضول وصولاً إلى البحر الأسود. وقد خلد هذه الحملة في تاريخه الشهير «الصعود» (Anabasis). توفي في سنة ٣٥٤ قبل الميلاد) دون حوادث هذه الحملة في كتاب أسماه «أناباسيس» «حملة العشرة آلاف» وتطرق إلى ذكر ما لقيه من متاعب ومصاعب بسبب قتال الأكراد له في أرض كاردوئين، وخسر أكثر رجاله هناك وقد لاقى هزيمة على يد الأكراد، ثم فر منهم نحو أرمينيا عبر المضيق زاخو.

ينظر: أحمد أمين سليم، دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم: مصر، العراق، إيران، د.ط، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ت، ص ٢٠٦.

٩٢. طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص ٥٨٩.

٩٣. وقد حكم القائد الإغريقي «سلوقس نيقاطور» بعد الاسكندر أغلب مناطق الكرد. ولكن ظهور قبائل الساسا البدوية في منطقة بارتى جنوب شرق بحر القزوين وانتهازها ضعف الدولة وانشقاقها في القسم الغربي منها مكتبها من التحرر من حكم الإغريق. وحكم الفرثيون كذلك البلاد على شكل مقاطعات وكان ملوك المقاطعات كلها من المقاطعة نفسها: قسموا بملوك الطوائف. وتوسع نفوذ دولة الفرثيين في نهاية القرن الثاني قبل الميلاد وبداية القرن الأول قبل الميلاد فاصطدم بالنفوذ الروماني، وتميزت هذه الفترة بكثرة الحروب بين الدولتين، وكانت أماكن تواجد الكرد في تلك الحقبة مسرحاً لتلك الحروب ينظر: محمد أمين زكي، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، ص ١٠٩: وجمال رشيد أحمد، لقاء الأسلاف الكرد في بلاد الباب وشروان، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤م، ص ١٩٢.

عسكرية بقيادة لوكلوس الذي تمكن من دخول العاصمة الأرمنية «تكرنا نوكرتا» (Tikra Nokatra) (ميفارقين) عام 69 ق.م.⁽⁹⁴⁾، وبعد ذلك أصبح الكرد تابعين للدولة الساسانية التي تنسب إلى ساسان الذي كان سادنا لبيت النار الخاص بالالهة «اناهايتا» وهو جد أردشير الأول، فقد أسس الدولة الساسانية بعد قتل آخر ملك فرثي أردوان الخامس» في 28 أبريل 224م⁽⁹⁵⁾، وبعدها دخل طيسنون «المدائن» وتلقب ابتداءً من هذا التاريخ بلقب شاهينشاه أي: ملك الملوك⁽⁹⁶⁾.

وقد اضطربت الأمور بعد كسرى أبريز حتى كانت نهاية الساسانيين في عهد ملكهم يزدجرد الثالث وانتهت الدولة الساسانية بالفتح الإسلامي للمنطقة، ثم دخل الفتح الإسلامي مناطق الكرد من بعد تعقب الفرس والروم على أرضهم.

المبحث الثاني: كردستان والتنوع الديني

١. الزرادشتية

إن الديانة الزرادشتية مرتبطة بشخص زرادشت الذي هو زرادشت بن بورشسب الذي ينتمي والده إلى إقليم أذربيجان وأمه إلى مدينة الري الإيرانية. وقد ولد عام 660 ق.م بالقرب من بحيرة أرومية (ورمي)، على شاطئ نهر داريز (ناراس) الواقع شرق كردستان، تعلم على يد حكيم مجوسي، فدرس اللغة والأدب وبعض الأعمال الطبية الشائعة آنذاك⁽⁹⁷⁾، ويجزم الباحثون أن زرادشت كردي؛ لأنه ولد في موطن قبيلة موكران الكردية، ويؤيد بعض المستشرقين هذا الأمر مستدلين بتقارب لغة كتاب زرادشت (أفستا) واللهجة الدارجة في تلك المنطقة الكردية إن لم تكن نفسها، ودعا زرادشت الناس إلى الإقضاء به، وكان دينه يدور حول عبادة الله، والكفر بالشیاطين، والأمر بالمعروف، والنهي عن

٩٤ وأعقبت تلك الحروب والنزاعات ما بين الفرثيين والرومان عقد معاهدة صداقة بينهما قبل الميلاد بستة أعوام تنازلت بموجبه الدولة الفرثية عن مناطق أرمينيا وكردوين (دياربكر) للدولة الرومانية. ولكن القتال تجدد بين الطرفين في عهد الملك الفرثي إرتيان الثالث. ومن جانب آخر، فلقد كانت هنالك إمارة كردية توالي الفرثيين وكانت عاصمتها أربيل، وكانت تسمى بإمارة «حدياب» وقد اشتهر من ملوكها مونوبازوس الأول والثاني وإيزاتيس الثاني. وقد انتقلت السلطة على «كردوين» إلى الملك إدباين عزت الثاني طيلة زمن حكمه (٣٥-٥٩م) بتفويض وموافقة من الملك الفرثي أرتيان الثاني بعد انتزاع ديار بكر من الأرم.

ينظر: جمال رشيد أحمد، تاريخ الكرد القديم، العراق-أربيل: جامعة صلاح الدين، كلية الآداب، ١٩٩٠م، ص ١٢٦.

٩٥ آرثر كرستنس، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام، ط ١، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت، ص ٧٦.

٩٦ وقد قام بعض المناطق الكردية بحركات تمرد سنة ٢٢٠م قادها الملك الكردي «مادك» مستغلا ضعف الدولة الفرثية في أيامها الأخيرة، إلا أن أردشير قام بإخمادها بعد أن استتب له الأمر والحق الهزيمة بهم في معركة حامية، وقضى على تمرد ملك مادك وأخضع المناطق الكردية للحكم الساساني مرة أخرى إلا أن ثورات الكرد لم تنه ضد الدولة الساسانية، فلقد ثاروا في عهد الملك شابور الأول (٢٤١-٢٧٢م) في مقاطعة كردوين، ونالوا الاستقلال ولكن اجتاحت مناطقهم ثانية من قبل الرومان، واستولوا على نصيبين وحران وبعد أن عقدوا اتفاقية سلام مع الإمبراطور الروماني فيليب العربي (٢٤٤-٢٤٩م) اضطر عليهم الانسحاب من أرمينيا وكردوين للدولة الساسانية وبعد انتصار الجيش الروماني على الجيش الفارسي سنة ٢٩٧م انعقد الصلح بينهما شريطة أن يترك الفرس خمسا من ولاياتهم الغربية الواقعة على الساحل الأيمن من نهر دجلة للرومان، وبهذا تنازل الفرس عن نصف أرض تواجد الكرد للرومان فلقد تنازل عن كل من: أرزن، موش، الجزيرة، كاردو (آمد). مع شروط قاسية أخرى نحو إنشاء دولة الرومان لدولة أرمينية تضم الأقسام الشمالية من مناطق كردوين تحت حكم الملك ثيردات الثالث (٢٩٨-٣٣٠م) وفي هذه الفترة دخلت أرمينية النصرانية. وبذلك أصبحت المناطق الكردية تخضع لثلاث قوى سياسية مختلفة تحيط بهم من كل الجوانب. ينظر: حسن بيرنيا، تاريخ إيران القديم، ترجمة: محمد نور الدين السباعي، القاهرة: د.ت، ص ٢٥٥؛ وفتحي عثمان، الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، د.م: الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت، ص ١١٦. وجمال رشيد، تاريخ الكرد القديم، ص ١٣٢.

٩٧ ينظر: الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهد محمد، ط ٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ٢٩٥؛ شفيع الماخي أحمد، زرادشت والزرادشتية، الكويت: مجمع النشر العلمي، ٢٠١١م، ص ١٥-١٨؛ نوري إسماعيل، الديانة الزرادشتية (مزديسنا)، ط ٧، دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٩م، ص ٩.

المنكر، واجتناب الخبائث⁽⁹⁸⁾ وتدور تعاليم دينه حول وجود الإله الخالق الأعلى (أهورامزدا) وتعني: أنا وموجود وخالق⁽⁹⁹⁾، ووجود نهاية محتومة للكون حيث الجنة والنار والحساب مع الفناء النهائي لكل المذنبين⁽¹⁰⁰⁾، مما دفع الكثيرين إلى اعتبار الزرادشتية ديناً سماوياً وعدّ معتنقها من أهل كتاب⁽¹⁰¹⁾، ولكن هنالك أقوال تنسب إلى زرادشت تفيد بأن النور والظلمة أصلان متضادان وهما مبدأ موجودات العالم وكذلك تعاليمه القائلة بأن القوى الشريرة المضادة للإله لا تخضع لسلطته أعطى تصوراً بأن هذه الديانة ما هي إلا خليط من التوحيد والثنوية المتعارضة والمتناقضة⁽¹⁰²⁾، إذ أنه بذلك أقرّ بوجود إلهين وهما إله الخير «أهورامزدا»، وإله الشر «أهورماند» وكأنه جعل لله شريكاً⁽¹⁰³⁾، ويحتمل أن تكون هذه الأفكار محرفة أدخلها أتباع زرادشت إلى الزرادشتية بمرور الزمن ولا سيما إذا عرفنا أن أجزاء كثيرة من كتاب زرادشت «أفستا» قد فقدت أثناء غزو الإسكندر المقدوني لإيران⁽¹⁰⁴⁾. ويُجمع المؤرخون والباحثون أن الزرادشتية كانت ديانة لمعظم الكرد قبل مجيء الإسلام، ويقال أنها انتشرت بين الكرد أيام زرادشت نفسه، وبعد أن اعتنقها الملك كشتاسب تم الاعتراف بها واعتناقها من قبل سكان الأجزاء الشرقية لكوردستان طوعاً وكرها⁽¹⁰⁵⁾. وانتشرت الديانة الزرادشتية بين الأجزاء الإيرانية إلى أن غطت جميع المناطق الإيرانية في القرن الخامس قبل الميلاد، ومنها تسربت إلى كوردستان. ولكن هذه الديانة لم تلبث حتى اختفت من المنطقة لقرون متلاحقة حتى مجيء الدولة الساسانية للحكم وإحيائها ثانية عام 226م، وإقرارها ديانة لجميع المناطق الواقعة في ظلهم فيما بينها كوردستان، وظلت على ذلك الحال إلى أن ظهر الإسلام و تغلب عليها⁽¹⁰⁶⁾. ولكن هنالك روايات تشير إلى أن الزرادشتية بقيت في بعض المناطق بين قلة من الكرد حتى في العصور المتأخرة من الدولة العباسية، وتفيد بعض الروايات أن الطقوس الزرادشتية، كإقامة بيوت النيران، بقيت في عدد من المناطق الكردية إلى وقت متأخر من العهد العباسي⁽¹⁰⁷⁾.

ب. المانوية والمزدكية والخرمية

المانوية وهي ديانة جمع المجوسية بالنصرانية، لدرجة أطلق عليها «الزردشتية المنصرة». فقد أسس هذه الديانة «ماني بن فاتك الهمداني الذي قتل عام ٢٤٧م، والذي حاول

٩٨ المسعودي (أبو الحسن علي بن حسين بن علي، ت٣٤٦هـ/٩٤٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلي للمطبوعات، ١٩٩١م، ج ١، ص ١٧٥.

٩٩ شفيق الماخي أحمد، زرادشت والزردشتية، ص ٧١.

١٠٠ ماري بوبس، تاريخ الزرادشتية من بداياتها حتى القرن العشرين، ترجمة خليل عبد الرحمن، العراق-السليمانية: مركز الدراسات الكردية، ٢٠١٠م، ص ٩٢.

١٠١ تهامي العبدولي، إسلام الأكراد، ط ١، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧م، ص ٩٠.

١٠٢ أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م، ص ١٠١.

١٠٣ تهامي العبدولي، إسلام الأكراد، ص ٩٠.

١٠٤ المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٧٥.

١٠٥ ينظر: المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٧٥: أنور الماخي، الأكراد في همدان، مطبعة خبات، ط ٢، العراق-دهوك: مطبعة خبات، ١٩٩٩م، ص ٨٠.

١٠٦ آرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ص ٥٧: كلثومة جميل، كردستان في عهد الساسانيين: ٢٢٤-٦٣٠م، مطبعة وزارة التربية، أربيل، ٢٠٠١م، ص ٤٩.

١٠٧ رشاد ميران، روشي نايني ونهته ودي له كردستاندا، ط ٢، العراق: مركز برياني، ٢٠٠٠م، ص ٢٨.

الجمع بين الزرادشتية والمسيحية، وادعى بأنه الموعود في الإنجيل⁽¹⁰⁸⁾. ولقد انتشرت هذه العقيدة منذ ظهورها في إقليمي الجزيرة وأرمينية، الإقليمان ذوا التواجد الكردي المكثف، وامتد تأثيرها حتى وصلت إلى نواحي الموصل⁽¹⁰⁹⁾.

أما المزدكية وهذه التسمية أتت نسبة إلى مؤسسه مزدك بن بامداد النيسابوري الذي جعل من مبادئ دعوته مشابهة لمبادئ المانوي إلا أنه كان يدعو إلى الملذات والشهوات والأكل والشرب والمساواة والإختلاط بصورة تختلف عن سابقه⁽¹¹⁰⁾. انتشرت المزدكية في شهرزور خلال القرن ٤هـ ولكن تأثيرها كان محدودا على الكرد نظرا لتعاليمه التي لا توافق مع سجية الإنسان الكردي وطبيعة شخصيته التي استمدتها من بيئته القاسية. فالمساواة المطلقة، والإباحة المطلقة في المال والجنس لم تلق القبول عندهم⁽¹¹¹⁾.

أما الخرمية فهي حركة عسكرية بالإضافة إلى كونها مذهب ديني، ولقد أوجد هذا المعتقد بابك الخرمي سنة 192هـ/808م⁽¹¹²⁾، وبابك زعيم حركة دينية ناوأت العباسيين، وكان والده من أهل المدائن إلا أنه سكن بأذربيجان⁽¹¹³⁾. خرجت هذه الحركة غربي الجبال الفاصلة بين الكرد العجم، وتحديدا من قرية «القامدان»؛ ولذلك نرى اختلاف في نسبة الحركة إلى الكرد من قبل بعضهم وانتسابها إلى الفرس⁽¹¹⁴⁾. وكانت الخرمية -بوصفها مذهباً- مزيجا من أديان إيرانية قديمة وبعض معتقدات الفرق الإسلامية التي سبقتها مثل فرقة المرجئة⁽¹¹⁵⁾. انخرط بعض القادة الكرد في هذه الحركة وتبنى بعضهم مبادئها وتبعهم بعض الكرد في إقليم الجبال مناهضة للإقطاعية العباسية المفروضة عليهم. ولقد استمرت تواجدها في همدان ودينور في إقليم الجبال حتى القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي⁽¹¹⁶⁾. ويروي المقدسي الذي احتك بالخرميين أن هذه الفئة من الكرد على الرغم من اعتقادهم بتوحيد الله ظلوا غير مطبقين لبعض الشرائع الإسلامية، متمنعين عن أداء عبادات إسلامية⁽¹¹⁷⁾.

ج. اليهودية

١٠٨ ينظر: ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي، ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م)، الفهرست، تحقيق: محمد أحمد أحمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت. ص ٤٤٣.

١٠٩ أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٠٤-١٠٥.

١١٠ ينظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٤٦٤.

١١١ ينظر: محمد أمين زكي، خلاصة تاريخ الكرد، ص ٢٨٧؛ عبد الرفيق حقيقت، دور الإيرانيين في تاريخ الحضارة العالمية، لمحات ومقتطفات، ترجمة: علاء الدين عبد العزيز السباعي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢م، ص ١٩٩-٢٠٢.

١١٢ ابن الجوزي، المنتظم، ج ١٢، ص ٢٩٢.

١١٣ اليعقوبي (أحمد بن أبو يعقوب بن جعفر، ت بعد ٢٩٢هـ/٩٠٤م)، تاريخ اليعقوبي، علق عليه: خليل منصور، إيران-قم: مطبعة مهر، ١٣٢٥هـ، ج ٢، ص ٤٧٤.

١١٤ ينظر: المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٤٤؛ زرارصديق توفيق، الكرد في العصر العباسي حتى مجيء البويهيين، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، ١٩٩٤م، ص ١١٢.

١١٥ ينظر: المقدسي (محمد بن أحمد بن أبوبكر، ت ٣٧٨هـ/٩٨٨م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بغداد: مكتبة المثنى، د.ت، ص ٣٩٩؛ ابن النديم، الفهرست، ج ١، ص ٣٦٤.

١١٦ ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٥، ص ١١٠؛ أرشاك بولاديان، الأكراد من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي، بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٣م، ص ٦٨.

١١٧ المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ٣٩٨-٣٩٩.

ويزعم بعض الباحثين أن اليهود قد سكنوا كردستان منذ القدم حتى عرف جزء من اليهود بيهود الكرد وهم من أقدم التجمعات اليهودية خارج مملكتي إسرائيل، وبهذا⁽¹¹⁸⁾. ويعرفهم بعض المؤرخين بأنهم «كل فرد من اليهود سكن كردستان ويتكلم اللغة الآرامية»⁽¹¹⁹⁾ علما أنهم ليسوا أكردادا، فهم أبناء إسرائيل سكنوا بين الكرد، ولكنهم من الناحية الثقافية أصبحوا كردا يتكلمون الكردية ويلبسون ثياب الكرد متأثرين بالعادات والتقاليد الكردية، كان اليهود الكرد يسكنون قرى شيدوها لأنفسهم، وبلغ تعداد تلك القرى اليهودية حول أربل في القرن 6هـ/ 12م أكثر من مائة موقع حسب الرحالة التطيلي⁽¹²⁰⁾ موزعة على المناطق التي كانت تابعة لحدياب (شمالي العراق). وكان بعض هؤلاء اليهود من السكان الأصليين لتلك المناطق ولم يكونوا من الأسرى والسبائا⁽¹²¹⁾. ومن أكثر المناطق التي انتشر فيها اليهود منطقة بادينان، فكانت مدينة زاخو تتمتع بالقدسية لليهود لتواجد كنيس «كنيست» فيها اعتاد اليهود على زيارتها والصلاة فيها⁽¹²²⁾، وفي مدينة العمادية كان تواجدهم ملحوظا أيضا، وفي أطراف الموصل كان لهم قرى خاصة وأضرحة يعتقد أنها لأنبيائهم مثل ضريح ناحوم القوشي، وضريح النبي يونس بنينوى وغيرها من الأضرحة⁽¹²³⁾.

وأما في الجزيرة، فإن تواجدهم كان ملحوظا في نصيبين التي كانت مركزا لأكاديمية يهودية ذاعت شهرتها بين اليهود في جميع أرجاء الشرق الأوسط، وكان لليهود فيها كنيس في مكان بارز وسط المدينة⁽¹²⁴⁾. وتشير الروايات تواجد اليهود في كل من ماردين ومدينة ميفارقين. وفي إقليم الجبال وتحديدا في نهاوند كان عددهم أكبر من عدد النصاري وكانت طبيعة حياتهم تشبه إلى حد كبير طبيعة حياة الكرد؛ إذ كانوا يعيشون في الجبال وكانت لهم كنائس في أورمية وغيرها من المناطق التابعة لإقليم الجبال⁽¹²⁵⁾، نحو مدينة حلوان التي تميزت بكنائس لليهود معمرة، ويعتقد أن هؤلاء من أحفاد الملك طالوت، وتدعم هذه الفكرة أن جالوت قد قتل في هذه المدينة الكردية⁽¹²⁶⁾. وكانوا يتواجدون في مدينة همدان أيضا بكثرة. ولكن كثيرا منهم اتصلوا بالمسيحيين نتيجة لأشترائهم في التحدث باللغة الآرامية⁽¹²⁷⁾.

المسيحية

- ١١٨ هلويس عمر قادر، يهود كردستان، العراق-السلمانية: مؤسسة حمدي، ٢٠٠٧م، ص ١٨.
- ١١٩ فرست مرعي، دراسات في تاريخ اليهودية والمسيحية في كردستان، العراق- أربيل: دار أراس، ٢٠٠٨م، ص ٧.
- ١٢٠ بنيامين التطيلي (الراي بنيامين بن الراي يונה اليهودي الإسباني، ت ١١٧٣هـ/ ١١٧٣م)، رحلة بنيامين التطيلي، ترجمة: عزرا حداد، أبوظلي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٢م، ص ٣٢٥.
- ١٢١ رشيد الخيون، المذاهب والأديان في العراق، دم: مطبعة سبحان، دت، ص ١٥١.
- ١٢٢ غادة حمدي عبد السلام، اليهود في العراق، القاهرة: مكتبة المديولي، دت، ص ١٢.
- ١٢٣ ينظر: يوسف رزق الله غنيمه، نزعة المشتاق في تاريخ يهود العراق، ص ٢١٤؛ محمد محفوظ العباسي، إمارة هدينان العباسية، الموصل: مطبعة الجمهورية، ١٩٦٩م، ص ٢٠٩-٢٠٨.
- ١٢٤ سيغال ج. ب، الرها المدينة المباركة، ترجمة: يوسف ابراهيم جبرا، حلب: دار الرها، ١٩٨٨م، ص ٥٤.
- ١٢٥ أبودلف (مسعر بن مهبل الخزرجي، ت ٣٨٣هـ/ ٩٩٣م)، الرسالة الثانية، تحقيق: بطرس بولغاكوف، ترجمة، محمد منير مرسي، العراق-السلمانية: مؤسسة زين، ٢٠١٢م، ص ١١٥؛ بنيامين التطيلي، رحلة بنيامين التطيلي، ص ٣٢٥.
- ١٢٦ المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ١٢٣، و ص ٣٨٨.
- ١٢٧ فرست مرعي، دراسات في اليهودية والمسيحية في كردستان، ص ١٤.

المسيحيون تواجدوا في كردستان ولاسيما في الجزيرة ووالمدن الكردية الواقعة في بلاد ما بين النهرين منذ القرن الأول للميلاد، فقد وصلت إلى هذه البلاد عن طريق تلميذ المسيح «مار إدي» الذي بعثه المسيح إلى منطقة الرها للدعوة إلى المسيحية ووصلت دعوته إلى نصيبين وتخوم أربل وحدياب⁽¹²⁸⁾. وبعد وفاته خلفه في الدعوة تلميذه ماري الذي فاق أستاذه في التبشير حتى وصلت دعوته للنصرانية إلى كركوك جنوبا وشهرزور شرقا⁽¹²⁹⁾. ويمتاز مسيحيو الكرد ولاسيما الساكنين في المناطق الجبلية بأن غالبيتهم من النساطرة واستقر تواجدهم في المناطق الكردية حصرا⁽¹³⁰⁾. ويعكس تواجدهم في المناطق الجبلية، بأن المسيحيين في كردستان يتنوعون من حيث الإثنية والمذهبية⁽¹³¹⁾.

هـ الفتح الإسلامي لكوردستان

اتصل بعض الكرد بالإسلام منذ ظهوره، ووردت روايات عن بعضهم أمثال الصحابي الجليل «جابر» وابنه ميمون⁽¹³²⁾ التابعي الذي روى عن أبيه بعضا من أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويستدل بعض المؤرخين بوجود هذا الصحابي على وجود ارتباط للكرد بالإسلام في أولى مراحلها، والمسلم به هو أن الاتصال الوثيق بين الكرد بصورة عامة والإسلام تمّ إبان الفتوحات الإسلامية بعد انتصار المسلمين على الفرس في معركة القادسية أيام الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب سنة 16هـ/637م، لكون أن الفرس كانوا يمثلون الحاجز الجغرافي بين العرب المسلمين والكرد، وبعد قدوم الجيوش الإسلامية للمنطقة والتشاور مع أصحاب البلدان التي فتحوها زاد تواصل الكرد بالإسلام والمسلمين، وبدأوا في الدخول إلى الإسلام بعد انتهاء معظم الفتوحات في كردستان؛ أي ما بعد سنة 21هـ/641م⁽¹³³⁾.

وإذا ما نظرنا إلى كيفية فتح المسلمين لكوردستان، نجد أنها افتتحت بالطرق الثلاث التي سلكها العرب الفاتحون، والتي هي: الفتح بالطرق السلمية وقبول أهل البلاد الإسلام سلما أو بشروط الفاتحين، وطريقة الصلح بعد مناوشات بين الفريقين أو حصار على المدينة، والطريقة العسكرية التي كانت فتح البلدان بعد هزيمة أصحابها في المعركة وتوليمهم ساحة المعركة. ويذكر أن أغلب ما حصل من معارك أو فتح لكوردستان عنوة حصلت في المناطق الواقعة ضمن حدود الدولة الساسانية الفارسية أو البلدان التي كانت تحت نفوذ هذه الدولة.

وعلى الرغم من تحكّم جيش المسلمين لكوردستان، فقد حصلت بعض التمردات على الجيوش الفاتحة في عهد الخليفة عثمان بن عفان في خوزستان وصولا إلى آمد، ولكن

١٢٨ عبد الرقيب يوسف، الدولة الدوستكية، ط١، بغداد: مطبعة اللواء، ١٩٧٢م، ج٢، ص١٩٤؛ سيغال، الرها المدينة المباركة، ص٧٧.

١٢٩ فائزة محمد عزت، الكرد في إقليم الجزيرة وشهرزور في صدر الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، ١٩٩١م، ص٩٩؛ عبد الرقيب

يوسف، الدولة الدوستكية، ج٢، ص١٦٥.

١٣٠ ينظر: ألبير أبونا، تاريخ الكنيسة الشرقية من انتشار المسيحية حتى معي الإسلام، ط٢، بغداد: دن، ١٩٨٥م، ص٨٠.

١٣١ رفيق حلي، الأكراد منذ فجر التاريخ، بغداد: مطبعة أسد، ١٩٥٦م، ص١٧.

١٣٢ سبقت ترجمته.

١٣٣ للاستزادة ينظر: فرست مرعي، الفتح الإسلامي لكردستان، دمشق: دار الزمان، ٢٠١١م، ص١٠٩ وما بعدها.

الجيوش الإسلامية كانت بالمرصاد لصعد هذه الثورات وإخمادها. وكثيرا ما كانت هنالك ثورات يقوم بها الكرد في زمن عثمان بن عفان مثل ما كانت في آمد وخوزستان وكان الهدف منها عدم دفع الخراج والجزية. وجدير بالذكر أن معظم تلك الثورات لم تكن ضد الدين الإسلامي بقدر ما كانت ثورات تدعوا إلى عدم دفع الخراج⁽¹³⁴⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن التصدي الصادر من بعض الكرد للجيوش الإسلامية في بداية الأمر كان بتشجيع من رجال الدين القدامى، وكان كذلك لعدم درايتهم بجوهر الإسلام، الدين الجديد بالنسبة لهم وغير المألوف لديهم⁽¹³⁵⁾. ولكن بعد معرفتهم بالإسلام والاتصال بالمسلمين الفاتحين، فإنهم دخلوا الإسلام طواعية، «وبدأوا باعتناقه وأخلصوا له كل الإخلاص»⁽¹³⁶⁾. وأصبح لهم دور حضاري في الدولة الإسلامية ولاسيما في العصر العباسي. فلا يخفى علينا أن من أبرز مؤسسي الدولة العباسية هو أبو مسلم الخراساني وكان له دور عظيم في تأسيس وترسيخ الحكم العباسي¹³⁷.

المبحث الثالث: تصوّر ابن الأثير للزردشتية في كتاباته :

* منهج ابن الاثير التاريخي وأمانته العلمية (هل كان ناقلاً أم ناقداً؟).

لم يكن ابن الأثير ناقلاً فقط بل كان محللاً وناقداً أيضاً فقد ذكر رأيهم في الخليفة وبدأ الزمان وذكر آدم عليه السلام بقوله ((وَقَالَتِ الْمَجُوسُ: إِنَّ قَدْرَ مُدَّةِ الزَّمَانِ مِنْ لَدُنْ مُلْكِ جُبُومَرْتْ إِلَى وَقْتِ الْهَجْرَةِ ثَلَاثَةُ آلَافٍ وَمِائَةٍ وَتِسْعٌ وَثَلَاثُونَ سَنَةً، وَهُمْ لَا يَذْكُرُونَ مَعَ ذَلِكَ شَيْئًا يَعْرِفُ فَوْقَ جُبُومَرْتْ وَيَزْعُمُونَ أَنَّهُ هُوَ آدَمُ.))⁽¹³⁸⁾. وقد ذكر في قصة نوح والطوفان رأي الزرادشتية في ذلك حيث أورد ذلك بقوله: ((وَأَمَّا الْمَجُوسُ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْرِفُونَ الطُّوفَانَ وَيَقُولُونَ لَمْ يَزَلِ الْمَلِكُ فِينَا مِنْ عَهْدِ جُبُومَرْتْ، وَهُوَ آدَمُ، قَالُوا: وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ نَسَبُ الْقَوْمِ قَدْ انْقَطَعَ وَمُلْكُهُمْ قَدْ اضمحلَّ، وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَقْرُبُ الطُّوفَانَ وَيَزْعُمُ أَنَّهُ كَانَ فِي إِفْلِيمَ بَابِلَ وَمَا قُرْبَ مِنْهُ، وَأَنَّ مَسَاكِينَ وَلَدَ جُبُومَرْتْ كَانَتْ بِالْمَشْرِقِ فَلَمْ يَصِلْ ذَلِكَ إِلَيْهِمْ، وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى أَصْدَقُ فِي أَنَّ ذُرِّيَّةَ نُوحٍ هُمُ الْبَاقُونَ فَلَمْ يُعَقِّبْ أَحَدٌ مِمَّنْ كَانَ مَعَهُ فِي السَّفِينَةِ غَيْرَ وَلَدِهِ سَامٍ، وَحَامٍ، وَيَافِثَ...))⁽¹³⁹⁾.

وقد ذكر أيضاً قصة الضحاک مع كاوه الحداد المعروفة بقصة النوروز أو عيد نوروز وقد أسرد القصة ثم انتقدها بقوله بأن هذا كان من معتقداتهم البالية والغير معقولة بقوله ((وَهَذَا أَيْضًا مِنْ أَكَاذِيبِ الْفُرْسِ الْبَارِدَةِ، وَلَهُمْ فِيهِ أَكَاذِيبٌ أَعْجَبُ مِنْ هَذَا تَرَكْنَا ذِكْرَهَا.))⁽¹⁴⁰⁾.

وقد علل سبب تسمية نوروز بهذا الاسم من مصادر الزردشتية بقوله:

١٣٤ ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٢٣: البيهقي، تاريخ البيهقي، ج ٢، ص ٢٠٤: محمد أمين زكي، خلاصة تاريخ الكرد، ص ٢٨٩.

١٣٥ محمد أمين زكي، ص ١٨٨.

١٣٦ ملا علي كردي، كردستان والأكراد، بيروت: دار الكاتب، ١٩٩٠م، ص ٧٤-٧٥.

١٣٧ أحمد الحسين، الحكمة في شعر أبي الفتح البستي، تحرير: يشار أجات، بيوند، تركيا، ٢٠٢٢م، ص ٤٧.

١٣٨ أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (١).

(١٦)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان

١٣٩ المصدر السابق (١/ ٧٦).

١٤٠ المصدر السابق (١/ ٧٠).

(وَبَعْضُ الْفُرْسِ يَزْعُمُ أَنَّ أَفْرِيدُونَ قَتَلَهُ يَوْمَ النَّيْزُورِ، فَقَالَ الْعَجَمُ عِنْدَ قَتْلِهِ: إِمْرُوزُ نَوْرُوزُ، أَيَّ اسْتَقْبَلْنَا الدَّهْرَ بِيَوْمٍ جَدِيدٍ، فَاتَّخَذُوهُ عِيدًا،) (141)

* المنهج الذي اتبعه ابن الأثير في ذكر الفرق والأديان:

لم يذكر ابن الأثير الفرق والأديان في فصول مستقلة بل اتبع منهج من قبله من المؤرخين في ذكر الأحداث احسب التقويم الحولي وذكر ما حدث في تلك السنة ولكن أحيانا يعلق على أحداث ويربطها بالعقائد والمعتقدات لتلك الفرق والأديان ولم يكن ناقلا فقط بل كثيرا ما كان يرد عليها ويعلق أو يعزوها الى أمور تاريخية فمثلا يذكر أن دين الفرس قبل الزرادشتية كانت تدين بالديانة الصبية فقد أورد ذلك بقوله :

(وَكَانَ بِشْتَأَسِبُ وَمَنْ قَبْلَهُ مِنْ آبَائِهِ وَسَائِرِ الْفُرْسِ يَدِينُونَ بِدِينِ الصَّابِئَةِ قَبْلَ زَرَادُشْتِ. (142)، وأشار أيضا الى المشاحنات التي وقعت بين المجوس والأديان الأخرى فيذكر أنه ورد في بعض الروايات التاريخية ان بخوتنصر قتل اليهود وخرّب بيت المقدس بسبب قتلهم أنبيائهم ويفند بعض الروايات من حيث الزمن البذي وقع فيه والسبب الذي أدى الى ذلك ويأتي بتحليل النصوص بمنهج تاريخي وتحليلي وفي الأخير يذكر رأيه بالأدلة الدامغة بما يرجحه هو من الروايات التاريخية ويقول بأن المجوس واليهود قد روي عنهم ذلك، مشيرا الى ما حل باليهود من نكبات كان مصدرها تأليب المجوس الملك بوختنصر عليهم لحقدهم وغيض المجوس على اليهود فقد أورد في ذلك بقوله : (. فَكَانَ ذَانِيَالُ أَكْرَمَ النَّاسِ عَلَيْهِ، فَحَسَدَهُمُ الْمَجُوسُ وَسَعَوْا بِهِمْ إِلَى بُخْتَنْصَرَ. (143)، وذكر أيضا قول المجوس في ولادة المسيح وكيف هم أرحوا لمولده بقوله: (كَانَتْ وَلَادَةُ الْمَسِيحِ أَيَّامَ مُلُوكِ الطَّوَائِفِ. قَالَتِ الْمَجُوسُ: كَانَ ذَلِكَ بَعْدَ خَمْسِ وَبِستينَ سَنَةً مِنْ غَلْبَةِ الْإِسْكَندَرِ عَلَى أَرْضِ بَابِلَ، وَبَعْدَ إِحْدَى وَخَمْسِينَ سَنَةً مَضَتْ مِنْ مُلْكِ الْأَشْكَانِيِّينَ). (144)، وقد نقل قولهم في عدم انطفاء نار المجوس وانتقدهم وكذب خبرهم بقوله: «فَبَزَعُمُونَ أَنَّ النَّيْزَانَ الَّتِي فِي بُيُوتِ عِبَادَتِهِمْ مِنْ تِلْكَ إِلَى الْآنَ وَكَذَّبُوا فَإِنَّ النَّارَ الَّتِي لِلْمَجُوسِ طُفِئَتْ فِي جَمِيعِ الْبُيُوتِ لَمَّا بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَا نَذَرْنَاهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى..» (145)

وقد تطرق الى ذكر عقائد الخرمية وهي حركة منبثقة من الزرادشتية وكان لها تواجد ملحوظ بين الكرد في غرب كردستان فذكرهم بقوله: (وَالرَّجُلُ مِنْهُمْ يَنْكِحُ أُمَّهُ، وَأُخْتَهُ، وَابْنَتَهُ، وَلِهَذَا يُسَمُّونَهُ دِينَ الْفَرْجِ، وَيَعْتَقِدُونَ مَذْهَبَ التَّنَاسُخِ، وَأَنَّ الْأَرْوَاحَ تَنْتَقِلُ مِنْ حَيَوَانٍ إِلَى غَيْرِهِ (146).

وقد أورد شيئا عن كتابه أفسستا ويذكر أنه كان فيه نبوءة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأن زوال ملك المجوس تكون على يديه ، ويعلل ان ما دار بين المسلمين والفرس من حروب

١٤١ المصدر السابق (١/ ٦٨، ٧١).

١٤٢ المصدر السابق (١/ ٢٤٠).

١٤٣ المصدر السابق (١/ ٢٧٠).

١٤٤ المصدر السابق (١/ ٢٧٤).

١٤٥ المصدر السابق (١/ ٢٢٧).

١٤٦ المصدر السابق (٥/ ٤٥٨).

وشحناء كان سببه هذه النبوة ، ولعل ذلك كان صحيحا من زاوية من بيده الأمانة أما عامة الناس ودخلهم في الأسلام بسهولة ربما كان اعتقادهم بصحة النبوة واعتبروه من البشارة بالدين الجديد ، وهذا يقوي الرأي القائل بأن زرادشت كان نبيا وانه بشر بظهور محمد صلى الله عليه وسلم أو أنه كان على التوحيد وكتابه سماوي وطراً على ديانتة الشرك من بعده بقرينة وجود البشارات في كتابه ، أو أنه أخذه من الكتب السماوية والله أعلم فقد ذكر ابن الأثير ذلك بقوله (وَفِي كِتَابِهِ: تَمَسَّكُوا بِمَا جِئْتُكُمْ بِهِ إِلَى أَنْ يَجِيئَكُمْ صَاحِبُ الْجَمَلِ الْأَحْمَرِ، يَعْنِي مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَلِكَ عَلَى أَلْفِ سَنَةٍ وَسِتِّمِائَةِ سَنَةٍ. وَبِسَبَبِ ذَلِكَ وَقَعَتِ الْبُغْضَاءُ بَيْنَ الْمُجُوسِ وَالْعَرَبِ). (147)

وقد ورد في بعض رواياته أن الكرد قبل المجوسية أو أثناء ظهور المجوسية لم يكونوا من عبدة النار بل من الموحدين فقد أورد رسالة من أردوان الى الملك أردشير بعد أن توالى انتصاراته في بلاد فارس ووحده الأقاليم فاشتاط منه أردوان وأرسل له رسولا بكتاب يزجره عن ذلك ونعته بالكردى وقال من أعطاك هذه السلطة فرد عليه أردشير بأن الله قد منحه التاج وأنه يأمل أن يقبض عليه ويلقي برأسه بيت النار الذي بناه ومن هذه المساجلة يستنتج انه لا يؤمن بعبادة النار ويذكر ان الله قد حباه بالملك وتوجه بالتاج فقد ذكر ابن الأثير هذه الرواية والتي أخذها من الطبري :

(فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ وَرَدَ إِلَيْهِ رَسُولُ أَرْدَوَانَ بِكِتَابٍ، فَجَمَعَ النَّاسَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ، فَإِذَا فِيهِ: إِنَّكَ عَدَوْتُ قَدْرَكَ وَاجْتَلَبْتَ حَتْفَكَ أَيُّهَا الْكُرْدِيُّ! مَنْ أَذِنَ لَكَ فِي التَّاجِ وَالْبِلَادِ؟ وَمَنْ أَمَرَكَ بِنَاءِ الْمَدِينَةِ؟ وَأَعْلَمَهُ أَنَّهُ قَدْ وَجَّهَ إِلَيْهِ مَلِكَ الْأَهْوَازِ لِيَأْتِيَهُ بِهِ فِي وَثَاقٍ. فَكَتَبَ إِلَيْهِ: إِنَّ اللَّهَ حَبَانِي بِالتَّاجِ وَمَلَكَنِي الْبِلَادَ، وَأَنَا أَرْجُو أَنْ يُمَكِّنَنِي مِنْكَ فَأَبْعَثَ بِرَأْسِكَ إِلَى بَيْتِ النَّارِ الَّذِي أَسَّسْتُهُ.) (148)

وكثيرا ما كانت تعليقاته ذا قيمة علمية ومبينة لأمر لم تكن معلومة أو مهمة وربما كانت أحيانا غير حيادية بل كانت أحكاما مسبقة ومن منظوره الديني الإسلامي.

* زرادشت في روايات ابن الأثير:

وقد أسهب ابن الأثير في كتابه الكامل عن ذكر الديانة الزردشتية وأول ظهور زرادشت وديانته وكذا الزمن الذي ظهر فيه ومراحل دعوته ومراحل انتشار دينه وكثير من معتقداتهم حيث أورد ذلك بنصوص متفرقة في ذكر أحداث تاريخية فمنها قوله: « وَمَلِكٌ بَعْدَهُ ابْنُهُ بَشْتَاَسِبٌ، وَفِي أَيَّامِهِ ظَهَرَ زَرَادُشْتُ بْنُ سَقِيمَانَ الَّذِي ادَّعَى النُّبُوَّةَ وَتَبِعَهُ الْمُجُوسُ. » (149) ووقال أيضا ((كَانَ زَرَادُشْتُ فِيَمَا يَزْعُمُ أَهْلُ الْكِتَابِ مِنْ أَهْلِ فَلَسْطِينَ يَخْدُمُ لِبَعْضِ تَلَامِذَةِ إِرْمِيَا النَّبِيِّ خَاصًّا بِهِ، فَخَانَهُ وَكَذَّبَ عَلَيْهِ، فَدَعَا اللَّهَ عَلَيْهِ فَبَرَصَ وَلَحِقَ بِبِلَادِ أَدْرَبِجَانَ وَشَرَعَ بِهَا دِينَ الْمُجُوسِ.....

١٤٧ المصدر السابق (١/ ٢٢٦).

١٤٨ المصدر السابق (١/ ٣٥٠).

١٤٩ المصدر السابق (١/ ٢٢٥).

وَشَرَحَ زَرَادُشْتُ كِتَابَهُ وَسَمَّاهُ: زَنْدٌ، وَمَعْنَاهُ: التَّفْسِيرُ، ثُمَّ شَرَحَ الزُّنْدَ بِكِتَابِ سَمَاءُ: بَارَزْدٌ، يَعْنِي: تَفْسِيرُ التَّفْسِيرِ. وَفِيهِ عُلُومٌ مُخْتَلِفَةٌ كَالرِّيَاضِيَّاتِ، وَأَحْكَامِ النُّجُومِ، وَالطَّبِّ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَخْبَارِ الْقُرُونِ الْمَاضِيَةِ وَكُتُبِ الْأَنْبِيَاءِ...

ثُمَّ إِنَّ بَشْتَامِسَبَ أَحْضَرَ زَرَادُشْتَ، وَهُوَ بَيْلَخٌ، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ شَرَعَ لَهُ دِينَهُ، فَأَعْجَبَهُ وَاتَّبَعَهُ وَقَهَرَ النَّاسَ عَلَى اتِّبَاعِهِ، وَقَتَلَ مِنْهُمْ خَلْقًا كَثِيرًا حَتَّى قَبِلُوهُ وَذَانُوا بِهِ.» (150)

* ملامح التعايش أو الصدام بين المسلمين والزرادشتية في روايات ابن الأثير:

كان أول صدام بين المسلمين والمجوس أن بعث الرسول صلى الله عليه وسلم رسالة الى كسرى عظيم الفرس بدعوه الى الإسلام وبعد أن مزق رسالة النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليه بتمزيق ملكه: «وَأَمَّا كِسْرَى فَجَاءَهُ كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُذَافَةَ، فَمَرَّقَ الْكِتَابَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: مُرِّقَ مُلْكُهُ. (((151)، وقد أشار ابن الأثير الى بعض الإنفتاح على الزرادشتية من قبل خالد القسري والي العراقين من قبا هشام بن عبد الملك فحينما خرج على خالد يهلول الخارجي كان من دواعي خروجه انه كان منفتحاً على الكفار اكثر من المسلمين وقد أورد ابن الأثير قول الخوارج فيه بقولهم: (فَتَشَدَّنَاكَ اللَّهُ أَنْ نَقْتُلَ هَذَا فَيَقْلِتُ مِنَّا خَالِدٌ الَّذِي يَهْدِمُ الْمَسَاجِدَ، وَيَبْنِي الْبَيْعَ وَالْكَنَائِسَ، وَيُوَلِّي الْمُجُوسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، وَيُنَكِّحُ أَهْلَ الدِّمَةِ الْمُسْلِمَاتِ، لَعَلَّنَا نَقْتُلُهُ فَيَرِيحُ اللَّهُ مِنْهُ)) (152)، وغالباً كانت العلاقة متوترة بين المسلمون والزرادشتية وقد وقع بينهم صدامات عسكرية حينما كانوا رعايا للدولة فمثلاً يذكر لنا ابن الأثير ذلك بقوله: ((فَوَجَّهَ إِلَيْهِ الْمُنْصُورُ جُمْهُورَ بَنٍ مِرَّارٍ الْعِجْلِيِّ فِي عَشْرَةِ آلَافٍ فَارِسٍ، فَالْتَقَوْا بَيْنَ هَمْدَانَ وَالرَّيِّ عَلَى طَرَفِ الْمَفَازَةِ، وَعَزَمَ جُمْهُورٌ عَلَى مُطَاوَلَتِهِ، فَلَمَّا التَّقَوْا.. وَتَبَعَ الْمُسْلِمُونَ الْإِبِلَ وَوَضَعُوا السُّيُوفَ فِي الْمُجُوسِ وَمَنْ مَعَهُمْ فَقَتَلُوهُمْ كَيْفَ شَاءُوا، وَكَانَ عَدَدُ الْقَتْلَى نَحْوًا مِنْ سِتِينَ أَلْفًا، وَسَبَى ذَرَارِيَهُمْ وَنِسَاءَهُمْ، ثُمَّ قُتِلَ سُبَّادُ بَيْنَ طَبْرِسْتَانَ وَقُومِسَ.)) (153)، والمجوس لم يكونوا محل ثقة المسلمين أبداً وفي الحقيقة ما وجده أهل الكتاب من تسامح في الإسلام لم يلتمسه المجوس من المسلمين بل كانوا دائماً مكان الشك حتى أنهم أحياناً كانوا ملاحقين حتى بعد اسلامهم وفي زمن الدولة الأموية منعوا من الدخول في الإسلام بحجة أنهم يتهربون من الجزية حتى ملك الخليفة عمر بن عبد العزيز فألغى ذلك وقال كلمته المشهورة ان الله بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً، ومن المضايقات التي كانوا يتعرضون للكشف وهم مسلمون كي يتأكدوا أنهم قاموا بالتطهير ليثبتوا اسلامهم وهل انهم مختونون أم لا فقد ذكر ذلك ابن الأثير بقوله في ذكر حال الأفشين وهو من وجهاء الذين أسلموا من المجوس في دولة المعتصم: «قَالَ حَمْدُونُ: وَسَأَلْتُهُ هَلْ هُوَ مُطَهَّرٌ أَمْ لَا؟ فَقَالَ: (إِلَى مِثْلِ هَذَا الْمَوْضِعِ) إِنَّمَا قَالَ لِي هَذَا، وَالنَّاسُ مُجْتَمِعُونَ، لِيَفْضَحَنِي إِنْ قُلْتُ نَعَمْ، قَالَ: تَكْشِفُ، وَالْمَوْتُ كَانَ أَحَبَّ

١٥٠ المصدر السابق (١/ ٢٢٦).

١٥١ المصدر السابق (٢/ ٩٢، ٩٤).

١٥٢ المصدر السابق (٤/ ٢٤٠).

١٥٣ (٥/ ٦٦) المصدر السابق.

إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَكَشَّفَ بَيْنَ يَدَيِ النَّاسِ، وَلَكِنْ إِنْ شِئْتُ أَتَكَشَّفُ بَيْنَ يَدَيْكَ حَتَّى تَرَانِي، فَقُلْتُ لَهُ: أَنْتَ صَادِقٌ»⁽¹⁵⁴⁾.

دام الحال على تلك الحالة المريبة المرتبكة بين المجوس والمسلمين وكثيرا ما كان يدور وينشب بينهم القتال وخاصة كانت المناطق التي يعيش فيها المجوس مناطق غير مستقر سياسيا كما ذكره ابن الاثير قتالا نشب بين عضد الدولة البويهى سنة 369 للهجرة والأكراد الهكارية قتال مرير⁽¹⁵⁵⁾. وكان ذلك سنة (369 هـ)، وقد وردت روايات أخرى أن عضد الدولة قد نفى أكثر من أربعة آلاف وأجلاهم من مناطقهم. والحال كان كذلك في شيراز⁽¹⁵⁶⁾.

الخاتمة

خلصت الدراسة إلى أن ابن الأثير قدّم تصويراً للتنوع العقائدي في كردستان يعكس وعياً بتاريخ الأديان وأثرها في تشكيل البنية الاجتماعية والسياسية للمنطقة. وقد اتسم عرضه للزرادشتية بالاعتماد على الروايات التاريخية الموثوقة، مع محاولة تفسير العلاقات بين الزرادشتيين والسلطة الإسلامية الناشئة. وأظهرت تحليلات النصوص أن المؤرخ حافظ – في الغالب – على قدر من الحياد، مع تأكيده على مركزية الإسلام في بناء هوية المنطقة بعد الفتح.

كما تبين أن رواياته لا تمثل مجرد نقل ميكانيكي للمصادر السابقة، بل تحمل قراءة تأويلية تسعى لربط الماضي بالحاضر، وإبراز دور الدين كعامل فاعل في التحولات الكبرى. وبذلك، فإن دراسة ابن الأثير تتيح للباحثين المعاصرين فهماً أعمق لطبيعة التفاعل بين الإسلام والموروثات الدينية في كردستان خلال القرون الأولى، وتمهد لمزيد من البحوث المقارنة بين المصادر التاريخية الإسلامية وغير الإسلامية في هذا المجال.

١٥٤ المصدر السابق (٦/ ٧٠).

١٥٥ المصدر السابق (٧/ ٣٣٧).

١٥٦ المصدر السابق (٧/ ٣٧٤).

المصادر والمراجع

- ، سنتان في كردستان 1918-1920، نقله إلى العربية وحققه وعلق عليه فؤاد جميل، ط1، بغداد: دارH.W.R. الجاحظ، 1973م.
- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان
- أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (224-310 هـ)، تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثانية 1387 هـ - 1967 م، الناشر: دار المعارف بمصر.
- ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت597/1200م)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.
- ابن العبري (غريغوس يوحنا ابن أهرن بن توما الملقب، ت658/1259م)، تاريخ مختصر الدول، تحقيق: انطون صالحان اليسوعي، بيروت: دار المسيرة .
- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي، ت385/995م)، الفهرست، تحقيق: محمد أحمد أحمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية.
- ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، ت853/1449م)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: خيري سعيد، القاهرة: المكتبة التوفيقية.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي ت571/1156م)، تاريخ دمشق، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1954م.
- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت276/889م)، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- أبو دلف (مسعر بن مهلهل الخزرجي، ت383/993م)، الرسالة الثانية، تحقيق: بطرس بولغاكوف، ترجمة، محمد منير مرسي، العراق-السليمانية: مؤسسة زين، 2012 م .
- أبو يعلى (محمد بن أبو يعلى الفراء البغدادي، ت526/1131م)، طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن عثمان العثيمين، الرياض، 1999م.
- أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم، ت183/799م)، كتاب الخراج، بيروت: دارالمعرفة، 1979م.
- أحمد أمين سليم، دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم: مصر، العراق، إيران، دط، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- أحمد الحسين، الحكمة في شعر أبي الفتح البستي، تحرير: يشار آجات، بيوند، تركيا، 2022م.
- أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م.
- أحمد تاج الدين، الأكراد تاريخ شعب وقضية وطن، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2001م .
- أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد في العهود الإسلامية، العراق-أربيل: دار نازاس، 2013م.
- أدموندز جي سي (الميجر)، كرد وترك وعرب، ترجمة: جرجيس فتح الله، بغداد: مطبعة التاييمز، 1971م.
- آرثر كوستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام.
- أرشاك بولاديان، الأكراد من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي، بيروت: دار الفارابي، 2013م.
- ألبير أبونا، تاريخ الكنيسة الشرقية من انتشار المسيحية حتى مجيء الإسلام، ط2، بغداد: دن، 1985م.
- أنور الماي، الأكراد في يهدينان، مطبعة خبات، دهوك، ط2، 1999م.
- باسيل نيكيتين، الكرد: دراسة سوسولوجية وتاريخية، ترجمة: نوري الطالباني، العراق-السليمانية: مؤسسة حمدي، 2007م.
- البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر، ت279/892م)، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس وعمر أنيس الطباع، بيروت: مؤسسة المعارف، 1987م.

- بنيامين التطيلي (الراي بنيامين بن الراي يونة اليهودي الإسباني، ت569هـ/1173م)، رحلة بنيامين التطيلي، ترجمة: عزرا حداد، أبوظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٢م.
- تهامي العبدولي، إسلام الأكراد، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2007م.
- جمال رشيد أحمد، تاريخ الكرد القديم، العراق-أربيل: جامعة صلاح الدين، كلية الآداب، 1990م، ص126.
- جمال رشيد أحمد، لقاء الأسلاف الكرد في بلاد الباب وشروان، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1994م.
- حسن بيرنيا، تاريخ إيران القديم، ترجمة: محمد نور الدين السباعي، القاهرة.
- الحنبلي (أبو يعن محمد بن الحسين الغراء ت458هـ/1065م)، الأحكام السلطانية، علق عليه: محمد حامد الفقي، ط1، مصر: مكتبة ومطبعة البابي، 1938م.
- خليفة بن الخياط (أبو عمرو بن الخياط، ت240هـ/854م)، تاريخ خليفة بن الخياط، راجعه: مصطفى نجيب فواز وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م، ص77.
- الذهبي (أبو عبد الله شمس الدين محمد بن عثمان، ت748هـ/1347م)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: محمد الجاوي، بيروت: دار المعرفة، 1963م.
- رشاد ميران، رهوشى ثابى ونهتهوهي له كوردستاندا، ط٢، العراق: مركز برايتي، ٢٠٠٠م.
- رشيد الخيون، المذاهب والأديان في العراق، د.م: مطبعة سبحان، د.ت.
- رفائيل بابو اسحاق، تاريخ نصارى العراق، بغداد: مطبعة المنصور، ١٩٤٨م.
- رفيق حلبي، الأكراد منذ فجر التاريخ، بغداد: مطبعة أسد، 1956م.
- زارر صديق توفيق، الكرد في العصر العباسي حتى مجيء البويهيين، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، 1994م.
- سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٧م.
- سير توماس، و. أرنولد، الدعوة إلى الإسلام (بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية)، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وآخرون، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970م.
- سيغال ج. ب، الرها المدينة المباركة، ترجمة: يوسف إبراهيم جبرا، حلب: دار الرها، 1988م.
- شاكر خصباك، الكرد والمسألة الكردية، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1989م.
- شرفخان البديليسي، شرفنامه، ترجمة: ههزار موكراني، النجف: مطبعة نعمان، 1972م.
- شفيق الماحي أحمد، زرادشت والزرادشتية، الكويت: مجمع النشر العلمي، 2011م.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت548هـ/1153م)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهد محمد، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.
- صموئيل أنتنجر، اليهود في البلدان الإسلامية 1850-1950م، ترجمة: جمال أحمد الرفاعي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٥م.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير، ت310هـ/922م)، تاريخ الرسل والملوك، تقديم ومراجعة: صديقي جميل عطار، ط2، بيروت: دار الفكر، 2002م.
- طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد: مطبعة الحوادث، ١٩٥٦م و1973م.
- عبد الرفيع حقيقت، دور الإيرانيين في تاريخ الحضارة العالمية، لمحات ومقتطفات، ترجمة: علاء الدين عبد العزيز السباعي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012م.
- عبد الرقيب يوسف، الدولة الدوستكية، ط1، بغداد: مطبعة اللواء، 1972م.
- غادة حمدي عبد السلام، اليهود في العراق، القاهرة: مكتبة المبدولي، د.ت.
- فائزة محمد عزت، الكرد في إقليم الجزيرة وشهرزور في صدر الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، 1991م.
- فتحي عثمان، الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، د.م: الدار القومية للطباعة والنشر.
- فرست مرعي، الفتح الإسلامي لكردستان، دمشق: دار الزمان، 2011م.

- فرست مرعي، دراسات في تاريخ اليهودية والمسيحية في كردستان، العراق- أربيل: دار آراس، 2008م.
- فلاديمير مينورسكي، الأكراد: أحفاد الميديين، ترجمة وتعليق: كمال مظهر، مجلة دراسات، 1973م.
- فلاديمير مينورسكي، الأكراد: ملاحظات وانطباعات، ترجمة معروف خزندار، بغداد: مطبعة النجوم، 1968م.
- فؤاد حمه خورشيد، أصل الكرد واللغة الكردية، العراق- السليمانية: دار سردم، 2011م.
- كلثومة جميل، كردستان في عهد الساسانيين: 630-224م، مطبعة وزارة التربية، أربيل، ٢٠٠١م.
- ليرخ، ب، دراسات حول الأكراد، ترجمة: د. عبيد حاجي، ط١، سوريا- حلب: منشورات مكتبة خاني، ١٩٩٤م.
- ليسترنج كي، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.
- ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، ترجمة: عبد العزيز جاويد، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
- ماري بويس، تاريخ الزرادشتية من بدايتها حتى القرن العشرين، ترجمة خليل عبدالرحمن، العراق-السليمانية: مركز الدراسات الكردية، ٢٠١٠م.
- محمد محفوظ العباسي، إمارة بهدينان العباسية، الموصل: مطبعة الجمهورية، 1969م.
- المسعودي (أبو الحسن علي بن حسين بن علي، ت346هـ/947م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلي للمطبوعات، 1991م.
- المقدسي (محمد بن أحمد بن أبو بكر، ت378هـ/988م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بغداد: مكتبة المثنى، د.ت.
- ملا علي كردي، كردستان والأكراد، بيروت: دار الكاتب، 1990م.
- منذر الموصللي، القضية الكردية في العراق، ط1، بيروت: دار بيان، 2000م.
- مؤلف مجهول، التاريخ الصغير، ترجمة إلى العربية من السريانية: الأب د. بطرس حداد، بغداد: مجمع اللغة السرياني، ١٩٧٦م.
- نوري إسماعيل، الديانة الزرادشتية (مزديسنا)، ط٧، دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٩م.
- هلويست عمرقادر، يهود كردستان، العراق-السليمانية: مؤسسة حمدي، 2007م.
- ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، ت626هـ/1228م)، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، 1979م.
- اليقوي (أحمد بن أبو يعقوب بن جعفر، ت بعد 292هـ/904م)، تاريخ اليعقوبي، علق عليه: خليل منصور، إيران- قم: مطبعة مهر، 1325هـ.
- يوسف رزق الله غنيمه، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق.

ابن الاثير الجزري مصدراً لحملات عماد الدين زنكي على قلاع منطقة الجزيرة وبلاد هكاري
(521 - 541هـ/ 1127 - 1146م)

Prof. Dr. Darwes Yousif Hasan

الاستاذ الدكتور درويش يوسف حسن/

أستاذ التاريخ الاسلامي / جامعة دهوك، كلية العلوم الانسانية، قسم التاريخ،

دهوك/ العراق

darwesh.yousif@uod.ac

009647504591292

المقدمة:

تتناول هذه الدراسة وجهة نظر المؤرخ عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم
الجزري عن توسعات حاكم الموصل الاتابك عماد الدين زنكي في قلاع منطقة الجزيرة
الفراتية وبلاد هكاري، من خلال الروايات المهمة التي عرضها في كتابيه (الكامل في التاريخ)
و(التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية بالموصل).

وتأتي أهمية روايات هذا المؤرخ ، أن صاحبه كان يقيم بالموصل . وقريب من مصدر
القرار، بحكم علاقات أسرته القوية بالعائلة الزنكية الحاكمة، وكان والد المؤرخ ابن الاثير
أحد موظفي دولة عماد الدين زنكي في مدينة جزيرة ابن عمر (بوتان).وقد استقى المؤرخ
معظم رواياته التي دونها في كتابه (الباهر) من والده ، خاصة التي تتعلق بالاعمال العسكرية
في القلاع الواقعة في الجهات الشمالية والشمالية الشرقية ، ومن جهة اخرى كان للمؤرخ
ابن الاثير علاقات صداقة مع عدد من العلماء والوجهاء في المنطقة الشمالية ، فأخذ منهم
معلومات مهمة عن كيفية مد زنكي نفوذه في هذه القلاع وخاصة الواقعة في منطقة هكاري.
وبدون شك ان عماد الدين زنكي منذ ان تولى حكم امارة الموصل، قد ابدى اهتماما
كبيرا بالمناطق الشمالية الشرقية المحيطة بأمارته وذلك لضمان أمنها وازدهارها وامكانياتها
الاقتصادية، وفضلا عن ذلك ان هذه المناطق كانت في المستقبل القريب ستزوده بالمقاتلين
في جهاده ضد الصليبيين. مما حتم عليه مد نفوذه الى هذه القلاع كي يضمن لامارته
خطوطا دفاعية طبيعية تحمي ظهره في حالة انشغاله بحروبه في الشام واجلاءه الصليبيين
من الرها وبقيّة الامارات القائمة في بلاد الشام.

المبحث الاول: التعريف بابن الاثير وأسرته ونشأته العلمية.

تعود اسرة ابن الاثير في نسبها الى بني شيان⁽¹⁾. وممن اشتهر من أبناء هذه العائلة
اربعة اشخاص، هم الوالد (اثير الدين) وأبنائه الثلاثة، حيث كانت بداية ظهورهم على

١ بنو شيان : وهم احد بطون قبيلة بكر بن وائل وهم في الاصل من قبيلة ربيعة . نزحوا من شبه الجزيرة العربية في هجرات متتالية الى اقليم الجزيرة قبل
الاسلام وبعد الفتوحات الاسلامية واستقروا بالقرب من جبل الجودي ومنطقة طور عابدين، ينظر: فيصل السامر، الدولة الحمدانية ، ج١، ص .
١٧.

مسرح الاحداث في مدينة جزيرة ابن عمر ، فحملوا شرف انتسابهم الى تلك المدينة وعرفوا بالجزريين ، واختص كل واحد من أبناء الاثير الثلاثة في مجال معين من حياتهم العلمية . وفيما يخص عن والدهم ، هو محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري المشهور بالشيخ أثير أبا الكرم. (ابن الشعار، 2005، 9/35؛ لندهي، 2003/188، 13). لم تقدم المصادر التاريخية اية معلومات عن اصل اسرة (ابن الاثير) سوى اشارة بسيطة ذكرها أحد المؤرخين المعاصرين لهم اذ يقول: ((وكان اصلهم من باعيناثا من اعمال الجزيرة العمرية)) (ابن الشعار، 2005/36، 9). وباعيناثا كانت في تلك الفترة قرية كبيرة بالمدينة ، وهي تقع فوق جزيرة ابن عمر، لها نهر كبير يصب في دجلة، وفيها بساتين كثيرة من أنزه المواضع، تشبه بدمشق. (ياقوت الحموي، 2011/386، 1).

لم نعثر في المصادر التاريخية أية معلومات دقيقة تشير بأن الشيخ أثير أو حتى أولاده الثلاثة كانت ولادتهم أو نشأتهم في قرية باعيناثا. مما نرجح بأن والدهم محمد أو جدهم الرابع عبد الكريم قد نزح من هذه القرية واستقرت أسرته في جزيرة ابن عمر . وبالرغم من شهرة أبناء أبي الكرم الثلاثة وحملهم لقب والدهم (أثير) إلا انهم كانوا مقصّرين في حق أبهم حيث لم يترجموا له ، بل وحتى سنة ولادته ووفاته غير معروفة، في الوقت الذي كان الكثير من المؤرخين خلال العصور الاسلامية يقدمون ترجمة طويلة لابائهم فعلى سبيل المثال لا الحصر ، قدم المؤرخ زين الدين عبد الباسط ترجمة لوالده خليل بن شاهين الظاهري، تجاوزت عشر صفحات في كتابه المعروف (الروض الباسم) . وكل ما نعرف عن والدهم (أثير) اشارات متفرقة ذكرها ابنه عز الدين (المؤرخ) في كتابه (الباهر) و احيانا ترد اشارات مختصرة اخرى في كتابه الاخر (الكامل) ومن خلال تلك المعلومات المختصرة تتضح ان الشيخ (اثير) كان شخصاً ثرياً وأنه يمتلك عدة بساتين بقرية العقيمة (وموقعها تقابل مدينة جزيرة ابن عمر، يفصل بينهما نهر دجلة). (ابن الاثير، 1963، ص147)، كذلك تمتلك اسرة ابن الأثير قرية اخرى في جنوب الموصل تعرف بقصر الحرب⁽²⁾ ، ويشير مؤرخنا أنه جمع اكثر مادة كتابه (الكامل في التاريخ) في دار لهم بهذه القرية ذات الجو اللطيف. (ابن الاثير، 1998/176، 5). كذلك كان (الشيخ اثير) يشتغل بالتجارة ، وحسب المعلومات الواردة في كتاب (الباهر) إن تجارته تعرضت لاعتداء صليبي في سنة (567هـ/1117م) (ابن الاثير، 1963، ص155).

عاش الشيخ (اثير الدين) فترة زمنية طويلة حتى تجاوزت مائة عام وكان شاهد عيان للقرن (6هـ/12م) كله، وأنه عاصر عدداً من ولاة السلاجقة بدءاً من الامير مودود بن التونتكين (502.507هـ/1108.1113م) وحتى آخر حكام اتابكة الموصل من الاقوياء وهو نور الدين أرسلان شاه بن عز الدين مسعود (589.607هـ/1193.1210م) ونستنتج ذلك من حادثتين الاولى ذكرها ابنه عز الدين المؤرخ انه ينقل عن والده انه شاهد الامير مودود عقب توليه حكم الموصل، (ابن الاثير، 1963، ص17) أما الحدث الثاني وهي وفاة مجد الدين

٢ قصر الحرب : تسمى هذه القرية حالياً بـ (الكصر) تقع شرق دجلة في جنوب الموصل، وتبعد عن الموصل بمسافة (١٥) كم وهي على طريق النمرود . ينظر:ميسون العبادي، (ابن الاثير مؤرخاً للحروب الصليبية ، ص٢٨).

الابن الاكبر للشيخ اثير الدين، فبعث الابن الاصغر ضياء الدين سنة (606هـ/1209م)، رسالة الى والده يعزي فيها بوفاة اخيه مجد الدين . (ضياء الدين ابن الاثير، 1982، ص2)، مما يوحي ان والده ما زال على قيد الحياة.

ويمكن ان نقسم حياة الشيخ اثير الدين الى مرحلتين ، الاولى قضاها في مدينته جزيرة ابن عمر حتى سنة (579هـ/1183م)، والمرحلة الثانية تبدأ من سنة(579هـ/1183م) حيث ترك الشيخ أثير مدينته ورحل بأبنيه عز الدين وضياء الدين الى الموصل واستقر بها حتى وفاته أي بعد سنة(606هـ/1209م). (ابن خلكان ، 1970/389، 5:الصفدي، 2010/417، 17) وما يهمننا هنا المرحلة الاولى من حياة الشيخ (اثير الدين) لان دوره السياسي والاداري برز في تلك الفترة، وقد تسلم مناصب مهمة عند حكام الموصل ، فأول حدث بارز عاصرها الشيخ (اثير) مقتل حاكم الموصل مودود على يد رجال الباطنية في سنة (507هـ/1113م) عند دخوله الى دمشق ، (أبن الاثير، 1998/150، 9). ومن المرجح أن الشيخ اثير كان يعمل موظفا صغيراً لدى أمير الموصل مودود، ومما يدل على ذلك انه (اي اثير) اطلع على نص الكتاب الذي ارسله الحاكم الصليبي الى أمير دمشق طغتكين، عند مقتل مودود ، وأخبر به ولده عز الدين (المؤرخ) فيما بعد.

وبحكم العلاقة القديمة بين الشيخ اثير الدين وعماد الدين زنكي، فأن الاخير عهد إليه بمنصب اداري في مدينة الجزيرة، وفي تاريخ غير معلوم ، ونستدل ذلك من الحوار الذي جرى، بين وزير زنكي جمال الدين الاصفهاني والشيخ اثير، الذي قال الاخير للوزير: ((أين تلك الكفاية التي كنا نراها في الايام الشهيديّة، ما أرى منها الآن شيئاً ، فقال لي الآن ما عندي كفاية ...)) . (ابن الاثير ، 1963، ص82). وهذا الحوار بين الرجلين يدل على ان (اثير الدين) كان في خدمة الاسرة الزنكية منذ سن مبكرة من عمره. (ميسون العبادي، 2020، ص31) لان الوزير وصف اثير الدين في هذا الحوار: ((انت صبي غرّ)). (ابن الاثير، 1963، ص82).

واستمرت تلك العلاقة المتينة بين زنكي واثير الدين حتى المراحل الاخيرة من عمر الاتابك زنكي ، ومما يؤيد ذلك فان زنكي لما ارسل قوات سنة (540هـ/1145م) للاستيلاء على قلعة فنك القريبة من الجزيرة، بينما توجه زنكي على رأس قوات للسيطرة على قلعة جعبر (تعرف ايضا بقلعة دوسروهي على نهر الفرات)، سنة(541هـ/1146م) وفي تلك الفترة وصل (اثير الدين)، الى جعبر قادماً من قلعة فنك، ودخل على خيمة الوزير جمال الدين، وصادف أن أتى رجل من قبل عماد الدين زنكي الى الوزير، وطلب منه أن يسأل (اثير الدين) عن احوال حصار قلعة فنك وأوضاع الجند فيها ، فأطلع (اثير الدين) الوزير بكل المعلومات الخاصة عن ذلك، وطمئن الاتابك بأن الامور تجري لصالحهم، (ابن الاثير، 1963، ص79.78)، وربما أن الاتابك عماد الدين نفسه أرسل (أثير الدين) الى قلعة فنك دون غيره من الامراء، لثقلته الكبيرة فيه واخلاصه، وكذلك لقربه من قلعة فنك الحصينة جداً.

أما وظيفة (أثير الدين) التي يشغلها في عهد زنكي فلا تشير المصادر الى ذلك بأية معلومة ، هل كان يتولى ديوان جزيرة ابن عمر أم منصب آخر؟ وحتى إذا لم يكن له منصب مباشر فانه كان من الشخصيات المقربة جداً من زنكي وقد يكون ممثله الخاص في هذه المنطقة . ونرجح انه كان يتولى ديوان جزيرة ابن عمر في عهد زنكي، لان ديوان زنكي في الموصل كان ((يقاس بدواوين السلاطين السلاجقة لكثرة التجميل ونفاذ الأمر وعظم الحاشية والخرج))، (ابن الاثير، 1963، ص83) . وقد يكون ديوان الجزيرة فرعاً من ديوان الموصل الرئيسي التي يضم كل الاختصاصات من الاقسام المالية والادارية . (عماد الدين خليل، 1985، ص269).

ونظراً لما يتمتع به (أثير الدين) من مكانة كبيرة لدى رجال بلاط عماد الدين زنكي فإن الطبقة الادارية في مدينة جزيرة ابن عمر كانوا يلجأون اليه لكي يتوسط لهم اثير الدين عند أصحاب السلطة في الموصل. وخير مثال على ذلك لما شعر دزدار قلعة الجزيرة (حافظ القلعة) بان جمال الدين الاصفهاني ينوي عزله من منصبه، حتى طلب من اثير الدين التوجه الى الموصل لمقابلة الوزير ضياء الدين الكفرتوئي (536.528هـ/1141.1133م)، للتوسط لدى زنكي لمنع جمال الدين من عزل هذا الدزدار (ابن الاثير، 1963، ص118) .

على اية حال بقي أثير الدين يحظى بمكانة كبيرة لدى عماد الدين زنكي حتى مقتله سنة (541هـ/1146م) ثم تولى أبنه سيف الدين غازي السلطة بعده ، فعهد الاخير بمنصب الوزارة الى جمال الدين الاصفهاني. ولم نعثّر في المصادر الى اية معلومات عن اثير الدين وعلاقته بالاتبك الجديد سيف الدين غازي خلال فترة حكمه (544.541هـ/1146.1149م). ولكن في الوقت نفسه ظلت العلاقات الحميمة مستمرة بين الوزير جمال الدين وأثير الدين ، حتى أن عرض على اثير الدين بمنصب نيابة العراق في سنة (555هـ/1160م) في حال نجاح المشروع الذي تم التخطيط له بين سليمان شاه السلجوقي الذي بموجبه يصبح سلطاناً لدولة سلاجقة العراق ويكون قطب الدين مودود اتابكاً له ويعهد بمنصب الوزارة لجمال الدين الاصفهاني، ثم يصبح أثير الدين نائباً لجمال الدين الاصفهاني في العراق، (ابن الاثير، 1963، ص114.115)، لكن هذا المشروع فشل، حيث القي القبض على سليمان شاه ، وسجن من قبل امراءه وعين مكانه ارسلان بن طغرل سلطاناً للدولة السلجوقية. (الراوندي ، 2005، ص393.399)

ومع هذا بقي أثير الدين على علاقة طيبة مع الوزير جمال الدين الاصفهاني حتى وفاة الاخير سنة (559هـ/1163م). واذا كان اثير الدين قد فقد صديقاً حميماً فانه من جهة اخرى كان أثيراً عند الاتابك قطب الدين مودود حاكم الموصل ، وهذه الاثرة عنده جعلته يتبوأ مناصب عالية في اتابكيته ، فقد ولاه على ديوان مدينة جزيرة ابن عمر، وجعله ايضاً مشرفاً وحافظاً لخزائنها، كما جعلته في عداد المقطعين والملوك الكبار حيث اقطع مساحات من اراضي في قرية العقيمة إشتملت على بساتين عدة. (ابن الاثير، 1963، ص147.148؛ حسن شمساني ، 1990، ص33.34). كما واستدعاه قطب الدين في احدى المرات وسأله عن عمله في الجزيرة ، وكيف تسير، واقترح اثير الدين على قطب الدين باعمار عدد من

الاراضي التي في جزيرة ابن عمر، فأخذ برأيه وأوعز اليه بأعمار تلك الاراضي، ثم زاره قطب الدين ومنحه دخل إحدى الاراضي وذلك لأمانته وإخلاصه في عمله. (ابن الاثير، 1963، ص 148.147؛ ميسون العباي، 2020، ص 31).

وتنقطع بعد ذلك اخبار اثير الدين ، ولم نعد نسمع عنه ، بانه خدم ملوك الاتابكة الآخرين بعد قطب الدين ، وقد يكون تقاعد عن عمله، ثم غادر مدينته جزيرة ابن عمر ، وذهب مع اولاده الى الموصل سنة (579هـ/1183م) واستقر هناك. (ابن خلكان، 1970/389، 5). وهنا تنتهي المرحلة الأولى من حياة أثير الدين التي قضاه في جزيرة ابن عمر. وإذا كان دور الشيخ أثير الدين قد انتهى من الناحية الفعلية ، فإن شهرته لم تنتهي لأنه ترك ثلاثة أولاد اشتهروا بالعلم والسياسة والادارة بعده وحملوا إسمه، وكانوا شموساً أضاءت سماء الموصل والجزيرة والشام وغيرها ، وفيما يلي عرض دور ابنائه الثلاثة وهم مجد الدين وعز الدين وضياء الدين:

1. مجد الدين ابن الاثير:

هو أبو السعادات المبارك بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني ، المعروف بابن الاثير الجزري الملقب (مجد الدين) ، ولد في مدينة جزيرة ابن عمر سنة (544هـ/1149م) ونشأ بها . (ابن خلكان، 1970/141، 4). وبلاشك أنه تلقى تعليمه الاول في مسقط رأسه مدينة الجزيرة ، ثم انتقل الى الموصل سنة (565هـ/1169م). (ابن الشعار، 2005/31، 1). وكان حينذاك يبلغ من العمر الحادي والعشرين وبعد وصوله الى الموصل تفرغ للدراسة، حيث تلقى العلوم على اشهر شيوخها، فدرس النحو على الشيخ ابي محمد سعيد بن المبارك الدهان المتوفى سنة (566هـ/1170م)، (ابن خلكان، 1970/141، 4). كما سمع الحديث من خطيب الموصل ابي الفضل عبد الله بن احمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة (578هـ/1182م) ويحيى بن سعدون القطبي المتوفى سنة (567هـ/1171م) (المنذري، 1984/191، 2، الذهبي، 2003/584، 12)، وقرأ النحو ايضاً على الامام مكي بن ريان وغيره. (ابو شامة ، 2002/106، 5) كما وقصد بغداد من اجل طلب العلم ودرس هناك على الشيخ يعيش بن صدقة الفراتي وعبد المنعم بن عبد الوهاب الحراني وعبد الوهاب بن علي وغيره (المنذري، 1984، 191، 2؛ الذهبي، 2003/584، 12).

وبعد أن تضلع مجد الدين بالعلوم الشرعية خاصة علوم القرآن والحديث النبوي الشريف والادب ، قصد مجد الدين عدداً من طلاب العلم للدراسة عليه أمثال سبط ابن الجوزي الذي اجتمع به في سنة (603هـ/1206م) وقرأ عليه عدداً من مؤلفاته وحصل منه على اجازة علمية (سبط ان الجوزي، 2013/171، 22) وسمع منه ايضاً عمر بن الخضر بن اللمش صاحب كتاب (تاريخ دنيسر) . (ابن اللمش، 1985، 102)

وأشاد الكثير من المؤرخين بمجد الدين وتضلعه بالعلوم الشرعية .ومن هؤلاء صاحب كتاب (وفيات الاعيان) يقول بحقه : ((أشهر العلماء ذكراً ، وأكبر النبلاء قدراً)). (ابن خلكان ، 1971/141، 4). ووصفه اخاه عز الدين المؤرخ بانه ((كان عالماً في عدة علوم

منها الفقه والاصولان، والنحو والحديث واللغة... فلقد كان من محاسن الزمان)).(ابن الاثير، 350/1998، 351.10)

لم يقتصر دور مجد الدين ابن الاثير على تحصيل العلم وتدريس العلوم في مدينة الموصل، بل كان قريباً من حكام اتابكة الموصل وأسندوا اليه عدة وظائف. ففي عهد سيف الدين غازي (الثاني) بن قطب الدين (576.565هـ/1169.1180م)، تولى الخزنة (بيت المال)، ثم ولّاه ديوان الجزيرة العمرية وأعمالها لفترة من الزمن، ثم عاد ثانية الى الموصل وتقرّب من وزير سيف الدين غازي وهو جلال الدين علي بن جمال الدين الاصفهاني وتدرج عنده في الوظائف فأول أمره كان كاتباً للوزير، ثم نائباً عنه في الديوان ثم أصبح كاتب انشاء له، وجمع للوزير ديوان رسائله في كتاب سماه (الجواهر واللالى من الاملاء المولوي الوزيري الجلالى). (ابن الشعار، 32/2005، 6: ابن خلكان، 146/1971، 5).

وبعد وفاة الوزير جلال الدين سنة (574هـ/1178م) اتصل مجد الدين ابن الاثير بمجاهد الدين قايمار، نائب الاتابك عز الدين مسعود، وتولى كتابة الرسائل عن قايمار الى حكام الاطراف، واصبح احد مقربي قايمار حتى اعتقال الاخير سنة (589هـ/1193م). (ابن خلكان، 4/142141، 1971) - ثم التحق مجد الدين بعد ذلك بخدمة الاتابك عز الدين مسعود بن قطب الدين (576.589هـ/1180.1193م) فعينه الاخير رئيساً لديوان الرسائل حتى نهاية حكمه، ثم اتصل بخدمة ابنه نور الدين ارسلان شاه، الذي تولى السلطة عقب وفاة والده سنة (589هـ/1193م)

وفي النهاية عرض الاتابك نور الدين منصب الوزارة على مجد الدين ابن الاثير، لكن الاخير رفض قبوله، لمبعوث الاتابك (بدر الدين لؤلؤ) بحجة المرض، وألح عليه الاتابك إثناء زيارته الى بيته، لكنه أصّر على موقفه، لعدم ثقته بتحقيق العدالة بين مصالح الاتابك ومصالح الرعية. (ابن الساعي، 290/291.2009، كرفان ثاميدي، 3/2006). وفي اواخر أيامه اصيب بمرض، منعه من الحركة، واقام بداره بدرب الدراج، يزوره الاكابر والعلماء، وخلال فترة انعزاله في بيته عكف على تأليف كتبه، وكان عنده جماعة يساعدونه في الاختيار والكتابة، (ابن خلكان، 142/1971، 4).

كانت وفاته حسب قول اخيه عز الدين في شهر ذي الحجة من سنة (606هـ/1208م)، كان الوقت صيفاً، وبسبب الحر أجّل تشييعه الى بعد العصر، وكان على رأس المشيعين الاتابك نور الدين ارسلان شاه، ثم دفن في رباطه بدرب الدراج داخل المدينة (ابن الاثير، 201/1963؛ الصفدي، 110/2010، 19).

ترك مجد الدين ابن الاثير بعد وفاته العديد من المصنفات القيمة ذكرها احد المؤرخين نقلاً عن لسان اخيه ضياء الدين أبّن الاثير، مثل (كتاب البديع) في النحو، وكتاب (الانصاف في تفسير القرآن (4 مجلدات)، وكتاب (جامع الأصول في احاديث الرسول)، (10 مجلدات) و (شرح غريب الاحاديث) ومعانيها وأحكامها، وكتاب (المختار في مناقب الاخبار) (4 مجلدات، ومجموعة اخرى من الكتب، (ابن الساعي، 291/292.2009)

2. عز الدين ابن الاثير (المؤرخ):

هو ابو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الاثير الجزري ، الملقب بعز الدين (ابن خلكان ، 348/2009، 3: ابن الفرات ، 202/4/252) . ولد في مدينة جزيرة ابن عمر سنة (555هـ/1160م) ونشأ بها (ابن خلكان، 348/1970، 3: الاسنوي، 71/2001، 1). تلقى عز الدين تعليمه الاول في مسقط رأسه ، وحسب اشارات المؤرخ نفسه انه درس الحساب اولاً على يد أحد علماء الجزيرة (دون ذكر أسمه) في سنة (571هـ/1175م) وفي اشارة اخرى من المؤرخ نفسه أنه درس الحديث النبوي على أحد العلماء الصالحين في الجزيرة في سنة (575هـ/1179م) . (ابن الاثير ، 92/78/1998، 10)، ودرس ايضا في مدينته الحديث على يد الشيخ أبي اسحق ابراهيم بن محمد ابن مهران المتوفى سنة (577هـ/1181م) . (ابن الاثير، 8/1970، 11.1)

وحسب اشارات المؤرخين ان الشيخ اثير الدين مع ولديه عزالدين وضياء الدين نزحوا من الجزيرة في سنة (579هـ/1183م) واستقروا بالموصل. (ابن الشعار، 37/2005، 9: ابن خلكان، 348/1970، 3: الصفدي، 417/2010، 17). ولا يستبعد ان يكون عز الدين قد سبقهم في الوصول الى الموصل باربعة سنوات من اجل العلم، لانه في اشارة من المؤرخ يصح بانه كان في الموصل سنة (575هـ/1179م) (ابن الاثير ، 98/1998، 10)

على اية حال فان اسرة ابن الاثير تركوا مدينتهم ، واتخذوا الموصل موطناً ومستقراً لهم . وهنا بدأ عز الدين جهده الكبير في طلب العلم ، وجالس حلقات علماء الموصل ، ومن ابرز شيوخه ، ابو الفضل عبد الله بن احمد الطوسي المعروف باسم خطيب الموصل المتوفى سنة (578هـ/1182م) (سمع منه الحديث . (ابن خلكان ، 348/1970، 3). كما درس الحديث في الموصل على الشيخ أبي محمد عبدالله بن علي بن سويد التكريتي المتوفى سنة (584هـ/1188م). (ابن الاثير، 179/1998، 19). كذلك درس ابن الاثير على الشيخ عثمان بن ابي بكر ابراهيم بن جلدك الموصل المتوفى سنة (592هـ/1195م) . (ابن العديم ، 3398/1988، 7) ، ولسنا هنا بصدد الحديث عن جميع شيوخه في الموصل، فقد تطرق اليها الكثير من الباحثين.

ولم يكتف عز الدين ابن الاثير بالدراسة على شيوخ الموصل، بل سمع في بغداد أيضاً ومن شيوخه يعيش بن صدقة بن علي الفراتي المتوفى (593هـ/1196م) حيث سمع منه سنن النسائي . (بن الاثير، 248/249.10.1998)، وسمع في بغداد من عبد الوهاب بن علي المعروف بابن سكيبة البغدادي المتوفى (607هـ/1210م) وقد وصفه ابن الاثير بانه ((كان صوفياً فقيهاً محدثاً سمعنا معه الكثير)). (10، 1998/355).

كذلك سمع ابن الاثير في بغداد من الشيخ عمر بن محمد بن المعمر المعروف بابن طبرزد المتوفى سنة (607هـ/1210م) ووصفه بانه كان عالي الاسناد، (ا بن الاثير، 355/1998، 10). كما سمع من الشيخ أبو الفرج عبد المنعم بن أبي عبد الوهاب بن سعد الحارثي المتوفى سنة (596هـ/1199م) واشاد مؤرخنا بأن شيخه هذا كان ((عالي الأسناد في الحديث وكان ثقة صحيح السماع)). (ابن الاثير، 268/1998، 10).

كذلك شد ابن الاثير الرحال الى مدن بلاد الشام ، اكثر من مرة، وبغض النظر عن دوافع تلك الرحلات، فإنه أثناء زيارته كان يلتقي بالشيوخ ويسمع منهم العلوم الشرعية. (ابن خلكان ، 3، 1970/348)، ومن بين هؤلاء الشيوخ الذين التقى بهم ابن الاثير جمال الدين ابو علي بن رواحة الحموي الذي استشهد يوم الواقعة الكبرى على عكا سنة (585هـ/1189م). (ابن الاثير، 10، 1998/187). وسمع ايضا بحلب من الشيخ ابا الغنائم محمد بن هبة الله ابن العديم الحلبي (وهو عم كمال الدين ابن العديم، صاحب كتاب بغية الطلب) وعلق ابن الاثير على وفاته سنة (628هـ/1230م) قائلا: ((أنه من جملة شيوخنا سمعنا عليه الحديث وانتفعنا برؤيته وكلامه)). (10، 1998/496)، ومن شيوخه ابو الفوارس الحسن بن عبد الله بن بركات الدمشقي، (ابن العديم ، 5، 1988/2428) ومن ناحية اخرى كان المؤرخ عز الدين ابن الاثير أحد العلماء المشهورين ليس فقط في بلاده الموصل، بل ذاعت شهرته في الأقاليم الاسلامية الاخرى، ولهذا نجد الكثير من العلماء المشهورين قد التقوا به ودرسوا على يديه، ومن أشهر تلامذته : ابو عبد الله محمد بن سعيد المعروف بأبن الديبئي المؤرخ المتوفى سنة (637هـ/1229م)، واسماعيل بن ابي حامد المعروف بالشهاب القوصي المتوفى سنة (653هـ/1255م) وكان هذا احدي الشخصيات السياسية المشهورة عند الايوبيين. (الصفدي / 17، 2010/418)، وممن التقى بابن الاثير من الشخصيات المشهورة، اثناء زيارته لحلب في سنة (626هـ/1228م) المؤرخ ابن خلكان ، وأشار الاخير انه ((اجتمعت به فوجدته رجلاً مكماً في الفضائل وكرم الاخلاق ، فلازمت التردد عليه)) (3، 1970/349؛ ابن الفرات، 2024/253)، ومن تلامذته أيضا جمال الدين يوسف بن احمد اليعموري الحافظ المتوفى سنة (673هـ/1271م). (ابن الفرات ، 2024/253؛ اليونيني، 3، 1992/106)، ومن تلامذته مجد الدين أبو الفضل إبن بلدي الذي أشار بأنه حصل على اجازة علميه من ابن الاثير. (ابن الفوطي، 1، 1995/267) اما فيما يتعلق بالمؤرخ عز الدين ابن الاثير هل كان بعيداً عن السياسة واصحاب السلطة؟ ومن خلال الاشارات القليلة لعدد من المؤرخين (وخاصة المتأخرين) تدحض فكرة ابتعاده عن السياسة ، لانه كان من اسرة شغلوا أبناءها السياسة فوالده وأخواه كانوا يتولون وظائف حكومية رسمية ومحل احترام لدى حكام الاتابكة . فمن الطبيعي ان يكون مؤرخنا متأثراً بهم ، أوله اتصال مباشر مع اصحاب السلطة، ولكن ليس بالمستوى الكبير، وربما لانه فضل التفرغ إلى الجوانب العلمية اكثر من الامور السياسية ولهذا كان حكام الاتابكة يستعينون به قليلاً ، ومن الاشارات التي تبين انه كان غير عازف عن اصحاب السلطة، ما نقله صاحب كتاب (الفخري في الاداب السلطانية)، ان حاكم الموصل بدر الدين لؤلؤ كلفه وبتريش اخيه مجد الدين ، بنقل رسالة شفوية سرية الى الخليفة العباسي (الناصر لدين الله). دون الكشف عن مضمون هذه الرسالة ، وفعلاً قام عز الدين ابن الاثير بمهمته دون أي تردد. (ابن الطقطقي، 66/1997). ويذكر مؤرخ اخر معلومة مختصرة بخصوص ذلك، انه ((قدم بغداد مرارا حاجا ورسولاً من صاحب الموصل)) (ابن الفرات، 2024/25).

وهذا ما تؤكد مصادره أخرى أنه توجه رسولاً الى بغداد مراراً، (ابن خلكان ، 3، 2009/348؛ الذهبي ، 13، 2003/188؛ الصفدي ، 17، 2010/417). وما صرح به مؤرخنا في مقدمة كتابه (الباهر) دليل قوي انه لم يكن عازفاً عن حكام الاتابكة وخاصة الاتابك نور الدين ارسلان شاه الذي انعم كثيراً على عائلة الشيخ اثير ومما اشار بصدد ذلك ((فانه طال ما أنعم علينا وأعطانا، ووصلنا وحبانا، قربنا واصطفانا والى أعلى مراتب الكرامة أعلننا ... وبأسراره يخلصنا ولمشورته يستخلصنا ...)). (ابن الاثير، 1/1963).

عاد المؤرخ ابن الأثير الى الموصل، بعد رحلاته المتكررة الى بلاد الشام في اواخر سنة (626هـ/1228م) وسنة (627هـ/1229م) وسنة (628هـ/1230م). قرر بعدها التفرغ كلياً الى التدريس والتأليف وهذا ما صرح به أحد تلامذته ((عاد الى الموصل ولزم بيته منقطعاً الى التوفر على النظر في العلم والتصنيف .. وكان بيته مجمع الفضل لاهل الموصل والواردين عليها)). (ابن خلكان ، 2009 ، 3/348)، ثم توفي مؤرخنا في الموصل سنة (630هـ/1232 م). (ابن الفوطي، 1995، 1/268؛ الذهبي، 13، 2003/189).

ترك ابن الاثير عدة مؤلفات مهمة وفي اتجاهات مختلفة وهي الحديث والانساب والتاريخ وهذه المصنفات هي: (اسد الغابة في معرفة الصحابة) و(الباب في تهذيب الانساب) وهو اختصار لكتاب الانساب لسعد السمعاني، وفي التاريخ المحلي (التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية بالموصل) وكتابه (الكامل في التاريخ). (ابن خلكان ، 3، 2009، 349؛ الصفدي، 417، 2010، 17/419).

3. ضياء الدين ابن الاثير:

هو أبو الفتح نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الاثير الجزري الملقب بضياء الدين. (المنذرى ، 3، 1984/535؛ ابن خلكان، 389، 2009، 5) وهو الابن الاصغر للشيخ اثير الدين .

ولد ضياء الدين في مدينة جزيرة ابن عمر سنة (558هـ/1162م) م (ونشأ بها ، وتلقى تعليمه الاول في مسقط رأسه، وبدون شك درس القرآن الكريم منذ صغره سواء على يد والده او غيره من الشيوخ، كما ودرس الحساب على الامام أحمد بن عبد الرحمن بن وهبان الانصاري الجزري المتوفى (585هـ/1189م) وسمع الحديث النبوي من اخيه مجد الدين ابي السعادات ودرس النحو على الشيخ ابي الحرم مكي بن ريان النحوي المقرئ الماكسيني المتوفى سنة (603هـ/1206م). (ابن الشعار، 36، 2005، 9).

وبعد ان تضلع ضياء الدين في العلوم الدينية والادبية، قرر التقرب من الحكام واصحاب السلطة مثل والده واخيه مجد الدين، فدخل أولاً في خدمة الامير مجاهد الدين قايماز نائب اتابك الموصل) وربما كان يكتب له الانشاء. (ابن الشعار، 37، 2005، 9). يظهر أنه حصل خلاف بينهم ، فترك خدمة قايماز وتوجه نحو الشام في سنة (587هـ/1191م) واتصل بخدمة صلاح الدين الايوبي عن طريق القاضي الفاضل، وبعد مدة قصيرة دخل في خدمة ابنه الملك الافضل وجعله الاخير وزيراً وكاتب انشاء لديه (ابن الشعار، 37، 2005، 9؛ ابن خلكان، 390، 1971/5؛ الذهبي ، 249، 2003/13).

استمر ضياء الدين في خدمة الملك الافضل حتى وفاة السلطان صلاح الدين الايوبي سنة (589هـ/1193م)، والذي قسمت مناطق نفوذه بعد موته بين أبنائه فصارت دمشق وعمالها تابعة لابنه الافضل، الذي عين بدوره ضياء الدين ابن الاثير بمنصب الوزير، وتفرد الاخير في جميع الامور، واقنع الملك الافضل بأبعاد أمراء ابيه (أبن واصل 3/10، 1960) ونتيجة لهذه السياسة غير الحكيمة من قبل الافضل ووزيره ضياء الدين، دفع بالملك العزيز حاكم مصر وعمره الملك العادل الى محاصرة دمشق سنة (592هـ/1195م) واخذها من الافضل، الذي استقر به المقام في صرخد (بلدة في حوران من اعمال دمشق) بينما هرب وزيره ضياء الدين الاثير مستخفياً الى مصر خوفاً من الانتقام بسبب سوء سياسته. (ابن واصل، 1960، 3/62، 67)

وظهر ضياء الدين ابن الاثير مرة اخرى على مسرح الاحداث في سنة (595هـ/1198م) واتصل بخدمة الملك الافضل عقب استقراره في مدينة سميساط (على شاطئ الفرات) وظل يخدم الافضل حتى سنة (607هـ/1210م)، وفي تلك السنة فارق ضياء الدين الافضل وتوجه الى حلب واتصل بخدمة حاكمها الملك الظاهر غازي، ولم يمكث ضياء الدين عنده كثيراً بسبب عدم التوافق بينهما، فغادر ضياء الدين حلب وتوجه مرة اخرى الى الموصل، وعلى ما يبدو أنه لم يحصل على ما يتمناه، لذا توجه الى سنجار، وبعد مدة قصيرة عاد ثانية الى الموصل واستقر بها (ابن خلكان 5، 1971/391؛ الذهبي، 13، 2002/249).

وثناء اقامة ضياء الدين في الموصل، استدعاه بدر الدين لؤلؤ سنة (618هـ/1223م) ليكتب له الانشاء في ديوانه، وبعد أن إستقر في وظيفته نزل بالرباط المنسوب الى عائلته الذي أنشأه أخاه مجد الدين بدر الدراج، وخصص له بدر الدين راتباً وأرزاقاً، ثم أصبح رئيساً لديوان الانشاء في الموصل، وأرسله بدر الدين مرات عديدة الى ديوان الخلافة العباسية في بغداد رسوياً من قبله. (ابن الشعار، 9، 2005/38؛ ابن خلكان، 5، 1971/391) وفي سنة (637هـ/1239م) قدم ضياء الدين مبعوثاً من قبل بدر الدين لؤلؤ الى بغداد، وهناك توفي ودفن بها. (ابن الشعار، 9، 2005/39؛ ابن الفوطي، 165، 1997)

وخلال فترة اقامته الاخيرة بالموصل، والتي تصل قرابة عشرين سنة، عكف على التصنيف والتأليف ومن أشهر مؤلفاته (الوشي المرقوم في حل المنظوم) و(التوصل الى علم الترسل) و(المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر) و(ديوان رسائله) في نحو عشر مجلدات وغيرها. (ابن الشعار، 9، 2005/39).

وبالرغم من أن ضياء الدين ابن الاثير كان أحد الأدباء المشهورين في عصره، واشاد المؤرخون خاصة المعاصرين له، بعلمه ودينه وتمكنه في الكتابة وصناعة الانشاء، الا انه كان محل انتقاد الجميع بسبب غروره وكبرائه، ونكرانه الجميل لمن أحسن اليه، فهذا ابن الشعار الذي التقى به أكثر من مرة وحصل منه على اجازة علميه، يصفه بأنه ((كان كثير الحماقة متناقض الاحوال، سفيه اللسان ...، متكبراً في نفسه، ذا عجب عظيم، .. ومما يستدل على رقاوته وتهوره ان القاضي الفاضل هو الذي رفعه وقدمه في الدولة

الصلاحية (عند السلطان صلاح الدين الايوبي)...، يحطه عن منزلته وينقصه من مرتبته)). (9، 2005/38).

كما وتعرض ضياء الدين ابن الاثير الى نقد لاذع من صاحب كتاب مسالك الابصار، اذ يقول عنه: ((متكبر نفخ في غير ضرم، وبذخ بالسمن وشحمه ورم، ولم يلتفت الدهر اليه بعطف.. ويتوقف في قضاء الحوائج، ويحمل ملكه على جفاء أهله، وقطع ذرى رحمه، ويبعد بينه وبين اقاربه)). (ابن فضل الله العمري، 2010/204، 12). وأشار الذهبي بانه كان بينه وبين اخيه عز الدين المورخ (مقاطعة ومجانبة شديدة)). (13، 2003/249). كما وتعرض ضياء الدين الى نقد كبير من قبل المؤرخ الصفدي الذي الف كتاباً سماه (نصرة الثائر على المثل السائر) وفي هذا الكتاب يدافع الصفدي عن القاضي الفاضل والحريري والمتنبي، الذي احط فيه ضياء الدين من شأنهم وتصغيرهم. (12، 2010/23).

المبحث الثاني: عماد الدين زنكي وتأسيس اتابكياته في الموصل والجزيرة.

وجبت هذه الدراسة القاء نظرة سريعة عن كيفية بروز عماد الدين زنكي على مسرح الاحداث السياسية والعسكرية قبل ولايته، وعماد الدين زنكي هو ابن آقسنقر بن عبد الله (إل ترغان) الذي ينتمي إلى قبيلة (ساب يو) التركمانية (ابن العديم، 1988، 4/1954)، وكان آقسنقر من ممالك السلطان السلجوقي ملكشاه بن الب ارسلان، وتربى معه في صغره، وظل مصاحباً له حتى كبر، ولما تولى ملكشاه السلطنة سنة (465هـ/1072م)، عرف قدر آقسنقر واخلاصه، فجعله من امراء المقربين، ولقبه بقسيم الدولة ((وكانت الالقاب لا تعطي إلا لمستحقها))، (ابن الاثير، 1963، ص4) وعرف ايضاً بالحاجب (ابن خلكان، 2009، 1/241) والحاجب لا يعني هنا أن يقف على باب السلطان، بل كان مرتبته أكبر، لان الحاجب في الدولة السلجوقية صلاحياته يضاهي الوزير او أكثر، فهو يقود الجيوش في الحملات العسكرية ويشرف ايضاً على مقر السلطان ومجلسه وشؤونه الخاصة (محمد عبد العظيم أبو النصر، 2003، ص246-247)، ومن المرجح ان هذا اللقب جاء من مكانته وقربه من السلطان، فيشير ابن الاثير ان قسيم الدولة يقف الى جانب تخت السلطان عند يمينه ولا يتقدمه أحد، وصار ذلك ايضاً لعقبه (اولاده) من بعده. (1963، 4). وما يدل على ذلك لما ذهب زنكي الى أصفهان سنة (518هـ/1124م) للالتحاق بالسلطان محمود السلجوقي كان يقف إلى جانب تخت السلطان ولا يفارقه (ابن الاثير، 1963، ص27).

ظل قسيم الدولة آقسنقر، والد زنكي، مخلصاً للسلطان ملكشاه، واعتمد الأخير عليه في كثير من الأمور العسكرية المهمة وحقق انتصارات كبيرة للسلاجقة، مما دفع بالسلطان إلى تعيينه حاكماً على حلب سنة (480هـ/1087م) وظهر آقسنقر براعته ودوره المميز في عمله، حيث بسط العدل والأمان في حلب واعمالها، (ابن الاثير، 1963، ص5؛ العظمي، 1984، ص354-355؛ ابن العديم، 1988، 4/1954-1955).

ولما توفي السلطان ملكشاه سنة (485هـ/1092م)، بقي قسيم الدولة مخلصاً لابن ملكشاه، بركياروق الذي تولى عرش السلاجقة، لكن عمه تاج الدولة تنفسه وطالب السلطنة لنفسه، ولما حصل بين الحاكمين السلجوقيين قتال، إنحاز قسيم الدولة مع

مجموعة من ممالك السلطان ملكشاه إلى جانب جيوش بركياروق، وتركوا جهة تتش في المعركة التي جرت عند تل السلطان القريب من حلب سنة (487هـ / 1094م) واسفرت المعركة عن هزيمة قوات بركياروق، ووقع قسيم الدولة أسيراً بيد قوات تتش الذي امر بقتله. (ابن الاثير، 1963، ص15، ابن الاثير، 1988، 8/ 494-495؛ ابن خلكان، 2009، 1/ 241).

بعد مقتل قسيم الدولة أقسنقر، لم يخلف من الأولاد غير ولد واحد وهو زكي الذي كان آنذاك في العاشرة من عمره، وكان يقيم في حلب تحت رعاية ممالك والده. الذين كانوا يكونون الحب والتقدير لوالده أقسنقر، ومن بين الممالك الذين حوله زين الدين علي كوجك هو ايضاً كان صلياً، (ابن الاثير، 1963، ص15). وأشار احد المؤرخين بان ولادة زكي كان في سنة (477هـ / 1084م). (ابن خلكان، 2009، 2/ 328).

بعد تعيين قوام الدولة كربوقا، والياً على الموصل، من قبل السلطان بركياروق، سنة (489هـ / 1096م) طلب من بعض ممالك أقسنقر المقيمين بحلب احضار ولده زكي، وقال ((وهو ابن أخي وأنا اولى الناس بتربيته)) فاحضره عنده، و منحهم الاقطاعات الكثيرة، لكي يجمعوا على زكي ويعتنوا به، ولكي يستفيد من ممالك والده (قسيم الدولة) في حروبه ضد خصومه، لما كان يمتاز به هولاء الممالك من شجاعة ومقدرة في القتال. (ابن الاثير، 1960، ص16؛ عمادالدين خليل، 1985، ص36) وأشار احد الباحثين ان كربوقا اتخذ هذا القرار السريع باستقدام زكي الى جانبه خوفاً من قيام رضوان بن تتش، حاكم حلب، باستمالة زكي اليه، فتقوى شوكته ضد خصومه التابعين لعمه بركياروق الذين كان منهم كربوقا. (مسفر الغامدي، 1986، ص178) وسرعان ما صار لزكي مكانه كبيرة لدى حاشية كربوقا، حاكم الموصل حتى وفاته سنة (495هـ / 1101م). (ابن الاثير، 1060، ص516).

بعد وفاة كربوقا حاكم الموصل والجزيرة سنة (495هـ / 1101م) تولى بعده نائبه موسى التركماني لفترة قصيرة، ثم قتل، فتولى الموصل بعده شمس الدين جكرمش، وكان هذا ايضاً من ممالك السلطان ملكشاه، وعلى معرفة بمكانة والد عمادالدين زكي، وخدماته للسلاجقة لذا تقرب من زكي واحبه واتخذ ولداً، وظل زكي مع جكرمش حتى وفاة الاخير سنة (500هـ / 1106م). (ابن الاثير، 1960، ص16؛ ابن الاثير، 1988، 9/ 103).

ولما تولى جاولي سقاو حكم الموصل (500-502هـ / 1106-1108م) بقي زكي بالموصل وكان قد بلغ مرحلة الشباب وكانت العلاقة بينه والوالي جاولي جيدة، الا ان عصيان الوالي للسلطان السلجوقي محمد بن ملكشاه الذي كان حينذاك في الشام، دفع بزكي إلى ترك صفوف جاولي، وعاد ثانية الى الموصل مع جماعة من الأمراء الكبار، وفي نفس الوقت عين السلطان السلجوقي اميراً آخرّاً على الموصل وهو مودود بن التونتكين (502-507هـ / 1108-1113م) فانضم زكي الى خدمات هذا الوالي الجديد، الذي رحب به واکرمه ومنحه المزيد من الاقطاعات وجعله من الامراء المقدمين عنده. (ابن الاثير، 1998، ج9، 124-125؛ ابن الاثير، 1963، ص16-17؛ ابوشامة، 2002، 1/ 147).

اشترك زنكي مع حاكم الموصل مودود في جميع حروبه ضد الصليبيين في الجزيرة والشام فشهد معه القتال في الرها، وتل بأشرومعة النعمان في سنة (505هـ / 1111م) كما شارك معه في معارك عند مدينة طبرية سنة (507هـ / 1113م) وأظهر فيه من الشجاعة والاقدام ما لم يسمع بمثله، حتى صار الصليبيين المقيمين في خارج طبرية الهروب الى داخلها ، وصار دوره البطولي في هذه المعركة مثار اعجاب الصليبيين انفسهم. (ابن الاثير، 1963، ص17-18؛ ابو شامة، 2002، 1/147).

وبعد مقتل مودود سنة (507هـ / 1113م) عين السلطان السلجوقي محمد، جيوش بك والياً على الموصل والجزيرة، وعاد زنكي مرة اخرى الموصل، غير انه لم ينقطع عن المشاركة في مواجهة الصليبيين، اذ انضم في نفس السنة إلى العساكر التي ارسلها السلطان السلجوقي لمحاربة الصليبيين بقيادة الأمير اقسنقر البرسقي ، ففي هذه المرة اظهر زنكي شجاعة لا يوصف في الجبهات القتالية في الرها وسميساط و سروج، وزاد من شهرته أكثر من المرات السابقة ولقب بزكني الشام. (ابن الاثير، 1963، ص19-20).

وليس من اهداف هذا البحث متابعة التسلسل الزمني⁽³⁾ لولاة السلاجقة على الموصل، انما اظهر دور زنكي في الاحداث السياسية والعسكرية في هذه الفترة. وعلى ما يبدو ان زنكي عاد ثانية الى الموصل بعد انتهاء هذه الجولة مع الصليبيين، ولما توفي السلطان محمد السلجوقي في سنة (511هـ / 1117م) كان ابنه مسعود في الموصل وسعى جيوش بك (الوالي) استغلال وجوده هناك وحته على المطالبة بعرش السلاجقة بدلاً من اخيه محمود الذي تولى السلطنة السلجوقية، وقاد مسعود محاولتين في سبيل الوصول إلى السلطة مع جيوش بك وشاركهم زنكي في الاولى، لكنه رفض المشاركة في المحاولة الثانية التي فشلت ايضاً ، واستتب الامر للسلطان محمود ولما علم الأخير بموقف زنكي المؤيد له ، حتى أصبح محل تقدير السلطان محمود، فقدرة حق قدره، وأوصى اقسنقر البرسقي والي الموصل بالاهتمام به وتقديمه على سائر الامراء. (ابن الاثير، 1963، ص22-24؛ عمادالدين خليل، 1985، 38).

ولما عين اقسنقر البرسقي في سنة (516هـ / 1122م) شحنة على العراق، رافقه زنكي واشترك معه في حربه مع أمير الحلة ديبس بن صدقة، ثم عين البرسقي عماد الدين زنكي والياً على مدينة واسط، وتمكن من صد هجمات أمير الحلة ، وأعاد الامان والهدوء إلى المدينة ، ما دفع بالبرسقي إلى اضافة البصرة إلى ولايته، ومثلما أعاد الامن في واسط ، فانه وفر الهدوء والأمان إلى البصرة واوقف هجمات الاعراب على المدينة حتى أن أمير الحلة تجنب الاصطدام مع زنكي، (ابن الاثير، 1963، ص24-25؛ ابن الاثير، 1998، 9/217).

في سنة (517هـ / 1123م) قرر ديبس بن صدقة أمير الحلة، مهاجمة بغداد ونهبها وجمع جموعاً كبيراً من اجل ذلك، إلا ان شحنة العراق اقسنقر البرسقي وعماد الدين زنكي قررا الوقوف بوجهه والدفاع عن الخلافة، وبالقرب من الحلة جرت معركة كبيرة بين الطرفين

٣ معرفة سنوات حكام الموصل في تلك الفترة. ينظر: عماد الدين خليل، المقاومة الاسلامية للغزو الصليبي، (الرياض: ١٩٨١)، ص٧٣ ومابعده.

انتهت بهزيمة ديبس وجيوشه ، وكان الفضل الكبير في هذا الانتصار لعماد الدين زنكي والبرسقي. (ابن الاثير، 1963، ص25-26؛ ابوشامة، 2002، 1/154).

وفي نفس السنة اي (517هـ / 1123م) أمر السلطان محمود السلجوقي الاميراقسنقر البرسقي بالرجوع الى الموصل ثانية لمحاربة الصليبيين. وعين مكانه على شحنكيه العراق ، الامير يرنقش الزكوي، وبعد عودة البرسقي الى الموصل ارسل رسالة الى زنكي يستدعيه من البصرة والحق به غير ان زنكي، وبعد مشاورة اصحابه، قرر ان يخدم هذه المرة السلطان السلجوقي نفسه، وتوجه مع رجاله إلى اصفهان ، الا أن زنكي لم يحصل من السلطان ما كان يتمناه، ولا لقي اي اهتمام من امراءه ، ومع ذلك ظل زنكي يقف إلى جانب تخت السلطان لا يتقدمه أحد، ثم ما لبث أن أحس السلطان انه قصري حقه ، كما لام امراءه على عدم الاهتمام بزني، وقرر تزويجه بامرلة احدى امرائه الكبار، وتم ذلك في احتفال شهده السلطان نفسه وعدد كبير من القادة . (ابن الاثير، 1963، ص 27-28؛ ابن الاثير، 1998، 9/229)، واستفاد زنكي من مسيره إلى السلطان لانه هياً له فرصة الظهور في محيط كبار الامراء ، وتعرف رجالات الدولة السلجوقية بمكانته. (عماد الدين خليل، 1985، ص40).

وخلال فترة وجود زنكي عند السلطان في اصفهان، شهدت مدينة البصرة مرة أخرى حالة من الفوضى وعدم الاستقرار وعادت هجمات الاعراب ، وما أن وصل خبر ذلك إلى السلطان، حتى أمر زنكي مرة أخرى بالعودة اليها، بعد ان أقطعه اياه سنة (518هـ / 1124م) وكلفه السلطان باتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لتوطيد الامن فيها، كما كلفه السلطان بالاشراف على احوال مدينة واسط ايضاً، وحمايتها من عساكر الخلافة العباسية ، اذا ما حاولت الاستيلاء عليها ، ووفق زنكي بكل ما امر به السلطان السلجوقي ، وأعاد تنظيم امور المدينتين (البصرة وواسط) وبث الأمان فيهما ووضع حداً لهجمات الاعراب . وما ان وصل خبر ذلك إلى السلطان حتى عظم مكانة زنكي لدى السلطان اكثر وارتفع منزلته عنده ، وكان سبباً لترشيحه في منصب شحنكيه العراق . (ابن الاثير، 1963، ص28؛ ابوشامة، 2002، 1/154).

ولما تدهورت العلاقات بين السلطان محمود السلجوقي والخليفة العباسي المسترشد بالله سنة (519هـ / 1125م)، حيث كان الاخير يطمح ان يضع حداً للتدخل السلجوقي في شؤون الخلافة عن طريق شحنة بغداد السلجوقي. لذا قرر السلطان السجلوقي الذهاب الى العراق لفرض سيطرته المباشرة عليها، وكان الخليفة في تلك الفترة ارسل بعض قواته الى واسط بقيادة عفيف الخادم للاستيلاء عليها، غير ان زنكي قدم اليها من البصرة للدفاع عنها، وبعد ان رفض قائد جيش الخلافة بالعودة ثانية الى بغداد، جرى بين الطرفين قتال، انتهى بانهزام قائد الخلافة. وفي تلك الفترة وصل السلطان السجلوقي الى بغداد وطلب من الخليفة الصلح فرفض طلبه، الامر الذي ادى الى نشوب الحرب بين الطرفين، فأرسل السلطان السلجوقي رسالة الى زنكي يأمره بالحضور الى بغداد لمساعدته، ولما وصلت الاخبار الى الخليفة المسترشد بمجيء زنكي ومعه قوات كبيرة، حتى اضطر ان يعلن قبول الصلح مع

السلطان، الذي دخل بغداد وتم توقيع صلح بين الطرفين سنة (520هـ/ 1126م) وبفضل جهود زنكي ودوره الحاسم انتهى الصراع بين السلطان و الخليفة الذي كان من المحتمل ان يؤدي الى نتائج لاتحمد عقباها. (ابن الاثير، 1963، ص29-31؛ ابن الاثير، 1998، 9/ 237-238؛ عماد الدين خليل، 1985، ص41-42).

بعد ابرام الصلح مع الخليفة المسترشد، اجتمع السلطان محمود بكبار قاداته واستشارهم حول اختيار الشحنة الجديد للعراق، يتوفر فيه شروط يأمن معه السلطان جانب الخليفة، وفي نفس الوقت القيام بواجبه حفظ الامن في البلاد، وبعد مناقشة وتبدل وجهات النظر، أستقر الاختيار على عماد الدين زنكي الذي استطاع خلال السنوات الاخيرة في اقرار السلام في العراق وبسط فيها الامن والامان. وقد رحب الجميع هذا الترشيح، وأصدر السلطان امراً بتولية زنكي شحنة العراق، وفي العاشر من شهر ربيع الاخر من سنة (520هـ/ 1126م) غادر السلطان محمود بغداد وقد اطمأن قلبه من العراق بعد ان اناب عنه الرجل الكفوء والذي يستطيع ان يقوم بواجبه خير قيام. (ابن الاثير، 1963، ص31؛ ابو شامة، 2002، 1/154).

بقي زنكي في منصبه الجديد (شحنة العراق) اربعة اشهر، لاتقدم المصادر خلال هذه الفترة أية معلومات عن أعماله أو علاقته السياسية بالسلطنة و الخلافة العباسية، لقصر مدتها، ثم مال بث ان نقل بعدها الى ولاية الموصل و الجزيرة و مايفتحه من بلاد الشام . (عماد الدين خليل، 1985، ص42).

وقبل الحديث عن كيفية تولي عماد الدين على الموصل، وجدنا من الضروري القاء نظرة مختصرة على اوضاع مدن الجزيرة الفراتية قبيل تولي عماد الدين زنكي وحسب مارسه لنا ابن الاثير في مؤلفه عن الدولة الاتابكية في الموصل. لانه المؤرخ الوحيد الذي قدم لنا صورة دقيقة عن الاوضاع المضطربة فيها، وعن معاناة اهالي هذه المدن من مخاطر الصليبيين وتعدياتهم، وصارت جميع المدن القريبة من الرها مهددة بالاجتياح الصليبي في اية لحظة. ووفقاً لما ذكره ابن الاثير عن حالة بلاد الجزيرة عشية تولي عماد الدين ، فإن الصليبيين قد ازداد خطرهم وكثرة اعدادهم ((وعظمت هيبتهم، وزادت صولتهم، وعلا سرهم وساموا المسلمين سوء العذاب.... واستطار في البلاد شر شرهم)). وينقل لنا المؤرخ السالف الذكر صورة اخرى اكثر دقة، عن مدى اتساع نفوذ الصليبيين و انحسار نفوذ المسلمين في مدن الجزيرة أذ يقول: ((وكانت مملكة الفرنج حينئذ قد امتدت من ناحية ماردن و شبختان الى عريش مصر لم يتخلله من ولاية المسلمين غير حلب و حمص و حماه و دمشق، وكانت سراياهم تبلغ من ديار بكر الى امد، فلم يبقوا على موحد ولا جاحد)). (1963، ص32). ثم يستمر مؤرخنا في اكمال رسم الخارطة السياسية لإقليم الجزيرة ومدنها التي تتعرض الى الغارات الصليبية باستمرار اذ يقول: ((ومن ديار الجزيرة الى نصيبين ورأس العين فستأصلوا مألهمها من أثاث وعين. وأما الرقة وحران فقد كان اهلها معهم في ذل و صغار، ... كل يوم قد أذاقوهم البوار، ومنعوهم القرار... فهم ينادون بالويل و الثبور يودون لو أنهم من ساكني القبور)). (ابن الاثير، 1963، ص32-33).

ولم يكتف مؤرخنا بما عانته مدن الجزيرة من ويلات الصليبيين، بل سلط أيضاً الاضواء على مدينة حلب واعمالها المتاخمة لبلاد الجزيرة، فأن تلك البلدات التابعة لحلب أيضاً تتعرض لهجمات الصليبيين ويفرض عليهم الاتاوات والضرائب. (ابن الاثير، 1963، ص33). ووجد نفس هذه المعلومات الخاصة بأوضاع مدن الجزيرة وما تعاني أهلها. قبيل ولاية زنكي للموصل، لدى احد مؤرخي الشام ونقلها نصاً من كتاب الباهر، وهذه المعلومات تنفرد به ابن الاثير دون غيره، ولهذا اصبح ابن الاثير مصدراً ومرجعاً للمؤرخين الذين أعقبوه في تغطية هذه الاحداث. (ابوشامة، 2002، 1/156).

واشار احد الباحثين عن ولاية عماد الدين زنكي للموصل، ان الظروف السياسية في العراق والموصل قد سارت في صالحه، واصبح المنصب الجديد في الموصل مهياً له حتماً، ذلك انه قد حسن علاقاته بالخليفة المسترشد حين توليه امر شحنة بغداد، ثم ان زنكي قد حظي بصداقه رجل قوي من سكان بغداد وهو نصير الدين حقر، اضافة الى ما تجمع عند السلطان محمود السلجوقي من اسباب الاقتناع باختيار زنكي، فضلاً عن ذلك ان احوال الموصل سارت من سيء الة أسوأ بعد وفاة حاكمها عزالدين مسعود بن اقسنقر سنة (521هـ / 1127م). (مسفر الغامدي، 1986، ص181-184).

وما ان توفي حاكم الموصل عزالدين مسعود سنة (521هـ / 1127م)، تولى بعده الحكم اخوه الصغير (لاتذكر المصادر اسمه). وهنا برز دور وصيه الامير جاولي سقاوه الذي استأثر بالحكم من دونه واسرع بمراسلة السلطان محمود طالباً منه اقرار ابن اقسنقر البرسقي على الموصل تقديراً للخدمات التي قدمها والده واخوه للسلاجقة من قبل. (ابن الاثير، 1963، ص32).

وهنا علق احد الباحثين عن منصب الوالي في العصر السلجوقي، إذ يشير ان هذا المنصب أصبح شبه وراثي فعزالدين مسعود اعقب والده البرسقي في حكم الموصل، ولما مات نصب اخوه في مكانه بالرغم من صغرسنه، وكان جاولي يسعى لإستغلال الود والاحترام الذي يكنه اهالي الموصل لال البرسقي وعمل على تنصيب ابن البرسقي الصغير لكي يتفرد هو باسمه في حكم البلاد، ولولم يتغير مجرى الاحداث بتعيين عماد الدين زنكي على الموصل، لافتتحت عائلة البرسقي عهداً جديداً في الموصل، ولسبق ال زنكي بتأسيس امارة في المنطقة تتمتع باستقلال ذاتي وحكم وراثي. (عماد الدين خليل، 1981، ص64).

على اية حال لم يحصل جاولي سقاوه بما كان يبغيه من وراء تعيينه لابن البرسقي (الصغير) في ولاية الموصل، لانه شكل وفداً مؤلفاً من قاضي الموصل بهاء الدين علي الشهرزوري وصلاح الدين الياغيساني الحاجب، وارسلهم ليتفاوضوا مع السلطان وممثليه، من اجل الموافقة على اقرار ابن البرسقي، ويظهر ان رجال الوفد كانوا غير راضيين من هذا الامر، فما ان وصلا الى بغداد، حتى اجتمع صلاح الدين بنصير الدين جقر، وكان بينهما مصاهرة، فذكر له صلاح الدين سبب قدومهما الى بغداد، وبعدها ايضاً حصل اجتماع اخر بين نصير الدين جقر والياغيساني وبهاء الدين الشهرزوري، وهنا اقترح عليهم جقر، بأن يطلبوا من السلطان أن يعين عماد الدين على الموصل، بدل مرشح جاولي، كما وعد

جقربأن يضمّن لرجال الوفد الكثير من القطاعات والاملاك ، مقابل ذلك ، فتم التوافق بينهم على ترشيح زنكي لحكم الموصل، ومن ثم اتجهوا الى دار الوزير (انوشروان بن خالد) وزير السلطان محمود ببغداد، وشرحا له الموقف في الموصل، وما يعانيه أهل الشام والجزيرة من مخاطر الصليبيين، وكيف قويت شوكتهم بعد مقتل اقسنقر البرسقي ووفاته ابنه مسعود فيما بعده اللذين بينوا له انه لا بد لمنطقة الموصل والجزيرة من أمير متمرس شجاع، يستطيع ان يضع حداً لمخاطر الصليبيين، وختموا كلامهم قائلين إننا جئنا لنعرض عليك طبيعة الظروف الراهنة ، كيلا يتخذ أي اجراء قد يعود ضرره على المسلمين جميعاً ((فنحصل نحن بالاثم من الله واللوم من السلطان)). (ابن الاثير، 1963، ص34-35؛ ابن الاثير، 1998، 9/242-243؛ ابن واصل، 1953، 1/31-32).

ثم ذهب الوزير انوشروان الى السلطان محمود ليطلعه مهمة وفد الموصل واقتراحاته ، فانهز صلاح الدين الياغيساني ومهنا الدين الشهرزوري الفرصة واجتمعا بزنكي، واتفقا معه على اعطاء هما مناصب بارزة في الموصل ، اذ وعد زنكي بمنح الياغيساني منصب الحجابة وامرة الجيش، والقضاء لمهنا الدين الشهرزوري (الفارقي، 2014، ص563). وبعد المفايلة التي تمت بين الوزير السلجوقي والسلطان محمود قام الأخير باستدعاء وفد الموصل واستشارهما فيمن يصلح لولاية الموصل فذكرا اسماء جماعة، ومن ضمنهم عماد الدين زنكي، الذين اكدوا على اسمه ومكانته، فمال السلطان الى توليته، لعلمه لكفاءة هذا الرجل وأنه أهل لهذه المهمة، ثم استدعاه إلى همدان واصدر له منشوراً بتوليته الموصل والجزيرة وما يفتحه من بلاد الشام. (ابن الاثير، 1963، ص35؛ ابن الاثير، 1998، 9/243؛ ابو شامة، 2002، 1/155). وبعد ان تم تعيين زنكي على الموصل، سلمه السلطان محمود ولديه الب ارسلان والخفاجي ليكون اتابكاً لهما، ومنذ ذلك الوقت سي زنكي اتابكاً، واصبح كل من ولدي السلطان محمود تحت اشرافه (الفارقي، 2014، ص563؛ ابن خلكان، 2009، 2/328؛ ابن واصل، 1953، 1/33).

ولم تكن ولاية زنكي للموصل وليدة مشاورات حصلت في بغداد في عدة ايام بين عدد من الاصدقاء في تلك السنة، بل كان الأمر أبعد من ذلك. حيث كانت مشاركته المستمرة مع ولاية الموصل في حركة الجهاد ضد الصليبيين منذ عهد كربوقا وغيرهم ثم دوره المشرف في الوقوف امام طموحات ديبس بن صدقة وضبطه الامور في بغداد والبصرة وواسط ، كل هذه الاسباب كانت سبباً في اختيار زنكي لولاية الموصل (مسفر الغامدي، 1986، ص185). شملت ولاية عماد الدين زنكي بلاد الموصل وديار الجزيرة ونصيبين وما كان بيد الامير اقسنقر البرسقي (ابن الاثير، 1963، ص35). وما ان استلم زنكي أمر تعيينه، حتى سار إلى الموصل في شهر رمضان من سنة (521هـ/ 1127م) ، وفي طريقه استولى اولاً على البوازيج (الواقعة عند مصب الزاب الاسفل وهي من أعمال الموصل) وكان هدفه من الاستيلاء عليها كي يحمي نفسه بها فيما لو تصدى له جاولي ومنعه من الدخول الى الموصل، ثم استمر زنكي في سيره ، ولما علم جاولي بقدومه ومعه منشور السلطان، حتى استقبله بحفاوة ،

ودخل في طاعته ، ثم اقطعه زنكي مدينة الرحبة وسيره اليها.(ابن الاثير ، 196، ص35؛ ابن الاثير، 9، 1998/243).

بعد قدوم زنكي إلى الموصل، قام بتنظيم شؤون المدينة، ثم اكرم هؤلاء الرجال الذين ساعدوه في ايصاله إلى السلطة، فعين نصير الدين جقر على دزدارية قلعة الموصل والقلع التابعة، وجعل صلاح الدين الياغيساني امير حاجب، وعين بهاء الدين الشهرزوري قاضياً للقضاة في جميع بلاده وما يفتحه من البلاد مستقبلاً. (ابن الاثير، 1963، ص35؛ ابن الاثير، 9، 1998/243؛ ابو شامة، 2002، 1/156).

وما أن استقر زنكي بالموصل، حتى فكر في الاستيلاء على المدن المجاورة للموصل، وكان يحكم تلك المدن مجموعة من الامراء، وهم متناحرون فيما بينهم، وأدرك زنكي ان هؤلاء الامراء، سيقفون حجر عثره في طريقه، لذا اراد التخلص منهم، فقصده اولا جزيرة ابن عمر القريبة من الموصل، فاستولى عليها سنة (521هـ / 1127م) وكان يحكمها احد ممالك البرسقي، وبعد مواجهة عسكرية تمكن من السيطرة عليها، ولعل زنكي بدأ بمهاجمة الجزيرة قبل غيرها من المدن لقربها من الموصل ولأهميتها العسكرية والاقتصادية.(ابن الاثير، 1963، ص36؛ عماد الدين خليل، 1985، ص71). وبعد الجزيرة اتجه زنكي نحو مدينة نصيبين وذلك في سنة (521هـ / 1127م) وكانت المدينة من ضمن ممتلكات صاحب ماردين حسام الدين تمرناش، الذي حاول الدفاع عنها ، واستنجد بأبن عمه حاكم حصن كيفا داود بن سقمان الارتقي، لكن زنكي تمكن بالحيلة من السيطرة عليها. ومن نصيبين انطلق زنكي الى سنجار، وبعد مقاومة بسيطة صالح اهل سنجار زنكي وسلموا المدينة اليه. ثم ارسل قوات إلى الخابور وبسط سيطرته على المدن والبلدات الواقعة على نهر الخابور. (ابن الاثير، 1963، ص36-37؛ ابن الاثير، 9، 1998/244؛ ابن واصل، 1953، 34-1/36). ورأى زنكي ان مدينة حران، من المدن المهمة بالنسبة لإمارته، لأهميتها الاقتصادية والعسكرية، لكونها مجاورة لمدينة الرها التي حكمها الصليبيون وأسسوا فيها إمارة صليبية منذ الحملة الصليبية الاولى، وقد رحب اهالي حران بقدوم زنكي اليها، لان أهلها كانوا في ضيق شديد من الصليبيين، ودخلت المدينة في طاعة زنكي بدون اية مشاكل. (ابن الاثير، 1963، ص37؛ ابن الاثير، 9، 1998/244؛ ابو شامة، 2002، 1/157).

إثر سيطرة زنكي على حران، قرر في تلك الفترة، ان يعقد هدنة مع الصليبيين بهدف تثبيت امارته الفتية، وتعزيز امكانياتها العسكرية والاقتصادية. وتوحيد الامارات الصغيرة التي تحيط بالموصل، حتى لاتشكل عائقاً له اثناء اعلانه حركة الجهاد ضد الصليبيين. (عماد الدين خليل، 1995، ص138). ويبدو أن زنكي كان يهدف من وراء هذه الهدنة مع الصليبيين، هو مد نفوذه الى حلب واتخاذها نقطة انطلاق له في بلاد الشام، وفعلاً نجح خطته وتمكن من الاستيلاء على حلب في سنة (522هـ / 1128م) بدون مشاكل، لان المدينة كانت تعيش في تناحر سياسي بين قوى متعددة حينذاك، وبسيطرة زنكي على حلب، أصبح وجهاً لوجه مع الصليبيين. (ابن الاثير، 1963، ص37-38؛ مسفر الغامدي، 1986، ص189).

بعد سيطرة عماد الدين زنكي على حلب، أصبح الطريق الرئيسي بين الموصل و شمال الشام آمناً. وأصبح له قاعدة عسكرية ثانية (حلب) بعد الموصل، لكن زنكي أجل عملياته العسكرية في تلك الفترة مع الصليبيين وتفرغ مجدداً لإخضاع القوى المحلية القائمة في شمال شرقي الموصل وقلاع الجزيرة، وهذا ما نبهته في المبحث الثالث من هذه الدراسة.

المبحث الثالث: حملات عمادالدين الزنكي على قلاع منطقة الجزيرة وهكاري.

بعد ان تمكن عمادالدين زنكي من تثبيت سلطته في مدينة الموصل، ومن ثم سيطرته على مدينة جزيرة ابن عمر ونصيبين وحران وعقده الصلح مع حاكم الرها الصليبي، واستيلائه على مدينة حلب، لم يبق امامه الا ان يمد نفوذه إلى القلاع الكردية الواقعة في المناطق الشمالية والشمالية لإمارته ، لضمان أمنها وامكانياتها الاقتصادية والعسكرية. (عماد الدين خليل، 1985، ص101).

قبل الحديث عن حملات زنكي العسكرية على قلاع الجزيرة وهكاري ، بدأنا المبحث بموضوع تمهيدي عن المصادر الشفهية لابن الاثير عن هذه الحملات ثم البحث عن القوى السياسية المحيطة بدولة زنكي لاجل توضيح اهداف هذه الحملات، وكان والده (الأثير) احد مصادر الرئيسية في نقله المعلومات المهمة في كتابه (الباهر) بخصوص هذه الحملات فذكر مرات عديدة عبارة ((فحكى لي والدي)) عن كيفية سيطرة زنكي على دارا وسرجه سنة (524هـ / 1129م). (ابن الاثير، 1963، ص36: ابن الاثير، 1998، 9/ 255). واعتمد ايضاً على والده في نقل معلومات عن حملة زنكي العسكرية على قلعة فنك وقلعة جعبر سنة (540 وسنة 541هـ / 1145-1146م) اذ يقول : ((ما حكى لي والدي)) . (ابن الاثير، 1998، 9/ 340) وفي كتابه (الكامل) يذكر عن مقتل زنكي عند حصاره قلعة جعبر ((حدثني والدي عن بعض خواصه)). (ابن الاثير، 1998، 9/ 340). وهناك روايات أخرى نقلها مؤرخنا عن والده بخصوص الحوادث التي جرت في مدينة جزيرة ابن عمر في عهد عماد الدين زنكي، فضلاً أن الأخير غضب على أحد امراء الكبارلانه استولى على بيت رجل يهودي فقال ((حدثني والدي رضي الله عنه)). وهناك حدث آخر بخصوص هيبة زنكي وشدته مع احد حراس قلعة الجزيرة لاهمال واجبه فينقل هذا الخبر في كتابه الباهر عن والده ((حكى لي والدي ...)). ونقل ايضاً عن والده لما جاءت كتاب من الموصل يطلب من والده بأخذ الخراج من بساتين أهالي قرية العقيمة التابعة لجزيرة ابن عمر ، فقال عن ذلك (فحكى لي والدي)) . (ابن الاثير، 1963، ص76، ص82، ص147). وبالرغم من أن مؤرخنا نقل معظم الحقائق المتعلقة بحياة زنكي ، الا أنه لا يستطيع أن يروى كل الذي سمعه من والده لانه كتب من استرجاع الذاكرة بعد وفاة والده، (منى جمعة حماد، 2020، ص104).

ومن مصادر ابن الاثير الشفهية عن حملات زنكي على قلاع بلاد هكاري. فانه اعتمد على جماعتين من علماء الكرد، في حملته العسكرية على قلاع الامارة الحميدية وقلاع هكاري سنة (528هـ / 1133م) فأنه يقول بصدد ذلك : ((وحكى عن بعض العلماء من الأكراد ممن له معرفة بأحوالهم)). ثم يستطرد قائلاً : ((وحكى غير هذا بعض العلماء الاكراد وخالف فيه)). (ابن الاثير، 1998، 9/275).

كما لجأ ابن الأثير في مرات عديدة إلى مصادر شفوية مجهولة ، دون أن يذكر اسم الشخص الذي نقل عنه سواء عمداً أو بدون عمد، أو أنه يعرف اسم الشخص يقيناً ولكن لا يصرح بذلك فمثلاً عند حديثه عن فتح مدينة الرها سنة (539هـ/ 1144م) كقولـه : ((حكى لي جماعة اعرف صلاحه)) وأشار ايضاً ((وحكى لي ايضاً بعض العلماء بالاخبار والانساب)) وقال : ((وحكى لي ايضاً غير واحد ممن أثق به)). (ابن الاثير، 1963، ص69-70).

وحينما لا تسمح الظروف لابن الأثير ان يكون شاهد عيان على الأحداث فانه يعتمد على السماع بطريقة غير مباشرة من بعض الاشخاص الذين شهدوا الحدث دون ذكر اسمائهم ، فاستخدم عبارة ((وحكى لي عنه)) عند حديثه قصة الرجلين الذين شاركوا زنكي في بداية اقتحامه الرها. (ابن الاثير، 1963، ص81).

وفيما يخص المحور الآخروي القوى السياسية المحيطة بدولة زنكي في الموصل، والتي يراها تهديداً له ولسلطته، ولهذا سوف يشترك مع هذه القوى عسكرياً، والتي سنعالج ذلك في المحور الاخير من المبحث. وحسب ما اشار اليه مؤرخنا عن هذه القوى ومواقفهم العدوانية من زنكي يقول : ((قد احدث الاعداء بولايته والمنازعون له)) وهذه القوى كالآتي: الخليفة العباسي المسترشد بالله ، فانه حاول انهاء نفوذ زنكي في الموصل، وحاصر المدينة سنة (527هـ/ 1133م) لمدة ثلاثة أشهر لكنه فشل في تحقيق هدفه.

السلطان مسعود بن محمد السلجوقي حاكم اقليم الجبال واذريجان، وقد كان مناطق نفوذه مجاوراً لحدود دولة زنكي ، وكان من أقوى الحكام في تلك الفترة واشدهم كراهية لزنكي (ابن الاثير، 1963، ص47، ص80).

بيت سكرمان القطبي حكام ارمينيا، ولهم عساكر كثيرة ومناطق واسعة، وهم يكنون العداء لزنكي، وكان حكام تلك الاسرة مجاورين لزنكي في مدينة حيزان والمعدن وغيرهم. ركن الدولة داود بن سقمان بن ارتق حاكم حصن كيفا ودياربكر، وله عساكر كثيرة من التركمان، وكان أميراً شجاعاً لا يتأثر بالهزائم في المعارك بل يعاود الحرب من جديد.

حسام الدين تمرناش بن ايلغازي بن ارتق حاكم إمارة ماردين، وهو ابن عم حاكم حصن كيفا، وهو من أكثر الحكام مجاوراً لإمارة زنكي خاصة في مدينة جزيرة ابن عمرو ونصيبين. الفرنج (الصلبيين) التي كانت نفوذهم تمتد على قرابة من ماردين الى باب دمشق، وهؤلاء الغزاة كانوا مجاورين من مدينة رأس العين وحران وحلب وحمص وبلعبك وهم اشد قوة واكثر عسكراً. (ابن الاثير، 1963، ص80-81).

وكان عماد الدين زنكي يهاجم جميع هذه الكيانات السياسية المحيطين بدولته ماعدا السلطان مسعود، بل كان يحث الحكام المجاورين له على التمرد عليه، مما يضطر السلطان ان يطلب المساعدة من زنكي لكي يعيدهم الى طاعته فيصبح زنكي كالحاكم على الجميع وكلهم خاضعين له. (ابن الاثير، 1963، ص80-81).

وبعد ان عرض مؤرخنا، جميع هؤلاء الحكام والقوى الرئيسية المجاورة له، في كتابه (الباهر) فانه من جهة اخرى يشير ايضاً في كتابه الاخر (الكامل) الى اصحاب القلاع المجاورة للموصل من الجهات الشمالية و الشمالية الشرقية، وبرز هؤلاء الامراء كالاتي:

الامير عيسى الحميدي صاحب قلاع عقرة و الشوش.

الامير ابو الهيجاء ابن عبدالله الهكاري صاحب قلاع اشب و نيشة وغيرها

امير قلعة هرور

امير قلعة جل صورا

الامير عبدالله بن عيسى بن ابراهيم المهراني صاحب قلاع الريبة وفرح وألبي.

الامير الحسن بن عمر المهراني صاحب قلعة الشعباني (شبابي).

الامير خول وهرون المهراني صاحب قلعة كواشي. (ابن الاثير، 1998، 9/ 274-276).

الامير حسام الدين البشنوي، صاحب قلعة فنك. (ابن الاثير، 1998، 9/ 339).

وهناك كيانات سياسية وزعامات اخرى في منطقة ديار بكر بعضها شبه مستقلة واخرى تابعة لحاكم حصن كيفا الارتقي، إلا ابن الاثير لم يقدم اية معلومات عن نشوء تلك الكيانات وعلاقاتهم السياسية. ومن أجل معرفة هذه الكيانات والقلاع التابعة لها اثرنا الرجوع الى مصادر اخرى محلية مثل (تاريخ ميفارقين) لابن الازرق الفارقي وكتاب (العلاقات الخطيرة) لابن شداد، فهذين المؤرخين يغطيان بعض النقص وفيما يلي عرض تلك القوى السياسية:

امارة بني الاحدب التركمانية القائمة في اقاصي ديار بكر، ومركزها مدينة ارزن ويحكمها حينذاك حسام الدين قرتي بن طغان ارسلان (532-538هـ/ 1137-1143م) وكانت مدينة بدليس تابعة لهذه الامارة (الفارقي، 2014، ص557، ص579، ص622؛ ابن شداد، 1978، 3/ 458-459).

الامير سعد الدولة ايلكلي بن ابراهيم، حاكم مدينة امد (503-536هـ/ 1109-1141م)، وكانت اسرة هذا الامير استولوا على امد منذ مقتل تتش السلجوقي سنة (488هـ/ 1095م) وبعد وفاة سعد الدولة تولى ابنه جمال الدين محمود، الذي ظل يحكم امد حتى مقتل زنكي. (ابن شداد، 1978، 3/ 2، ص511؛ زامباور، 2002، ص211؛ عفاف سيد صبره، 1985، ص285).

الامير حمدان بن اسلم وهو احد نواب داود بن سقمان الارتقي حاكم حصن كيفا، كان يتولى حكم قلعة الصور القريبة من ماردين. (الفارقي، 2014، ص575).

الامير يعقوب بن السبع الاحمر، وكان له ولاية خاصة به تضم مجموعة من المدن و الحصون مثل مدينة طنزة و اسعد والمعدن وحيزان و ايرون و فطليس. (الفارقي، 2014، 582؛ ابن شداد، 1978، 3/ 2، ص416-439).

وهناك ولاية اخرى متصلة بولاية المعدن في شمال ديار بكر تضم مدينة حاني وجبل جور وبالقرنين و السيوان وارقين والهالاروتل خوم و جرموك، وكان يحكمها اولاً الامير ارسلان بن عبد الجبار بن ارتق، ثم استولى عليها عليها الامير داود بن سقمان بن ارتق حاكم

حصن كيفا، ثم انتقل حكمها الى ولده فخرالدين قرا ارسلان الارتقي. (الفارقي، 2014، ص576، ص583، ص589).

حصن الهتاخ، كانت بيد الامير شمس الدولة عيسى بن احمد بن نظام الدين بن مروان ثم اخذها منه حاكم ماردین حسام الدين تمر تاش سنة (528هـ/ 1133م). (الفارقي، 2014، ص576).

ومن الطبيعي ان يرى زنكي ان وجود مثل هذه الامارات المحلية في منطقة ديار بكر واصحاب القلاع و الزعامات المحيطة بإمارته، سيشكل تهديداً وخطراً على إمارته وعلى مشاريعه الوحديه في المستقبل، لذا تعامل مع جميع هذه القوى و الكيانات الصغيرة حسب خطته القاضية والتي اشار لها مؤرخنا: ((بأن لا يبقى في وسط بلاده ماهو لغيره، وان قل حزماً واحتياطاً)). (ابن الاثير، 1963، ص73؛ ابن الاثير، 1998، 9/339).

وهناك روايات كثيرة ذكرها مؤرخنا، ومن خلالها يتضح ان زنكي كان حاكماً سياسياً قديراً وقائداً عسكرياً شجاعاً وصاحب تجربة سابقة في مجال الادارة والحروب وحقق انجازات سياسية وعسكرية فشل من سبقه من ولاة الموصل. ويعود بالدرجة الاولى لنجاحاته في جميع النواحي ما أقام به جهازاً للتجسس (اي كان موفقاً في الجانب الاستخباراتي) ومن خلاله يمتلك القدرة على التأثير معنوياً على الزعامات الاقليمية و الاسرية وزجهم في خلافات سياسية ذات مردود ايجابي لزنكي.

ومما أورده مؤرخنا في هذا المجال: ((انه كان شديد العناية بأخبار الاطراف وما يجري لأصحابها حتى في خلواتهم ، ولاسيما دركاه السلاطين، وكان يخسر على ذلك المال الجزيل وكان يطالع ويكتب اليه بكل ما يفعله السلطان في ليله ونهاره من حرب وسلم ... وكان يصل اليه في كل يوم من عيونه عدة قاصدين)). (ابن الاثير، 1963، ص78)، ويستطرد هذا المؤرخ في مكان آخر ((وكان له في كل بلد من يطالعه بالاخبار). (ابن الاثير، 1963، ص47). وينقل ايضاً المؤرخ في هذا المجال ان زنكي لا يسمح لرسول أي ملك العبور في بلاده بدون اذنه ، واذا طلب السماح المرور في بلاده ، ارسل اليه من يسيره ولا يعطي له المجال الاجتماع باحد في مناطق نفوذه، ولهذا فان الرسول يدخل بلاده ويخرج منها ، ولم يعلم من أحوالها شيئاً . (ابن الاثير، 1963، ص47؛ ابوشامة، 2002، 1/185؛ ابن واصل، 1953، 1/102). وكان زنكي لا يهمل الاطلاع حتى على صغائر الأمور فكان يقول : ((اذا لم يعرف الصغير ليمنع صار كبيراً)). (ابن الاثير، 1963، ص78). ، كما ولا يسمح زنكي لاي شخص خدم في دولته ان يغادره، فيقول : ((ان البلاد كبستان عليه سياج ، فمن هو خارج السياج يهاب الدخول، فاذا خرج منها من يدل على عورتها ويطمع العدو فيها زالت الهيبة وتطرق الخصوم اليها)). (ابن الاثير، 1963، ص79؛ ابوشامة، 2022، 1/185).

ومما ساعد زنكي على تحقيق انتصاراته على جيرانه وعلى اعداءه الخارجين، انه كان على دراية بالشؤون المالية وخزائنه مملوءة بالنقود ومع ذلك يأخذ احتياطاته في الحفاظ على امواله، وفي هذا الحال يقول مؤرخنا: ((لما اجتمع له الاموال الكثيرة أودع بعضها بالموصل، وبعضها بسنجار، وبعضها بحلب، وقال: ان جرى على بعض هذه الجهات خرق او حيل بيني

وبينه، استعين على سد هذا الخرق بالمال الذي في غيره)). (ابن الاثير، 1963، ص 80). وكان زنكي لا يهمل امر جنده في ناحية تأخير رواتبهم، وقد تظاهر جنده في احدى المرات، بسبب تأخر صرف رواتبهم وشد لومه على موظفي الديوان لعدم قيامهم بواجبهم في دفع رواتب جنده في موعدهم. (ابن الاثير، 1963، ص 83).

وحسب روايات ابن الاثير الجزري فان عماد الدين بعد سيطرته على حلب سنة (522هـ / 1128م) كرس جهوده بالعمل على تطبيق مشروعه الوحدوي بين بلاد الجزيرة و الشام، فسبق ان أشرنا ان زنكي سيطر على نصيبين بعد سنة (521هـ / 1127م) وهي اولى مدن حاكم إمارة ماردين الارتقية تسقط بيد زنكي. (ابن الاثير، 1963، ص 36-37؛ ابن الاثير، 1998، 9/244). وبسقوط نصيبين انفتح الطريق امام زنكي لتحقيق اهدافه ضد امارات ديار بكر، حيث اتخذها قاعدة عسكرية في المنطقة للهجوم على المواقع المجاورة. (عماد الدين خليل، 1985، ص 86).

وليس من اهداف هذا البحث الخوض في المعارك العسكرية بين زنكي والحكام المجاورين، انما هدفه دراسة وجهة نظر المؤرخ ابن الاثير في النصوص التي دونها في مؤلفاته حول عمليات زنكي في بلاد الجزيرة وهكاري. فبعد ان انتهى زنكي من استتاب نفوذه في حلب واعمالهم، ثم سيطرته على حماه سنة (523هـ / 1228م). رجع ثانية الى الموصل لاستراحة جنده، ثم امر قواته بالتجهز ثانية في سنة (524هـ / 1229م) للذهاب الى الشام بهدف الاستيلاء على حصن الاثارب (القريبة من حلب) وتمكن زنكي مع قواته بتحقيق نصر كبير على الصليبيين في هذا الحصن، وقتل عدد كبير منهم، حتى ان مؤرخنا ذكر انه عبر بالقرب من موقع هذه المعركة سنة (584هـ / 1188م) فقال له جماعة ان الكثير من عظام قتلى الصليبيين باق الى ذلك الوقت. (ابن الاثير، 1988، 9/254؛ ابن الاثير، 1963، ص 38).

بعد ان تفرغ زنكي من توجيه ضربة كبيرة للصليبيين في حصن الاثارب رجع ثانية إلى بلاد الجزيرة ، وفي تلك الفترة وصلت الاخبار إلى زنكي بان حاكم إمارة ماردين حسام الدين تمر تاش (516 - 547 هـ / 1122 - 1152 م) وابن عمه ركن الدولة داود بن سقمان الارتقي (502 - 539 هـ / 1108 - 1144 م) حاكم حصن كيفا قد عقدوا تحالفا ضد زنكي وانضم اليهم امير آمد سعد الدولة ايكليدي ، وجمعوا عددا كبيرا من التركمان وغيرها من العساكر حتى بلغ عددهم عشرين الف مقاتل ، وما ان سمع زنكي بهذا حتى سار اليهم مع قواته البالغة أربعة الاف مقاتل ، والتقى الطرفان بالقرب من مدينة دارا في معركة شديدة سنة (524هـ / 1129م) ، انتهت بهزيمة حكام الارتقة ، وانفتح الطريق امام زنكي لمد سيطرته على مدينة سرجة⁽⁴⁾ ودارا (بين نصيبين وماردين) (ابن الاثير، 1963 ، ص 38 - 39/ابن الاثير، 1998 ، 9/255).

ونقل مؤرخنا عن والده خبر هذه المعركة ، ولما انهزم ركن الدولة داود من هذا القتال ، أراد ان ينتقم من زنكي ، فتوجه على رأس قواته إلى منطقة جزيرة ابن عمر وأجرى فيها نهبا وتخريبا ، ولما علم زنكي بذلك حتى توجه اليه لايقافه عند حده ، لكن زنكي لم يتبعه

٤ سرجة أو سرجي: اشار ياقوت انه حصن يقع بين نصيبين وديس ودارا وهومن بناء الروم القديم. ينظر: معجم البلدان ، ج ٣ ، ص ٢٣٣.

كثيرا بسبب ضيق المسالك ووعورة الطريق ، وخاف ان يقع في كمائن اتباع داود ، واكتفى بمصالحة الأهالي في هذه المنطقة وعاد ثانية إلى الموصل. (ابن الاثير ، 1963 ، ص 39/ابن الاثير ، 1998 ، 9/255).

ادرك عماد الدين زنكي ، بعد هذه الاحداث ، مدى الخطر الذي يشكله التحالف بين امراء ديار بكر ضد مطامحه في المنطقة ، فلجأ إلى أساليب السياسة قد تتيح له فيما بعد السيطرة على أراضهم ، اعتقد زنكي ان التحالف مع حاكم ماردين حسام الدين تمرتاش والاستعانة به ضد الآخرين سيساعده في تحقيق أهدافه في المنطقة ، لذا تقرب منه واقف هجماته ضد أراضيه ، وبالمقابل رحب امير ماردين بهذا التحالف وضى بابن عمه حاكم حصن كيفا ، من اجل ائتمان جانبه والحصول على مزيد من المكاسب في المنطقة. (عماد الدين خليل ، 1985 ، ص 88).

واثمر هذا التحالف بين زنكي وحسام الدين تمرتاش ، ان ذهباً سوية بقواتهما إلى محاصرة مدينة آمد سنة (528 هـ/1133 م) واستنجد صاحبها سعد الدولة ايكليدي بحاكم حصن كيفا ركن الدولة داود ، الذي سار بقواته لفك الحصار عن آمد لكنه انهزم بعد قتال عند ابواب آمد ، مع جيوش زنكي وحاكم ماردين وعاد إلى بلاده ، تاركا حاكم آمد وحده امام هذا الحصار. ولكن من جهة أخرى لم يتمكن زنكي وحليفه حسام الدين من تحقيق اهدافهما بسبب حصانة آمد ، فاضطر الحليفان التوجه إلى محاصرة قلعة الصور القريبة من ماردين ، وهي من ممتلكات حاكم حصن كيفا ، الا ان صاحب هذه القلعة ، فخرالدين قرا ارسلان ابن داود ، لم يستطيع مواجهة هذه القوات فاضطر إلى الاستسلام وسلم القلعة لزنكي ، وقام الأخير من جانبه بمنحها لحليفه تمرتاش لتأكيد تحالفهما. (ابن الاثير ، 1998 ، 9/274 ، ابن منقذ ، 152150،2008).

وفي نفس السنة (528 هـ/1133 م) قرر زنكي التوجه إلى قلاع الكرد القريبة من الموصل ، فقصداً أولاً قلاع الحميدية في عقرة والشوش ، حيث كان يحكمها الأمير عيسى الحميدي ، وقد سبق لهذا الأمير ان ساعد الخليفة العباسي المسترشد بالله ، اثناء حصاره على الموصل سنة (527 هـ/1132 م). ولما فشل هذا الحصار ، لم ينسى زنكي موقف الامير عيسى الحميدي العدواني تجاهه ، وقاد قواته وحاصر قلعتي عقرة والشوش في سنة (528 هـ/1133 م) وبعد قتال شديد سقطت تلك القلاع بيد قوات زنكي ، وأشار مؤرخنا ان زنكي حمل بنفسه ((على اصحاب قلعة عقرة الحميدية وصعوده في جبلها إلى سورها ، ومقامه هناك مشهور إلى الآن)). (ابن الاثير ، 1963 ، 9/255 ، ص 80 ؛ ابن الاثير ، 1998 ، 274 - 275). وادت سقوط هذه القلاع إلى ازالة خطر الكرد الحميدية على الموصل وعلى سكان المناطق المجاورة. (ابن الاثير ، 1998 ، 9/275).

ولما وصل اخبار سيطرة زنكي على قلاع الكرد الحميدية إلى امير الامارة الهكارية ابي الهيجاء ابن عبدالله بن ابي خليل الهكاري ، الذي شملت امارته قلعة آشب والجديدة ونوشي (نيشه). حتى سارع إلى مصالحة زنكي ، وبعث له مبلغاً من المال ، وطلب منه الا يتعرض لبلاده بسوء ، ثم ما لبث ان توجه بنفسه إلى الموصل لاعلان الطاعة لزنكي. (ابن

الاثير، 1998 ، 9/275). وقبل مغادرته قلعة آشب اتخذ ابو الهيجاء اجراء اداريا لكي يحافظ على تماسك اماره ، فخرج ولده أحمد إلى قلعة نوشي وعين عليها اميرا ، كما واستناب في حكم الامارة اميراً كورديا يدعى (باو الارجي) ، ثم ما لبث ان توفي الأمير ابا الهيجاء في الموصل ، ولما علم ابنه احمد بذلك حتى ترك قلعة نوشي ، وتحرك إلى قلعة آشب لكي ينزعها من الأمير (باو الارجي) ، الا ان الاخير تصدى له مدعيا انه يدافع عن حق الأمير علي ، الابن الأصغر لابي الهيجاء في وراثة اماره ابيه ، (ابن الاثير، 1998 ، 9/275/ ابن واصل ، 1953 ، 1/55-56). وكان هدف باو الارجي من وراء ذلك هو استغلال مقدرات الامارة الهكارية باسم الطفل علي. (عماد الدين ، 1985 ، ص 108).

استغل زنكي فرصة وفاة الأمير ابا الهيجاء بالموصل وتنازع أولاده حول الامارة الهكارية ، فجهز جيشه على وجه السرعة وسار نحو قلعة آشب، في سنة (528 هـ/ 1133 م) وحاصرها ، ثم تمكن من السيطرة عليها بشكل سريع ، وذلك باستخدامه خطة عسكرية ، انه تمكن من استدراج جندها من خارج اسوار القلعة ، وما ان ابتعدوا عنها حتى التف عليهم ، ثم هاجمهم على حين غفلة ، وعمل فيهم القتل والاسر، وبعد ذلك توجه إلى القلعة مباشرة وتمكن من الاستيلاء عليها بسرعة دون مقاومة تذكر وقتل جميع الامراء الذين قاوموا في القلعة وعلى رأسهم الأمير باو الارجي ، ثم رجع زنكي ثانية إلى الموصل. (ابن الاثير ، 1998 ، 9/275 ؛ ابن واصل ، 1953 ، 1/56). وأشار مؤرخنا لما عاد زنكي إلى الموصل ترك اميري قلعة هرورو جل صورا (كرى صور) لشأئهما واللذين لم يكن لهما ((شوكة يخاف منهما)). (ابن الاثير ، 1998 ، 9/275).

لم يضبط مؤرخنا تواريخ دقيقة حول سيطرة زنكي على قلاع الهكارية وربما لانه اخذ المعلومات عن فتح هذه القلاع من جماعتين من الاكراد ، إذ في بداية تطرقه لموضوع القلاع يذكر ((وحكي عن بعض العلماء من الاكراد ممن له معرفة بأحوالهم)) ، ثم يستطرد بعد ذلك عن هذه الاخبار ويقول: ((وحكى غير هذا بعض فضلاء الاكراد وخالف فيه)). وفي النهاية يصرح ابن الاثير انه ((لم اعلم تاريخ فتح هذه القلاع)). (1998 ، 9/275).

ونستخلص من روايات مؤرخنا حول استيلاء زنكي على قلاع الهكارية، انه قاد حملتين عسكريتين على هذه القلاع ، الاولى في سنة (528 هـ/ 1133 م) حيث ترأس زنكي هذه الحملة العسكرية ، وبعد سيطرته على قلعة آشب عاد ثانية إلى الموصل. اما الحملة الثانية كانت في سنة (537 هـ/ 1142 م) إذ كلف نائبه نصيرالدين جقري تنفيذ هذه المهمة العسكرية ، فقدم جقري إلى منطقة الهكاريين وأول ما بدأ به انه خرب قلعة آشب ، بناءً على أوامر زنكي ، حتى لا تصبح مركزا دفاعيا قد يستغله الكرد في المستقبل ضد توسعات زنكي في المنطقة ، ثم شرع جقري بالاستيلاء على بقية القلاع المنتشرة في هذه البلاد ، فإجتاح خلي كهيجة (صارا خه لي) ونيشة وقلعة الجلاب، وهي العمادية ، وفي هذه الحملة ، لما خرب آشب أمر زنكي ببناء قلعة العمادية عوضا عنها ، وكانت قبل ذلك حصنا عظيما فخر به الكرد لكبره ، ولعجزهم عن الدفاع عنه ، وسميت بالعمادية نسبة إلى لقب زنكي. (ابن الاثير ، 1998 ، 9 ، 275 ، 326 ؛ ابن الاثير ، 1963 ، ص 64 ؛ عماد الدين ، 1985 ، ص 108).

بعد ان انتهى قائد زنكي جقر من مهمته في الاستيلاء على قلاع الهكارية سنة (537 هـ/1142 م) حتى كلفه ايضا بالمسير الى قلاع الكرد المهرانية في المنطقة الجبلية المتاخمة لمدينة جزيرة ابن عمر، وتشمل هذه القلاع الشعباني (شاباني) والربية وفرح والقي (الكي) والزعفراني وسروه (نبروه). وتمكن من السيطرة عليها بسهولة. (ابن الاثير، 1998، 9/275). ولعبت الظروف دورها في تحقيق الانتصارات السريعة لصالح زنكي، منها اكتساحه القلاع الهكارية في مدة قصيرة مما ادخل الرعب في قلوب أصحاب القلاع المجاورة، كما ان الأمير المهراني البارز من بينهم عبدالله بن عيسى بن ابراهيم صاحب قلعة الربية وفرح والقي، «قد توفي في تلك الفترة»، وتولى بعده ابنه علي، الذي اسرع بارسال والدته خديجة بنت الحسن إلى الموصل، لتطلب الأمان من زنكي، فأجابها إلى ذلك، ثم ما لبث ان توجه علي بنفسه إلى الموصل لاعلان الطاعة لزنكي، فافقره على قلاعه، بسبب انشغال قوات زنكي في تلك الفترة بفتح بقية القلاع الهكارية. (ابن الاثير، 1998، 9/275؛ عماد الدين خليل، 1985، ص 111).

ثم كلف زنكي في نفس الوقت قائده جقر بالذهاب إلى قلعة الشعباني وكانت بيد الأمير حسن بن عمر المهراني، وتمكن من السيطرة عليها بسهولة، وبعد سقوط قلعة الشعباني طلب جقر من زنكي السماح له بالقاء القبض على الأمير علي صاحب قلعة الربية، فسمح له، وتوجه اليها وهاجم قلعة الربية والقي القبض على علي واهل بيته، وكانت والدته خديجة غائبة في تلك الفترة، ولما علم زنكي بفتح قلعة الربية امر جقر بالاستيلاء على بقية القلاع المهرانية، لكن اصحاب هذه القلاع تصدوا لجيوش زنكي معتمدين على حصانة قلاعهم، فاضطر زنكي إلى مراسلتهم ووعدهم بالاحسان، فوافقوا على ذلك شريطة ان تطلق سراح الاسرى من الامراء والقادة في سجنونه، وقبل قادة زنكي على شروطهم، لكنهم من جهتهم ايضا اشتروا على ان تكون قلعة كواشي ضمن شروط الصلح وان تسلم إلى قواد زنكي، فذهبت خديجة والدة علي مرة أخرى إلى صاحب كواشي وهو الامير (خول وهرون) وطلبت منه التنازل عن قلعته، فأجابها وبهذا تمكنت زنكي من اخضاع جميع القلاع المهرانية تحت سيطرته. (ابن الاثير، 1998، 9/275-276).

ومع انشغال زنكي في حروبه مع أصحاب القلاع المحيطة بامارته في السنوات (528 هـ/1133 م) و (537 هـ/1142 م) فانه لم يهمل الجبهات القتالية الاخرى سواء مع الصليبيين في الشام او مع حكام ديار بكر المناوئين له، فعلى سبيل المثال، انه دخل في صراع اخر مع حاكم حصن كيفا سنة (535 هـ/1140 م) وجرى قتال عنيف بين قوات الطرفين انهزم فيها ركن الدولة داود الارتقي، واخذ منه زنكي قلعة بهمر (بمنطقة ديار بكر) وعاد ثانية إلى الموصل بسبب دخول فصل الشتاء واشتداد البرد. (ابن الاثير، 1998، 9/317).

بينما يذكر مؤرخنا في مؤلفه الاخر (التاريخ الباهر) ان زنكي استولى على قلعة بهمر في سنة (526 هـ/1131 م). (ابن الاثير، 1963، ص 47). وأياً كانت التاريخ التي استولى زنكي على قلعة بهمر، فانه سلم هذه القلعة إلى حليفه حسام الدين تمر تاش من اجل البقاء على تحالفه.

وفي الوقت الذي حدث فتور في العلاقات بين زنكي وحليفه حسام الدين تمرناش في سنة (536هـ/ 1141م) فانه حصل تقارب من جهة أخرى بين حسام الدين وابن عمه داود حاكم حصن كيفا، ومن الطبيعي ان ذلك سيثير مخاوف زنكي، مما دفع بالآخر الى اتخاذ اجراء احترازي ليبقى نفوذه قوياً في المنطقة، فارسل زنكي رسالة الى حاكم مدينة امد يطلب منه الخطبة في بلاده باسمه، وبفك الارتباط مع حاكم حصن كيفا، ثم هددته باجتياح مدينته امد في حال رفض مطالبه، فخاف صاحبها، واعلن الخطبة في بلاده لزنكي والخضوع التام له. (ابن الاثير، 1963، ص 64؛ ابن الاثير، 1998، 9/ 324). وصارت مدينة امد منذ سنة (536هـ/ 1141م) ضمن توابع نفوذ زنكي.

ولم يكتفِ زنكي بارغام حاكم امد وجعله أحد الامراء التابعين له، بل قاد حملة عسكرية في سنة (538هـ/ 1143م) ضد مدن وحصون ديار بكر، وكان هدف زنكي من هذه الحملة مد نفوذه في عمق ديار بكر والقضاء على اصحاب هذه المدن، كي يفسح له المجال في القضاء على الأسرة الارتقية فيما بعد، ومن المدن التي استولى عليها زنكي في هذه الحملة مدينة طنزة واسعد ومدينة حيزان ومدينة المعدن وكذلك حصن الزوق وحصن فطليس وحصن باتاسا وحصن ذي القرنين، ومناطق أخرى لم يبلغه غيره من الحكام، كما استولى في هذه الحملة على عدد من البلدات التابعة لحاكم ماردين مثل جملين والموزوتل موزر، ثم رتب زنكي اوضاع هذه المدن والحصون ووضع في كل منها حامية عسكرية لتدافع عنها ضد الاعداء. (ابن الاثير، 1963، ص 66؛ ابن الاثير، 1998، 9/ 329).

واشار مؤرخنا ان زنكي قصد في هذه الحملة ايضاً مدينة حاني وسيطر عليها ثم حاصر امد لفترة من الزمن، ثم قفل راجعاً لتجهيز قواته للمسير إلى فتح الرها. (ابن الاثير، 1963، ص 66). بينما يشير الفارقي ان زنكي قاد حملة عسكرية ضد حاني بعد وفاة حاكم حصن كيفا داود وتولى بعده ابنه فخر الدين قرا ارسلان، فاستغل زنكي الفرصة وهاجم مناطق نفوذ هذا الحاكم الجديد، فسيطر على حاني وجبل جور وبالقرنين والسيوان كما سيطر على ارقنين (أرغني) والهالاروتل خوم وجرموك وغيرها. (2014، ص 583؛ الرهاوي المجهول، 2022، ص 144).

ومن اهم انجازات زنكي في حملاته التوسعية في بلاد الجزيرة، فتحه مدينة الرها سنة (539هـ/ 1144م) وباستيلائه على المدينة، تمكن زنكي من اسقاط أولى الامارات الصليبية ، التي تأسست في ارض الجزيرة منذ سنة (491هـ/ 1097م) وليس من اهداف هذا البحث دراسة العمليات العسكرية في الرها وكيفية سقوطها انما هدفه دراسة مكانة الرها في بلاد الجزيرة وأهميتها بالنسبة للمسلمين والصليبيين حسب ما اشار اليه مؤرخنا قائلاً: ((وهذه الرها من اشرف المدن عند النصارى واعظمها محلاً وهي احدى الكراسي عندهم)). ويمضي مؤرخنا بالقول : ((وكان هذا فتح الفتوح حقاً واشبهها ببدر صدقاً، من شاهده فقد تمسك من الجهاد بأوثق سبب)) ويستطرد إلى اهمية موقعها قائلاً: ((لان ضرر من بهذه المدينة من الفرنج على المسلمين لقربها عظيم، وشرهم اليها جسيم ، اذ كانت من

الديار الجزرية عينها، ومن البلاد الاسلامية حصنها، وانضاف اليها عدة من البلاد فاتسعت مملكتهم، واشتدت على أهلها وطأتهم...)). (ابن الاثير، 1963، ص66-67).

وأخر حملات زنكي العسكرية على قلاع بلاد الجزيرة، كانت حصاره على حصن فنك وقلعة جعبر، لكن مؤرخنا في نفس الوقت يذكر تاريخين لحملته هذه، ففي كتابه الباهر يشير انه حاصر فنك في سنة (540هـ/1146م) وفي كتابه الكامل يشير إلى حملته ضمن حوادث سنة (541هـ/1146م). وقد يكون زنكي حاصر القلعتين في اواخر سنة (540هـ/1146م)، وظل محاصرا للموقعين حتى بداية سنة (541هـ/1146م) (ابن سلامة الحراني، 2012، 172).

وخلاصة القول ان زنكي اراد ان يطبق خطته التي رسمها في بداية حكمه وهي ((ان لا يبقى في وسط بلاده ما هو لغيره)) فلم يبق من القلاع المستقلة في بلاد الجزيرة سوى فنك و جعبر، وقد مهد لحملته على فنك، انه أستولى على القلاع المجاورة لها مثل جديدة نصيبين والهيثم وشاروا وغيرها. ثم ارسل جيشاً بقيادة نائبه على كجك لمحاصرة فنك التي كانت تحت سيطرة الأمير حسام الدين البشنوي، حيث فرض حصاراً قوياً على القلعة بينما اتجه زنكي مع بقية جيشه إلى قلعة جعبر التي كانت بيد الامير سالم العقيلي، وبعد مدة من الحصار نجحت القلعتين من السقوط بيد زنكي اذ أغتيل الاخير في تلك الفترة بيد احد مماليكه سنة (541هـ/1146م) وعلق مؤرخنا بعد استشهاده قائلاً: ((واضح وقد خافه الامل، وأدركه الاجل وتغلى عنه العبيد والخول، فأى نجم الاسلام أفل وأي ناصر للايمان رحل...)). (ابن الاثير، 1963، ص75-73؛ ابن الاثير، 1998، 9/338-؛ الرهاوي المجهول، 2002، ص163).

الاستنتاجات:

في ضوء ما سبق عرضه ومناقشته، يمكن استخلاص جملة من الاستنتاجات الرئيسة بما يلي:

أولاً: يُعدّ ابن الأثير من أبرز المصادر لتاريخ عماد الدين زنكي في مناطق الجزيرة وهكاري، ويعود ذلك إلى موقعه في الموصل وصلات أسرته المباشرة بالبلاط الزنكي، مما وقّره روايات دقيقة لا تتوافر عند غيره.

ثانياً: كان والد المؤرخ، أثير الدين، مصدراً أساسياً للأخبار، ولا سيما ما يتعلق بالقلاع والحملات العسكرية، حيث انتقلت رواياته إلى ابنه وشكّلت مادة رئيسية في كتابي الباهر والكامل.

ثالثاً: استند ابن الأثير أيضاً إلى مصادر شفوية محلية من العلماء والوجهاء وأصحاب القلاع الكردية، الأمر الذي أمّده بتفاصيل ميدانية عن الإمارات المحلية، لكنه أدى أحياناً إلى تفاوت في ضبط التواريخ.

رابعاً: أوضح ابن الأثير أن خبرة زنكي في العراق، وعلاقاته المتوازنة مع السلطان السلجوقي والخلافة العباسية، كانت عوامل أساسية في تعيينه والياً على الموصل سنة 521هـ بتفويض للتوسع في بلاد الشام.

خامساً: اعتمد زنكي سياسة تثبيت حكمه في الموصل أولاً، ثم السيطرة على مدن وقلاع الجزيرة (مثل جزيرة ابن عمر ونصيبين وحران)، قبل الانتقال إلى القلاع الجبلية لتأمين خطوط الدفاع الخلفية.

سادساً: تظهر روايات ابن الأثير أن زنكي جمع بين العمل السياسي والعسكري؛ فقد عقد تحالفات، وحافظ على توازن مع القوى المحلية مثل الأرتقيين، كما شن حملات ضد القلاع الكردية، مستخدماً قادة محليين في إدارة العمليات.

سابعاً: تبرز الروايات اهتمام زنكي بالجوانب المالية والاستخباراتية، من خلال تنظيم شبكة عيون، وضبط حركة الرسل، وتوزيع الخزائن على أكثر من مركز، إضافة إلى انتظام دفع رواتب الجند.

ثامناً: اعتبر ابن الأثير أن سقوط إمارة الرها سنة 539هـ شكّل محطة رئيسية في المشروع الزنكي، لما له من قيمة رمزية وعسكرية باعتبارها أول إمارة صليبية تسقط.

تاسعاً: تكشف مقارنة نصوص ابن الأثير عن وجود بعض الفوارق بين الباهر والكمال في ترتيب الوقائع والتواريخ، مما يستدعي الموازنة مع روايات مؤرخين آخرين لتثبيت التسلسل الزمني.

عاشراً: تشير نتائج الحملات كما عرضها ابن الأثير إلى نجاح زنكي في توسيع نطاق سيطرته في الجزيرة وتأمين حدوده الخلفية، وهو ما ساعد على بناء جبهة شامية أكثر تماسكاً في مواجهة القوى الصليبية.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن الاثير: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد الجزري (ت630هـ/1232م)
التأريخ الباهر في الدولة الاتابكية بالموصل، تحقيق عبدالقادر احمد طليمات، (القاهرة: 1963)

الكمال في التاريخ، صححه محمد يوسف الدقاق، دارالكتب العلمية، (بيروت: 1998).
ابن الاثير: ضياء الدين ابي الفتح نصرالله بن محمد بن عبدالكريم الجزري (ت637هـ/ 1239م).

رسائل ابن الاثير، تحقيق نوري القيسي وهلال ناجي، مطبعة جامعة الموصل (الموصل: 1982).

ابن خلكن: ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد (ت681هـ/ 1282م).
وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق احسان عباس، دارصادر، (بيروت: 2009).
الذهبي: شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت748هـ/ 1347م).
سير اعلام النبلاء، اعتناء محمد بن عبادي بن عبدالحليم، دار البيان الحديثة، (القاهرة: 2003).

الراوندي: محمد بن علي بن سليمان (ت بعد سنة 599هـ/ 1202م).
راحة الصدور واية السرور، ترجمة ابراهيم الشواربي وآخرون، المجلس الاعلى للثقافة (القاهرة: 2005).

- ابن الساعي: تاج الدين علي بن انجب بن عثمان البغدادي (ت 674هـ / 1270م).
 تاريخ ابن الساعي، تحقيق محمد عبدالله القدحات، دار الفاروق، (عمان: 2009).
 سبط ابن الجوزي: شمس الدين ابو المظفر يوسف بن قراوغلي التركي (ت 654هـ / 1256م).
 مراة الزمان في تواريخ الاعيان، تحقيق ابراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، (دمشق: 2013).
 السبكي: ابو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت 771هـ / 1369م)
 طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناعي،
 مطبعة عيسى البابي الحلبي، (القاهرة: ١٩٦٨).
 ابو شامة: شهاب الدين ابي محمد بن عبد الرحمن (ت 665هـ / 1266م).
 الروضتين في اخبار الدولتين، علق عليه ابراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ،
 (بيروت: ٢٠٢).
 ابن شداد: عز الدين محمد بن علي بن ابراهيم الحلبي: (ت 684هـ / 1285م).
 الاعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام والجزيرة ، تحقيق يحيى عباره ، منشورات وزارة
 الثقافة والارشاد القومي، (دمشق: ١٩٧٨).
 ابن الشعار: كمال الدين ابي البركات المبارك الموصللي (ت ٦٥٤ / 1256 م).
 قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق نصر بن يوسف بن نصرو يحيى بن عبد
 العظيم بن يحيى، دار الكتب العلمية (بيروت: ٢٠٠٥)
 الصفدي: صلاح الدين خليل بن ايوب بن ايبك (ت ٧٦٤ / ١٢٦٥ م)
 الوافي بالوفيات ، تحقيق ابو عبد الله جلال الاسيوطي، دار الكتب العلمية ، (بيروت :
 ٢٠١٠)
 ابن الطقطقي: محمد بن علي بن طباطبا (ت 709هـ / 1309م).
 الفخري في الاداب السلطانية، تحقيق عبد القادر محمد مايو، دار القلم العربي، (حلب
 : 1997).
 ابن العديم ، كمال الدين عمر بن احمد (ت ٦٦٠ / 1261 م)
 بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، (بيروت : ١٩٨٨).
 العظيبي: محمد بن علي الحلبي (ت 556هـ / ١١٦١ م)
 تاريخ حلب ، تحقيق ابراهيم زعرور ، (دمشق : ١٩٨٤).
 الفارقي: احمد بن يوسف بن علي ابن الازرق (ت بعد 577هـ / ١١٨١م)
 تاريخ ميفارقين ، تحقيق كريم فاروق الخولي ويوسف بالوكن، منشورات نوبهار،
 (استنبول: ٢٠١٤).
 ابن الفرات: ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم الحنفي (ت 807هـ / ١٤٠٥ م)
 تاريخ الدول والملوك (المعروف بابن الفرات)، تحقيق علاء مصري النهر، الهيئة المصرية
 العامة للكتاب، (القاهرة : ٢٠٠٤)
 ابن فضل الله العمري: شهاب الدين احمد بن يحيى (ت 749هـ / ١٢٤٨ م)

مسالك الابصار في ممالك الامصار ، تحقيق مهدي النجم ، دار الكتب العلمية ، (بيروت : ٢٠١٠)

ابن الفوطي : كمال الدين عبد الرزاق (ت 723هـ / 1323م).
مجمع الاداب في معجم الالقب ، تحقيق محمد الكاظم ، مؤسسة الثقافة والارشاد الاسلامي ، (طهران : ١٩٩٥).
الحوادث الجامعة ، تحقيق بشار عواد وعماد عبد السلام ، دار الغرب الاسلامي ، (بيروت : ١٩٩٧)

ابن اللمش : أبو حفص عمر بن خضر (ت بعد 640هـ / 1242م)
تاريخ دنيسر ، تحقيق ابراهيم صالح ، دار البشائر ، (دمشق : ١٩٩٢)
المجهول : الرهاوي المجهول (ت بعد 635هـ / 1237م).
تاريخ الرهاوي المجهول ، ترجمة الاب البيرابونا ، الهيئة المصرية العامة المصرية للكتاب ، (القاهرة : ٢٠٢٢).

ابن منقذ : اسامة بن منقذ الكناني الشيزري (ت 584هـ / ١١٨٨ م).
كتاب الاعتبار ، تحقيق عبد الكريم الاشر ، المكتب الاسلامي ، (بيروت : ٢٠٠٨).
المنذري : زكي الدين محمد بن عبد العظيم بن عبد القوي (ت 656هـ / 1258م).
التكملة لوفيات النقلة ، تحقيق بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة ، (بيروت: 1984).
ابن واصل : جمال الدين محمد بن سالم (ت ٦٩٧هـ / 1298 م)
مفرج الكروب في اخبار بني أيوب ، تحقيق جمال الدين الشيال ، مطبعة جامعة فؤاد الأول ، (القاهرة : ١٩٥٢).

ياقوت الحموي : شهاب الدين بن عبد الله الرومي البغدادي (ت 626هـ / 1228 م).
معجم البلدان ، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي ، دار الكتب العلمية ، (بيروت : ٢٠١١).
اليونيني : قطب الدين موسى بن محمد بن احمد البعلبيكي (ت ٧٢٦هـ / 1326 م).
ذيل مرآة الزمان ، مطبعة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن ، (الهند: ١٩٥٤).

المراجع:

أميدي ، كرفان محمد
الكرد في كتابات المؤرخ ابن الأثير الجزري ، دار سبيريز للطباعة والنشر ، (دهوك : ٢٠٠٦).
ابو النصر ، محمد عبد العظيم
السلاجقة تاريخهم السياسي والحضاري ، عين للدراسات والبحوث الانسانية ، (القاهرة : 2003).

حماد ، منى جمعة
التاريخ اللاتيني والاسلامي للحملات الصليبية دراسة مقارنة بين ابن الاثير وليم الصوري ،
اركان للدراسات والبحوث والنشر ، (القاهرة : 2020).

خليل ، عماد الدين
عماد الدين زكي ، مطبعة الزهراء ، (الموصل : ١٩٨٥)

- المقاومة الاسلامية للغزو الصليبي (عصر ولادة السلاجقة)، مكتبة المعارف (الرياض : ١٩٨١).
- زامباور ، ادوارد فون
- معجم الانساب والاسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمة زكي محمد حسن بك وحسن احمد محمود، نور حوران للدراسات والنشر، (دمشق : 2022).
- السامر ، فيصل
- الدولة الحمدانية في الموصل وحلب، مطبعة الايمان، (بغداد : 1970).
- شميساني ، حسن
- عز الدين ابن الاثير الجزري، دار الكتب العلمية ،(بيروت : ١٩٩٠).
- صبره ، عفاف سيد
- دراسات في تاريخ الحروب الصليبية، دار الكتاب الجامعي، (القاهرة : ١٩٨٥).
- العبايجي ، ميسون ذنون
- ابن الاثير مؤرخاً للحروب الصليبية، دار الكتب العلمية ،(بيروت : ٢٠٢٠).
- عباس ، أحسان
11. شذرات من كتب مفقودة في التاريخ ، دار الغرب ،(تونس : 2012)
- الغامدي ، مسفر سالم عريج
12. الجهاد ضد الصليبيين في الشرق الاسلامي، دار المطبوعات الحديثة، (جده : ١٩٨٦).

ابن الأثير مؤرخاً للامارة الحسنية الكردية دراسة تحليلية

الأستاذ الدكتور فرست مرعي إسماعيل

Prof.dr. FARSAT MARIE ISMAIL

Zakho University, College of Humanities, History Department/ IRAQ

المقدمة

لقد شهد النصف الثاني من القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين أحداثاً جساماً في تاريخ الخلافة العباسية، تمثلت في ظاهرة قيام زعماء الأطراف بعمليات انفصال عن الخلافة وذلك بسبب ضعف الخلافة العباسية لأسباب موضوعية لا حاجة للتفصيل فيها وتكوين كيانات خاصة بهم (إمارات) تعترف بالخلافة العباسية اعترافاً رسمياً، ومن مظاهر هذا الاعتراف: ذكر اسم الخليفة في خطبة الجمعة وضرب اسمه على السكة، إضافة إلى إرسال بعض الأموال إلى مقر الخلافة.

في حين أن بعض زعماء هذه الإمارات لم يعترفوا بالخلافة، بل شنوا عليها حملات عسكرية بغية القضاء عليها مثل مرداويج أمير الإمارة الزيارية.

ولم يكن الزعماء الكرد بدعاً عن الناس في هذا المجال، فهم إضافة إلى استغلالهم للظروف الصعبة الذي كانت تمر به الخلافة العباسية، فإن النظام القبلي الهرمي الذي كان أساس الحياة الاجتماعية عند الكرد ساعد دون شك في بلورة تنظيم إداري يقف على رأس الهرم الأمير، وهو نفسه شيخ القبيلة.

وكانت قوة هذه الإمارة تعتمد على قوة القبيلة التي انبثقت عنها وعلى عدم وجود منافسين لها سواء على الزعامة أو على الأراضي التي تستغلها القبيلة في الرعي، إضافة إلى الحنكة السياسية التي يتمتع بها زعيم القبيلة-الأمير لاحقاً- ومدى قدرته على تفريق وتشيت جهود خصومه، وهذا ملا يلاحظ في السياسة التي اتبعها الأمير حسنويه بن الحسين البرزيكاني مع البويهيين حيث لعب بذكاء لعبة تفريق وتشيت كلمة البويهيين¹، ولكن الآية انعكست بوفاته، حيث استغل البويهيون تلك السياسة ذاتها ضد أبنائه مما أدى إل تشيت شملهم وتفريق كلمتهم².

القبيلة البرزيكانية وتحولها إلى إمارة

في بداية القرن الرابع الهجري كان أحمد بن علي البرزيكاني الذي ينتمي إلى فرع العيشانية (ابن الاثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د، ت، 4/454) أميراً على الكرد القاطنين في إقليم الجبال الغربي، ابتداءً من منطقة جنوب أذربيجان المتاخمة لشهرزور ومروراً بالصامغان والدينور وهمدان ونهاوند[مناطق في إقليم الجبال الغربي](ابن الاثير،

١ مسكويه: تجارب الأمم، ٢/٣٦٥-٣٦٦.

٢ المصدر نفسه، ٢/٤١٤-٤١٦.

1989، 5/437؛ ابن خلدون، د.ت، 4/454)، وبوفاته انتقلت زعامة الكرد إلى إبنيه: غانم وونداد، واستمر حكمهما إلى منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً، وكان تحت سيطرة كل واحد منهما عدد من القلاع التي يقطنها الآلاف من أتباعهم الكرد. (ابن الاثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د.ت، 4/454).

وفي سنة 349هـ/960م توفي ونداد فخلفه في الزعامة ابنه أبو الغنائم عبد الوهاب الذي لم يستمر في الحكم طويلاً، حيث تمكنت عشيرة الشاذنجان الكردية من أسره والسيطرة على قلاعه وتسليمهما إلى زعيم فرع البرزينية «حسنويه بن الحسين البرزيكاني» من نفس القبيلة البرزيكانية. (ابن الاثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د.ت، 4/454)، والذي يرتبط بصلة قرابة مع الفرع العيشاني حيث كان ونداد وغانم خاله. (ابن الاثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د.ت، 4/454). فيما ذكرت بعض المراجع أنهما كانا أخوين له دون الإشارة إلى المصدر التي استقت منه تلك المراجع. (البديليسي، 1953، ص34؛ زكي، 1948، ص68).

وبناءً على ما تقدم يتبين بأن سنة 350هـ/960م هي بداية ظهور الإمارة التي أنشأها الأمير حسنويه بن الحسين البرزيكاني. (الصدفي، 1986، ص400 – 401)، وهذا يخالف ما أشار إليه بعض الباحثين من أن نشأة الإمارة ربما تعود إلى سنة 348هـ/959م. (زامباور، 1951، 2/321؛ الروزيباني، 1978، ص566)، في حين حدد أحد المؤرخين الكرد المحققين سنة 330هـ/941م، دون الاستناد على أي دليل على ما استندوا إليه في إثبات رأيهم. أما الأخ الثاني غانم فقد توفي سنة 350هـ/961م وحل محله ابنه أبو سالم ديسم والذي استمر في الحكم إلى أن تمكن وزير ركن الدولة البويهبي أبو الفتح بن العميد من السيطرة على قلاعه الواحدة تلو الأخرى كقسان وغانم آباذ (= مدن تقع في إقليم الجبال الغربي وشهرزور – كردستان الحالية) وغيرهما. (ابن الأثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د.ت، 4/454).

ومن جانب آخر فهناك التباس حصل عند الكثير من الباحثين والمؤرخين الكرد وغيرهم حول الخلط بين الوزير البويهبي ابن العميد وابنه أبي الفتح، حيث أن الأخير تسلم مسؤولياته كوزير لركن الدولة بعيد وفاة والده «ابن العميد» عام 359هـ/969م في مدينة همدان أثناء قيادته لحملة عسكرية بقصد القضاء على الأمير الكردي «حسنويه بن الحسين البرزيكاني». (مسكويه، 2001، 6/464-465).، وعليه فإن الأمير ديسم بن غانم قد استمر في حكم قلاعه لمدة عشر سنوات تقريباً، لذا فلا يمكن الجزم بأن الأمير حسنويه قد حكم جميع الكرد القاطنين في المنطقة المشار إليها في بداية هذا المبحث، وإنما كان ديسم ينازعه الزعامة في بعض المناطق داخل إقليم الجبال الغربي، إلا أنه غلب على أمره من قبل الوزير أبي الفتح ابن العميد. (ابن الأثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د.ت، 4/454).

المبحث الاول: الأمير الحسين بن حسنويه البرزيكاني (350-369هـ/961-979م)

تشير المصادر التي بين أيدينا إلى وجود فرعين متنافسين في زعامة قبيلة البرزيكان الكردية في القسم الغربي من إقليم الجبال وهي البرزيني والعيشانية، ولفظة البرزيني لغة

تعني العلية(هزار، 1369هـ، ص74؛ التونجي، ص148)، من هنا نستنتج بأن هذه الأسرة كانت من أكبر القوم، واستمرت سيطرة الفرع الأول (العيشاني) طيلة النصف الأول من القرن الرابع الهجري، إلا أن ظهور مستجدات في الساحة مثل امتداد السيطرة البويهية إلى إقليم الجبال، وابتداء نشاط القبيلة الكردية الأخرى الشاذنجان، قد فتحت المجال لبروز الفرع الآخر (البرزيني) بقيادة الأمير حسنويه بن الحسين البرزكاني ابتداء من سنة 350هـ/961م (ابن الأثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د-ت، 4/454).

وقد أغفلت المصادر كلياً أخبار نشأة حسنويه وتاريخ حياته والقلاع والمناطق التي كانت تحت سيطرته أيام كانت الأسرة العيشانية تمسك بمقاليد الحكم في هذه المنطقة، وابتدأت أولى الإشارات عن حكمه وصراعه مع بعض زعماء الأطراف تبرز إلى السطح ابتداء من حوادث سنة 359هـ/969م أي بعد حوالي عشر سنوات تقريباً من ظهور إمارته. لذا فإن التسجيل الحقيقي لحوادث هذه الإمارة قد ابتدأ بهذه الحملة، أما ما سبقها من حوادث فإن ابن الأثير قد غفل عنها تماماً، لاسيما وأنه اعتمد في كتابه على المؤرخ مسكويه (ت 421هـ/1030م) في كتابه (تجارب الامم)، واعتمد هو بدوره على مؤرخين آخرين كالطبري (ت 310هـ/922م) والصولي (ت 335هـ/946م)، وسنان بن ثابت (ت 363هـ/973م)، أما مصادره للفترة الثانية الممتدة من (340-369هـ/979-951م) فكان من مشاهداته المباشرة ومعاينته للأحداث، سوى ما أخبره به الوزيران البويهيان أبي الفضل بن العميد وأبي محمد المهلب، وما حدثه به من كان في خدمة دار الخلافة ودور الأمراء والوزراء والولاة.

وكانت إشارة ابن الأثير واضحة إلى دور الأمير حسنويه بن الحسين الكردي عندما ذكر أن أمره قد قوي وأن نفوذه قد تعاظم، لاسيما بعد المساعدات التي قدمها لركن الدولة البويهي في صراعه ضد الخراسانيين (السامانيين وحلفائهم) وعلى أثرها نال إعجاب ركن الدولة وتقديره حيث اقتطعه بعض الأراضي، مما شجعه على توسيع حدود إمارته على حساب أراضي أمراء آخرين في إقليم الجبال وهذا ما أغاظهم، وجنحوا بالشكوى إلى ركن الدولة (ابن الأثير، 1989، 5/368).

واستمر حسنويه في سياسته بتوسيع نفوذه وفرض رسوم عديدة على أصحاب الأراضي والعقارات وعلى طرق القوافل المارة في إقليم الجبال، ورغم هذا فإن ركن الدولة تغاضى عن هذه الأعمال وسكت على مضض. (ابن الأثير، 1989، 5/368)، وهذا يتجلى في مقولة الوزير ابن العميد الشهيرة: «إن دولتي مقرونة بدولة الأكراد». (مسكويه، 2001، 6/321)، وهذه المقولة إضافة إلى الإطراء والمدح الواضح تجاه الكرد ودورهم في ترسيخ أقدام البويهيين في السلطة تنم عن اعتراف ضمني بالإمارة الحسنية، ككيان لها مقومات الدولة والتي قدمت الكثير من الخدمات للبويهيين مما جعل الأمير البويهي يعترف بأفضالها على دولته.

ولكن هذه العلاقات الجيدة بين الجانبين لم تستمر طويلاً، فقد كان يسودها التوتر في بعض الأوقات نتيجة طموح الأمير الكردي في استغلال الظروف لتوسيع مناطق

نفوذه وفرض أتوات ورسوم على طرق القوافل بغية انتعاش اقتصاد إمارته. (ابن الاثير، 989، 5/368؛ مسكويه، 2001، 6/321 - 322)، وهذه بدون شك كانت تتعارض مع طموحات البويهيين الذين كان هدفهم ليس السيطرة على إقليم الجبال بحد ذاته بل السيطرة على مقدرات الخلافة العباسية برمتها وهذا ما تحقق فعلاً، وإذا كان البويهيون قد سكتوا عن الفعاليات العسكرية التي قام بها الأمير حسنويه الكردي في ظرف معين، فلانشغالهم في صراعاتهم مع أعدائهم، وقد انتظروا الفرصة المناسبة لتقليم أظافر الأمير الكردي، وقد جاءتهم عندما حدث خلاف بين الأمير حسنويه الكردي وحاكم نهاوند «سهلان بن مسافر» سنة 359هـ/969م واشتد هذا الخلاف حتى وصل الأمر بسهلان بن مسافر إلى محاربة حسنويه الكردي ولكنه هزم بمن معه من الديلم وانسحب إلى مكان للاحتماء به، ولكن حسنويه الكردي حاصره وأشعل النار حول معسكره، فاشتد الحر على أصحابه وكان الوقت صيفاً مما أدى بهم إلى طلب الأمان، فترفق بهم حسنويه الكردي وأمنهم. (ابن الاثير، 1989، 5/368). ولكن هناك خلافاً بين المصادر حول مصير جيش سهلان بن مسافر فبينما يذكر مسكويه «...فرفق بهم وأمسك عما هم فيه». (2001، 6/309 - 310؛ ابن الاثير، 1989، 5/368)، يلاحظ أن ابن الأثير الذي ينقل الرواية عن مسكويه أضاف إليها قوله: «... فأخذهم عن آخرهم» (1989، 5، 368)، فيما جاءت الرواية على لسان ابن خلدون المتأخر زمنياً عن سابقه بقوله: «...وقتل كثيراً منهم». (د-ت، 4/451).

إن رواية مسكويه أقرب إلى الصحة لكونه معاصراً للأحداث، ومشاركة فعلياً في الحملة العسكرية التي أرسلها ركن الدولة البويهي بقيادة وزيره ابن العميد للانتقام من الأمير حسنويه الكردي، حيث سأل مسكويه شخصياً ابن العميد: «هل إلى استئصاله [= حسنويه الكردي] سبيل، فقال (ابن العميد) أما بهذه السرعة وفي هذا الزمان فلا...» (2001، 6/313)، ثم إن قول ابن الأثير بأن حسنويه قد «...أخذهم عن آخرهم»، يفترض أن يكون سهلان بن مسافر أحد الذين شملهم القتل باعتباره أميراً عليهم، بينما ظل اسمه يتردد بعد هذه الحادثة عدة مرات، إذ أن الخليفة العباسي الطائع لله (ت 393هـ/1002م) قد ولاه مدينة همدان قبل وفاته بسنة (ابن الفوطي، 1967 ج 4، ق 4، ص 334)، وهذا بجانب للصواب، حيث أن الطائع خلع سنة 381هـ وتوفي سنة 393هـ. (ابن الاثير، 1989، 5/489 - 490؛ ابن كثير، 1990، 11/332). إضافة إلى أن ياقوت الحموي أشار إلى هذه الحادثة بقوله: «... فرفق [أي حسنويه] بهم وأمسك عما هم فيه» (د-ت، 5/369)، أما رواية ابن خلدون فيمكن أن تفسر على أن حسنويه قتل من هؤلاء الديلم خلقاً كثيراً أثناء المعركة وليس بعد استسلامهم، أما رواية ابن الأثير فالمبالغة واضحة فيها، مما يجعلها ليست جديدة بالقبول.

ومن ناحية أخرى فإن هذه الاتفاقية كانت بمثابة نصر كبير للأمير الكردي حسنويه، الذي استطاع الإفلات من قبضة هذا الجيش البويهي الكبير لقاء دفع مبلغ مالي، وهذا ما عزز مركزه في المنطقة واستطاع فيما بعد لعب دور كبير في سياسة تفريق وتشتيت كلمة البويهيين حتى لا تتوحد جهودهم في القضاء عليه أو على احتمال إخضاعه لنفوذهم.

وفاة الأمير حسنويه

توفي الأمير حسنويه في مقر إقامته في قلعة سرماج (= قلعة عظيمة تقع في إقليم الجبال في المنطقة المحصورة بين مدينة همذان وإقليم خوزستان)، في شهر ربيع الثاني من سنة 369هـ/979م (ابن الاثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د-ت، 4/454)، وكان الأمير حسنويه على جانب كبير من الحنكة السياسية وبعد النظر وضبط الأمور سواء داخل أسرته، حيث جنبها الانشقاقات والمنازعات التي تحدث عادةً بين الأبناء أو تلك التي يمكن أن تحدث داخل إمارته وذلك بسيطرته على أتباعه القبليين للحيلولة دون قيامهم بأعمال السرقة وقطع الطرق ونهب القوافل التي كانت ديدنهم في تلك الفترة. فضلاً عن العدل الذي حرص على تحقيقه بين الناس، فقد كان يرسل سنوياً صدقات إلى فقراء الحرمين الشريفين في مكة والمدينة. ومن إنجازاته أيضاً تعمير قلعة سرماج بالأحجار المهندسة، وبناء مسجد جامع في مدينة الدينور (ابن الاثير، 1989، 5/437؛ ابن خلدون، د-ت، 4/454).

المبحث الثاني: الأمير ناصر الدولة بدر بن حسنويه (369 - 405هـ/979 - 1014

كانت السياسة الحكيمة التي اتبعتها الأمير حسنويه في حياته قد جنبت الإمارة الكثير من الصراعات والمنافسات التي قد تحدث بين الأبناء والأقارب في العادة، إلا أنه موته وعدم تركه وصية بتعيين أحد أبنائه من بعده في حكم الإمارة، جعل الخلافات الشخصية تطفو على السطح بين أبنائه السبعة: أبو العلاء وعبد الرزاق وأبو النجم بدر وعاصم وأبو عدنان وبختيار وعبد الملك، حيث أشار إلى ذلك مسكويه، ولم يتطرق ابن الاثير الى هذا الامر (2001، 6/464 - 466). علاقة الإمارة الحسنية بالبويهيين

ومن جانب آخر فقد استغل «عضد الدولة البويهى» الفرصة التي أتاحت له بوفاة الأمير حسنويه للتحرك من جديد بقصد إزالة الإمارة الحسنية التي طالما استغلت الخلافات الشخصية بين أبناء الأسرة البويهية لتعزيز مكانتها وفرض نفوذها على الجزء الأكبر من إقليم الجبال، حيث تراكمت إثر ذلك ثروة كبيرة سال لها لعاب عضد الدولة (مسكويه، 2001، 6/466 - 467).

ومما زاد في حراجه موقف أبناء حسنويه أن الشقاق قد دب في صفوف حلفائهم البويهيين أيضاً، لذا بدأ عضد الدولة بالتحرك وتنفيذ فرصة إزالة الإمارة الحسنية، فبعث خازنه أبا نصر خورشيد يزديار مع رسائل إلى كل من فخر الدولة ومؤيد الدولة وقابوس بن وشمكير الزيارى (حاكم جرجان وطبرستان) أملاً في التفاهم وإزالة أسباب الخلاف، حتى تتضافر كل الجهود في محاربة أبناء حسنويه للسيطرة على ممتلكاتهم لاسيما وأن الانقسامات التي ظهرت بينهم، أدت إلى انحياز بعضهم إلى عضد الدولة وكان من بين هؤلاء بختيار بن حسنويه الذي كان مستولياً على (قلعة سرماج) وهي قلعة أبيه وفيها أمواله وذخائره، فاتصل بعضد الدولة ورغب في طاعته ثم غير رأيه، بينما انضم بعض إخوته وهم: عبد الرزاق وأبو العلاء وأبو عدنان إلى جانب فخر الدولة وساروا إليه في همذان حيث أكرمهم ولم يهتم بنداءات أخيه عضد الدولة حول توحيد الجهود لإزالة الإمارة الكردية (ابن الاثير، 1989، 5/545 - 546؛ ابن كثير، 1990، 11/350).

لذا سرعان ما جهز عضد الدولة جيشاً كبيراً يعاونه عدد من القواد وسار به إلى إقليم الجبال، وما أن اقتربت جيوشه من همدان، حتى استأمن إليه قواد فخر الدولة ووزيره ورجال حسنويه فضعف أمر فخر الدولة وغادر همدان التي دخلتها جيوش عضد الدولة، وهرب إلى بلاد الديلم ثم إلى جرجان ملتجئاً إلى قابوس بن وشمكير، وسيطر عضد الدولة على ما كان بيد فخر الدولة، همدان والري وما بينهما من تلك النواحي وسلمها إلى أخيه مؤيد الدولة الذي صالحه وجعله خليفته ونائبه في تلك البلاد (ابن الاثير، 1989، 5/438). ثم قصد عضد الدولة بلاد حسنويه، حيث تمكن من احتلال نهاوند والدينور، فيما أرسل قائده أبا الوفا طاهر بن محمد في ذي الحجة سنة 369هـ/979م للسيطرة على قلعة سرماج، حيث حاصرها واستولى عليها واعتقل بختيار بن حسنويه وأخذ أموال القلعة وما فيها من ذخائر، كما سيطر على قلاع أخرى تعود لأولاد حسنويه وغنم منها أموالاً كثيرة (ابن الاثير، 1989، 5/439؛ الروذراوري، 1916، 3/10؛ الذهبي، د-ت، 4/513).

أما بقية أبناء حسنويه فقد اتصلوا بأحد قواد عضد الدولة أبو نصر خواشاده أثناء مسيرة الجيش البويهبي ما بين حلوان وقرميسين (كرمنشاه) عارضين عليه الطاعة والولاء، حيث تم وضعهم مع أتباعهم من الكتاب ووجوه الكرد في بعض خيم المعسكر (خرگاه) تحت حراسة مشددة خوفاً من فرارهم، ثم أصدر عضد الدولة أوامره بالقبض على بعض أولاد حسنويه وهم كل من: عبد الرزاق وأبو العلاء وأبو عدنان وبختيار إضافة إلى بعض خواصهم من الكتاب ووجوه الأكراد، بينما استدعى الإخوة الباقين وهم: بدر وعاصم وعبد الملك، حيث اصطنع عضد الدولة أحدهم وهو بدر وأحسن إليه وولاه زعامة الأكراد البرزيكانيين وأتباعهم وخلع عليه سيفاً وحزاماً من ذهب وحمله على فرس مسرج بسرج من ذهب، إضافةً إلى منحه لقب حاجب، بينما خلع على عاصم وعبد الملك بالدراعة) جبة مشقوقة المقدم على هيئة المعطف القصير مطرزة بالأكمام والأطراف. (الخطيب، ص177). والديباج والسيف بالحمائل وأركبا على فرسين بسرجين مذهبين، في حين قتل بقية المعتقلين من أبناء حسنويه وأتباعهم الأكراد ونهبت أموالهم، حيث يشير ابن الاثير إلى هذا الحدث بقوله: «... ووضع على كل من كان من المقبوض عليهم من الأكراد السيف ونهبت حللهم» (1989، 5/439؛ الروذراوري، 3/9)، ويحدد الروذراوري مقتل جميع أولاد الأمير حسنويه بالقول: «وقتل جميع أولاد حسنويه» (د-ت، 3/12).

إن التكريم الخاص الذي حظى به بدر من قبل عضد الدولة في زعامة الكرد البرزيكانيين وأتباعهم دون أخويه عاصم وعبد الملك، أثار حسدهما وحفيظتهما (ابن الاثير، 1989، 5/441 - 442)، مما حدا بأحدهما وهو عاصم إلى شق عصا الطاعة واستمالة بعض الكرد الذين لم يرضوا بالوضع الجديد تحت السيطرة المباشرة للبويهبيين، فما كان من عضد الدولة إلا أن جهز جيشاً كبيراً أنيطت قيادته بأبي الفضل المظفر بن محمود الذي تمكن من تمزيق القوة الكردية المعارضة وتم أسر عاصم، حيث أركب على جمل لابساً دراعة ديباج واختفى عن الأنظار منذ ذلك الوقت، حيث قتل هو وجميع إخوته ما عدا بدر (ابن الاثير/ 1989، 5/442).

علاقة الامير بدر بن حسنويه بالبويهيين

اتسمت علاقة بدر بن حسنويه بالبويهيين بالمتانة والمحافظة على المصالح المشتركة بين الجانبين لاسيما في عهد عضد الدولة الذي كان له الفضل في اختيار بدر من بين إخوته السبعة لقيادة الأكراد البرزيكانيين ومن جاورهم، لذا جعل بدر من بين أهم أولوياته المحافظة على الأمن ومحاربة حركات المعارضة الكردية وغير الكردية التي من شأنها تعكير صفو الأمن في المناطق التي يديرها بإشراف مؤيد الدولة خليفة عضد الدولة في حكم إقليم الجبال.

وكانت السياسة التي اتبعها بدر بن حسنويه هي الوقوف مع البويهيين في صراعهم مع أعدائهم، ويبدو هذا واضحاً في مساعدته لمؤيد الدولة في القتال الذي جرى بينه وبين قابوس بن وشمكير الزياري جاكم جرجان وطبرستان في جمادي الأولى سنة 371هـ/981م حيث أنقذه من هزيمة محققة، وتمكن بعد دخوله القتال على رأس جيش مشترك من الأكراد والتركمان من وقف تقدم جيش قابوس أثناء محاولته تعقب فلول جيش مؤيد الدولة المنهكة (ابن الاثير/ 1989، 5/445 - 446؛ الروذراوري، 1916، 17/3).

كانت وفاة عضد الدولة سنة 372هـ/982م قد تمخض عنها توزيع جديد لممتلكاته بين أبنائه وإخوته، ففي حين احتفظ أخوه مؤيد الدولة بإقليم الجبال وجرجان، باتت مقاطعة فارس وكرمان وعمان بأيدي ابنه شرف الدولة، بينما وضع العراق وديار بكر تحت حكم ابنه صمصام الدولة، أما البصرة والأهواز فصارتا تحت تصرف ابنه الآخر تاج الدولة.

وكان لابد أن تؤدي حالة التفكك والصراعات هذه إلى عودة الاضطرابات إلى جسم الدولة (ابن الاثير/ 1989، 5/449 - 453؛ الروذراوري، 1916، 3/77 - 85؛ ابن العبري، 1991، ص 69؛ ابن العبري، د-ت، ص 172).

أولاً: علاقة بدر بن حسنويه وشرف الدولة

وبعد أن استتب الأمر لشرف الدولة بن عضد الدولة في إقليم فارس أراد أن يمد نفوذه إلى العراق وانتزاعه من أخيه صمصام الدولة، وفي البداية وافق على التحالف مع عمه مؤيد الدولة الذي كان يطمح هو الآخر في خلافة أخيه عضد الدولة، ولكن وفاته المفاجئة في شعبان 373هـ/983م حالت دون إتمام مشروعه (ابن الاثير/ 1989، 5/454؛ الروذراوري، 1916، 3/90؛ ابن تغري بردي، د-ت، 4/134؛ السيوطي، 1998، ص 352 - 353؛ ابن العماد الحنبلي، د-ت، 2/79 - 80).

وإثر وفاة مؤيد الدولة اختار كبار رجال دولته وعلى رأسهم وزيره صاحب بن عباد أخاه فخر الدولة خليفة له، فاستعاد ملكه وملك أخيه، وكان لابد لتلك الصراعات والتغيرات أن تلقي بظلالها على الوضع العام في الإمارة الحسنية، لذا سرعان ما حسم الأمير بدر بن حسنويه الأمور بعقده الصلح مع فخر الدولة، وأصبح تابعاً له بحكم سيطرته على إقليم الجبال (الروذراوري، 1916، 3/93 - 95).

وفي الصراع الذي جرى بين فخر الدولة وبين ابن أخيه شرف الدولة للاستحواذ على ممتلكات عضد الدولة، انحاز «الامير بدر بن حسنويه» إلى جانب فخر الدولة بحكم

تابعيته له، وعندما خرج أحد زعماء الكرد البرزيكانية «محمد بن غانم البرزيكاني» ابن خال والده حسنويه في منطقة كوردرد التابعة لقم وأخذ الغلات العائدة لفخر الدولة ثم اعتصم بقلعة الهفتجان (= الواقعة في إقليم خوزستان وبها آثار المجوس)، (القزويني، د-ت، ص 281)، حيث انضمت إليه عشرة البرزيكان في شوال سنة 373هـ/983م، فما كان من فخر الدولة إلا وأن أرسل جيشاً من الري للقضاء على العصيان الكردي، ولكن الزعيم الكردي تمكن من هزيمة الجيش البويهى مرتين، لذا أوعز فخر الدولة إلى الأمير بدر بالتدخل لوضع حد لهذا التمرد، فتدخل الأمير بدر وتمكن من معالجة هذا التمرد بالصلح بين الطرفين في أوائل سنة 374هـ/984م، واستمر هذا الصلح ساري المفعول إلى سنة 375هـ/985م عندها جرد فخر الدولة جيشاً لإنهاء حركة التمرد الكردي، مما أدى إلى حدوث قتال بين الجانبين أسفر عن هزيمة الكرد وجرح زعيمهم «محمد بن غانم» وأسرته ثم مات بعد ذلك متأثراً بجراحه (ابن الاثير، 1989، 5/457).

وفي سنة 377هـ/987م أرسل شرف الدولة جيشاً كبيراً أسند قيادته إلى مقدم عسكري قراتكين الجهشيارى لمقاتلة الأمير الكردي بدر بن حسنويه الذي سبق وأن تحالف مع عمه فخر الدولة، وكان هدف شرف الدولة مزدوجاً: الاقتصاص من بدر بن حسنويه، وفي حال فشل المهمة، التخلص من قراتكين بعد أن زاد نفوذاً وقوة، وعند بدء المعركة التي جرت في إحدى الوديان بالقرب من مدينة قرمىسين (= كرمناشاه الحالية) تظاهر جيش بدر بالهزيمة وبدأ بالتراجع تاركاً وراءه أثقاله وأحماله، وانطلت الخديعة على قراتكين وأفراد جيشه الذين نزلوا عن خيولهم وبدأوا بجمع الغنائم من خيام الجيش الكردي (ابن الاثير/ 1989، 5/472؛ الروذراوري، 1916، 3/139 - 140)، « فلم يلبثوا ساعة حتى كربدر راجعاً إليهم، وأكب عليهم وأعجلهم عن الركوب، وقتل منهم مقتلة عظيمة، واحتوى على جميع ما في عسكريهم، ونجا قراتكين في نفر من غلمانته، فبلغ جسر النهروان، وأقام به حتى اجتمع إليه المنهزمون، ودخل بغداد» (ابن الاثير/ 1989، 5/472؛ الروذراوري، 1916، 3/179 - 180؛ الذهبي، 1993، ص 482).

واستغل بدر هذا الانتصار فاستولى على ((أعمال الجبل)) (ابن الاثير/ 1989، 5/472؛ الروذراوري، 1916، 3/179 - 180؛ الذهبي، 1993، ص 482)، والمناطق المحيطة بها، أي بعبارة أخرى أدخل مناطق أخرى في إمارته ضمن إقليم الجبال لم تكن تابعة له من قبل، ويبدو أن الأسلوب العسكري الذي استعمله بدر في بداية المعركة أثبت فاعليته.

ثانياً: علاقة بدر بن حسنويه بفخر الدولة البويهى

كانت وفاة شرف الدولة بن عضد الدولة وبدء الصراعات السياسية بين أفراد الأسرة البويهية كالعادة قد جعل لعاب «الصاحب بن عباد» وزير فخر الدولة بن ركن الدولة يسيل نظراً لمكانة العراق كمركز للخلافة العباسية، بجانب أن أنظار ابن عباد كانت تنحو إلى كرسي الوزارة ببغداد (ابن الاثير، 1989، 5/479؛ الروذراوري، 1916، 3/163)، ولكنه مع هذا لم يفتح فخر الدولة بهذا الأمر الجلل خوفاً من العواقب التي تترتب على ذلك، وانتظر الفرصة وقد جاءته عندما سأله فخر الدولة عن رأيه في هذا الأمر فكان

جوابه: «الأمر لشاهنشاه (= ملك الملوك) ، وما يذكر من جلاله تلك الممالك المشهورة لا خفاء به، وسعاداته غالبية، فإذا هم بأمر خدمته فيه، وبلغته أقصى مراميه...» (ابن الاثير، 1989، 5/479؛ الروذراوري، 1916، 3/163)، لذا عزم فخر الدولة على التوجه إلى العراق، حيث تحرك مع جيشه قاصداً همدان، حيث التحق به الأمير الكردي «بدر بن حسنويه» مع أربعة آلاف من الفرسان الكرد (ابن الاثير، 1989، 5/479؛ الروذراوري، 1916، 3/163)، إضافة إلى انضمام قوة من الفرسان العرب بقيادة أبو الأغردبيس بن عفيف الأسدي (ابن الاثير، 1989، 5/479؛ الروذراوري، 1916، 3/163).

وبعد أن مكث فترة من الزمن في همدان استقر الرأي على تقسيم جيشه إلى قسمين: يقود القسم الأول وزيره صاحب بن عباد ومعه بدر بن حسنويه ويسلكون طريق (الجادة) همدان - قرميسين - خراسان - بغداد، أما القسم الآخر من الجيش فيقوده فخر الدولة شخصياً ومهمته الأهواز، وبعد أن تحرك الوزير صاحب مرحلة مع جيشه قاصداً العراق ومعه الفرسان الكرد بقيادة بدر والعرب بقيادة الأسدي راودت الشكوك فخر الدولة خوفاً من انضمام صاحب إلى أولاد عضد الدولة، لذا أصدر أوامره بإعادته مع قواته وإلحاقهم بالقوة الرئيسية التي بإمرته والمتجهة صوب خوزستان مباشرة (ابن الاثير، 1989، 5/480؛ الروذراوري، 1916، 3/164).

وهكذا تحرك جيش فخر الدولة صوب خوزستان، حيث وصلت طلائعه إلى الأهواز بقيادة الوزير صاحب، الذي تمكن من الاستيلاء عليها قبل عشرين يوماً من وصول فخر الدولة وصادف سيطرة الوزير صاحب على الأهواز حلول عيد المهرجان (= عيد فارسي يقع في بداية الخريف) وكانت أنظار القادة والجنود ترنو إلى الهدايا والأموال التي سيتحفظها بهم فخراً الدولة والصاحب بن عباد ولكن خاب ظنهم (ابن الاثير، 1989، 5/480؛ الروذراوري، 1916، 3/165).

أما بهاء الدولة فقد أرسل جيشاً كبيراً بقصد إخراج جيش فخر الدولة من خوزستان وإعادتها إلى ولايته، حتى لا يتسنى لفخر الدولة التقدم منها إلى بغداد، وفي الحال أرسل فخر الدولة عدة آلاف من فرسان الديلم بقيادة ابن خاله ابن الحسن وشاه فيروز بن الحسن وأربعة آلاف فارس كردي بقيادة الأمير بدر بن حسنويه، إضافة إلى ما انحاز إليهم من فرسان العرب بقيادة دبيس بن عفيف الأسدي، وقد جرت المعركة بالقرب من (دجلة الأهواز) (ابن الاثير، 1989، 5/480؛ الروذراوري، 1916، 3/166)، وكان منسوب المياه في النهر قد زاد نتيجة الفيضان حيث غمرت مساحات كبيرة من الأراضي (ابن الاثير، 1989، 5/480؛ الروذراوري، 1916، 3/166)، في حين «ظن عسكر فخر الدولة أنها مكيدة عملت بفتح شق عليهم يغرقونه فيه ولم يكن لهم علم بحال المدود (الفيضان) ولا هي عندهم من المؤلف والمعهود...» (ابن الاثير، 1989، 5/580؛ الروذراوري، 1916، 3/170)، لذا سرعان ما انجلت المعركة عن هزيمتهم وفرارهم إلى الأهواز ووقع عدد من قادتهم أسرى، رغم ضخامة قوتهم إذا قيسست بقوة جيش بهاء الدولة، ويعلل ابن الاثير السبب بأنه ناتج عن تصرف الوزير صاحب بن عباد حينما اتفق مع القادة على عدم القتال والفرار

من ساحة المعركة نتيجة الإهانة التي لحقت به من جراء استدعائه من قبل فخر الدولة حينما سار على رأس الجيش من همدان قاصداً بغداد، خوفاً من انضمامه إلى أولاد عضد الدولة (1989، 5/480؛ الروذراوري، 1916، 3/170)، ويزيد الروذراوري الأمر وضوحاً بقوله: «... وقيل إن بدر بن حسويه وقف بفجوة من الأرض واعتزل الحرب وأن دبس بن عفيف انصرف قبل اللقاء» (1916، 3/169)، بينما لم يتطرق ابن الاثير البتة الى تلك المعلومة المهمة.

ولما وصلت فلول المهزمين إلى الأهواز، «ضاق فخر الدولة ذرعاً بالمقام» (ابن الاثير، 1989، 5/480؛ الروذراوري، 1916، 3/171)، وانصرف راجعاً إلى عاصمته (الري - عاصمة إقليم الجبال) بعد أن أعدم في طريقه بعض قادته من أهالي (الري) بعدها دخل جيش بهاء الدولة بقيادة أبي العلاء عبيد الله بن الفضل (الأهواز) وسيطر عليها (ابن الاثير، 1989، 5/480؛ الروذراوري، 1916، 3/171).

تلقيب الامير بدر بن حسويه بناصر الدين والدولة

في ذي الحجة سنة 384هـ/994م اعترض الأصفير المنتفقي (الصابي، 1919، ص409) الأعرابي أمير العرب طريق الحجاج القادمين من العراق والمشرق ما بين زباله والثعلبية (منزلين يقعان بين مكة المكرمة والكوفة) ومنعهم من المرور إلا بدفع مبلغ كبير من المال (ابن الاثير، 1989، 5/526؛ ابن الجوزي، 1992، 14/369؛ الفاسي، د-ت، 2/355)، حيث ذكر بأن الدراهم التي أرسلها الخليفة العباسي إليه كانت مزورة ويريد التعويض عنها (ابن الاثير، 1989، 5/526؛ ابن الجوزي، 1992، 14/369) ولم يكن بإمكان الحجاج تلبية طلبه، وطالت فترة اعتراضهم مما حدا بهم إلى الرجوع من حيث أتوا بسبب ضيق الوقت وعدم تمكنهم من أداء شعائر ومناسك الحج (ابن الاثير، 1989، 5/526؛ ابن الجوزي، 1992، 14/369).

وفي سنة 385هـ/995م قام الأمير بدر بوضع مبلغ تسعة آلاف دينار كمنحة منه لتقديمها إلى أمير العرب الأصفير الأعرابي كتعويض عما يأخذه من حجاج الركب العراقي، حتى يسمح لهم بالمرور إلى الديار المقدسة وأداء المناسك (ابن الجوزي، 1992، 14/270). غير أن الروذراوري يذكر رواية أخرى تختلف عن سابقتها سواء في توقيت دفع المبلغ أو مقداره حيث يقول بهذا الصدد ما نصه: «وحمل بدر بن حسويه خمسة آلاف دينار مع وجوه القوافل الخراسانية لتنصرف في خفارة الطريق عوضاً عما كان يجيء من الحاج في كل سنة وجعل ذلك رسماً زاد فيه من بعد حتى بلغ تسعة آلاف دينار...» (الروذراوري، 1916، 3/287)، وفي إشارة إلى قنوات أخرى للصرف لم ترد في مصادر أخرى يقول: «وكان يحمل مع ذلك ما ينصرف في عمارة الطريق ويقسم في أولاد المهاجرين والأنصار بالحرمين ويفرق على جماعة من الأشراف والفقهاء أهل البيوتات في مدينة السلام [بغداد] بما تكمل به المبلغ عشرين ألف دينار في كل سنة، فلما توفي انقطع ذلك حتى أثر في أحوال أهله ووقف أمر الحج» (الروذراوري، 1916، 3/287)، والغريب أن ابن الاثير لم يشير إلى هذه الروايات.

وفي سنة 388هـ/998م ونظراً للأعمال الجليلة التي قام بها الأمير بدر بن حسنويه، حيث يصفه كل من ابن الاثير وابن كثير بأنه: «كان من خيار الملوك بناحية الدينور وهمدان، وله سياسة وصدقة كثيرة» (1916، 5/604؛ 1990، 353/11)، بجانب مساعدته ليهاء الدولة بن عضد الدولة حينما كان يحارب أبا علي ابن أستاذ هرمز الذي لقب فيما بعد بعميد الجيوش (= احد قادة الدولة الايوبية) في منطقة القنطرة البيضاء (= مدينة تقع في إقليم فارس)، حيث طلب من الأمير بدر مده بالمؤونة والميرة حين أشرف جيشه على الهلاك، فما كان من بدر إلا أن أمده بما يحتاج إليه جيشه من الميرة حتى انقلب الأمر لصالحه (ابن الاثير، 5/1989؛ 531؛ الروذراوري، 1916، 310/3).

لذا فقد كوفي من قبل الخليفة العباسي القادر بالله (423-381هـ/1031-991م) حيث كني بأبي النجم، وعهد له بحكم المناطق التي تحت إمرته في إقليم الجبال، وعقد له لواء وحملت إليه الخلع السلطانية (ابن الاثير، 1989، 5/533؛ الروذراوري، 1916، 3/311). ولقب بـ(نصرت الدولة) (الروذراوري، 1916، 3/311)، ولكنه لم يرغب في هذا اللقب «فإنه كان سأل أن يلقب بناصر الدولة» (الروذراوري، 1916، 3/311؛ ابن الجوزي، 1992، 9/15)، ثم لبثت رغبته من قبل الخليفة، حيث لقب (بناصر الدين والدولة) (ابن الاثير، 1989، 5/533؛ مسكويه، 2001، 6/466 - 467) سنة 388هـ/998م، ويبدو أن هذا التكريم جاء حسب ما يذكر الروذراوري: «سؤال يهأ الدولة وكتابه» (الروذراوري، 1016، 3/311؛ ابن الجوزي، 1992، 9/15).

ومما يجدر ذكره أن جميع الألقاب التي منحتها الخلافة العباسية للأمرء البويهيين وغيرهم أو لوزرائهم تكاد تخلو من الصبغة الدينية ما عدا لقب الأمير بدر بن حسنويه (ناصر الدولة والدين)، في الوقت الذي كان معتلياً سدة الخلافة القادر بالله المعروف بتشده السني الواضح، علماً بأن الاتجاه المذهبي للإمارة الحسنية لا تتوضح صورته في المصادر التي دونت أخبارهم، حيث لا تشير إليها صراحة أو تلميحاً، في الوقت الذي نلاحظ مديحاً له في المصادر السنية المعروفة كالمنتظم (1992، 15/104 - 106)، والبداية والنهاية (1990، 11/353 - 354)، غير أن أحد الباحثين الكرد استنتج شيعية بدر بن حسنويه فضلاً عن تشيع قبيلته البرزيكان وذلك لاعتبارين: الاعتبار الأول دفنه في ظاهر الكوفة (النجف حالياً) من قبل الزعيم الكردي المناوي له الحسين بن مسعود الكردي (= لا تتوفر معلومات عنه في المصادر المتوفرة لدي)، بعد أن قتله أتباعه الكرد من أبناء قبيلة الكوران (النقشبندي، 1975، ص168)، حيث يبدو واضحاً أن الأشخاص الذين يدفنون في النجف بالقرب من المشهد المنسوب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه -يعتبرون من الشيعة- ولكن مع هذا توجد حالات تنسب إلى أشخاص دفنوا في النجف وهم ينتسبون إلى أهل السنة (الفارقي، 1974، ص139 - 140)، بالرغم من أن الأمير بدر لم يدفن بناءً على طلبه أو طلب أسرته، بل دفن حسب أوامر خصمه حسين بن مسعود الكرد (خواندمير، 1955، 2/439).

مقتل الأمير بدر بن حسنويه

بعد إطلاق سراح الأمير بدر من قبل ابنه هلال وانتصار جيش فخر الملك أبو غالب على هلال وأسره، توجه الأمير بدر في سنة 405هـ/1111م إلى أحد زعماء الكرد الحسين بن مسعود الكردي لكي يستولي على قلاعه ويضمها إلى منطقة نفوذه، فتحصن مسعود الكردي في قلعة كوسجد (= تقع على نهر سفيد رود الذي يصب في بحر قزوين) (ابن الاثير، 1989، 5/603) فحاصرها بدر، وطال أمد الحصار حتى أقبل الشتاء فضجر أصحاب بدر وأصابهم اليأس، وجاء إليه أحد المقربين وأحاطه علماً بأن هناك مؤامرة تستهدف حياته فقال: «فمن هم الكلاب حتى يفعلوا ذلك، وأبعدهم» (ابن الاثير، 1989، 5/603) فجاء إليه مرة ثانية فلم يأذن له بالدخول، عندئذ قال له من وراء الخيمة: «الذي أعلمتك قد قوي العزم عليه» (ابن الاثير، 1989، 5/603)، فلم يأبه له.

وخرج بدر فجلس على ربوة، فانقض عليه عدد من أفراد عشيرة الجورقان (= قبيلة كردية تقع ديارها حالياً في كردستان إيران)، وأردوه قتيلاً في شتاء سنة 405هـ/1014م، ثم نهبوا معسكره وتركوه مضرباً بدمائه (ابن الاثير، 1989، 5/603)، والتحقوا بشمس الدولة بن فخر الدولة البوبهي ودخلوا في طاعته» (ابن الاثير، 1989، 5/604)، ولما نزل الحسين بن مسعود الكردي من القلعة «رأه ملقى على الأرض» (ابن الاثير، 1989، 5/603). فأمر بتكفينه ونقله إلى مشهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه لكي يدفن هناك» (ابن الاثير، 1989، 5/603).

الخاتمة

لقد توصل البحث الى جملة من الاستنتاجات من أبرزها:

1. ان ابن الاثير ذكر روايات كاملة ومطولة عن الامارة الحسنية.
2. ان ابن الاثير أورد روايات لم ترد في المصادر المتوفرة لدينا، وربما نقلها من مصادر فقدت، لم يعثر عليها في الوقت الحاضر.
3. نقل ابن الاثير روايات لم تذكر في المصادر أو المظان الاخرى
4. في بعض الحالات نقل ابن الاثير روايات كاملة من سلفه مسكويه في كتابه (تجارب الامم).
5. كان ابن الاثير رغم ضخامة مؤلفه دقيقاً في نقل العديد من الروايات التي لم تكن بهذه الدقة في المصادر الاخرى كمسكويه، رغم معاصرته للحدث نفسه، وهذا يرجع في اعتقادي الى براعته والتزامه الدقيق بالمعايير العلمية المتبعة آنذاك.
6. ابدى الكثير من الدقة والمسؤولية في تفسير العديد من الحوادث التاريخية ونقدها في الوقت نفسه إذا لم تكن موافقة للعقل والمنطق، ولم يكن ناقلاً لهذه الروايات ممن سبقه من المؤرخين بالطريقة السردية دون معالجتها، وهناك عدة أمثلة واضحة بينه وبين كل من مسكويه، والروذراوري.
7. كان ابن الاثير رغم اعتبار كتابه (الكامل في التاريخ) من التواريخ العالمية المشهود لها بالامعية والريادة؛ فإن مع ذلك لم ينسئ الحوادث والظواهر التاريخية الصغيرة في مناطق قد تكون نائية أو بعيدة عن العواصم أو مراكز الاحداث.

قائمة المصادر والمراجع

- عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري (ت630هـ/1232م)
الكامل في التاريخ، حققه وضبط أصوله وعلق حواشيه: علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1983م.
- البديسي، شرفخان (أواخر 1005هـ/1598م)
الشرفنامه، ترجمة: جميل بندي الروزياني، بغداد، مطبعة النجاح، 1953م.
- ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الاتاكي (ت874هـ/1469م)
النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د-ت).
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت597هـ/1204م)
المنتظم في أخبار الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد (ت808هـ/1408م)
ديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المقدمة، بيروت، دار الجيل، (د-ت).
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت748هـ/1347م)
تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1992م.
- العبري في خبر من غبر، حققه وضبطه: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، (د - ت).
- الروذراوري، أبو شجاع محمد بن حسين بن عبد الله الوزير ظهير الدين (ت488هـ/1095م)
ذيل تجارب الأمم، مصر المحروسة، مطبعة شركة التمدن، 1916م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ/1505م)
تاريخ الخلفاء، دراسة وتحقيق: عبد القادر عطا، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، 1998م.
- الصابي، أبو الحسين هلال بن محسن (ت488هـ/1056م)
كتاب التاريخ، الجزء الثامن، اعتنى بتصحيحه: هـ. ف. آدموندز ومرجليوث، القاهرة، 1919م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ/922م)
تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف (د - ت).
- ابن العبري، أبو الفرج جمال الدين غريغوريوس الملطي (ت648هـ/1286م)
تاريخ الزمان، نقله إلى العربية: اسحق رملة، قدم له: جان موريس فييه، بيروت، دار المشرق، 1991م.
- تاريخه مختصر الدول، تحقيق: صالح جاني الدومنيكي، بيروت، دار المشرق، (د - ت)
- الفارقي، أحمد بن علي بن الأزرق (ت572هـ/1176م).
- تاريخ الفارقي، حققه وقدم له: بدوي عبد اللطيف عوض، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1974م.
- ابن الفوطي، أبو الفضل كمال الدين عبد الرزاق البغدادي (ت732هـ/1323م)
الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، الوت، دار إحياء التراث المنسوب إلى ابن الفوطي، تحقيق: مصطفى جواد، بغداد، مطبعة الفرات، 1932م.
- ابن العماد، أبو فلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت1089هـ/1678م)
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د - ت).
- القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمد (ت683هـ/1283م)

- آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، دار صادر، (د - ت). ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين اسماعيل بن كثير
الدمشقي الشافعي (ت 774هـ/1372م)
- البداية والنهاية، بيروت، منشورات مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، 1990م.
- مسكويه، أبو علي محمد بن أحمد بن يعقوب (ت 421هـ/1030م)
- تجارب الامم وتعاقب الهمم، حققه: أبو القاسم امامي، طهران، دار سوش، 2001م.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (ت 626هـ/1239م)
- معجم الادباء أو ارشاد الارب الى معرفة الاديب، مصر، مطبعة المأمون (د- ت).
- النقشبندی، حسام الدين (الدكتور)
- الکرد في الدينور وشهرزور، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى كلية الاداب جامعة بغداد، 1975م.

ابن الاثير الجزري (ت630هـ/1232م) مؤرخاً للدولة المروانية الكردية

دراسة تحليلية من تأسيس الدولة الى نهاية عصر نصرالدولة المرواني

الاستاذ الدكتور كرفان محمد احمد

Prof. Dr. Karavan Mohammed Ahmed

أستاذ التاريخ الاسلامي

جامعة دهوك، كلية العلوم الانسانية، قسم التاريخ، دهوك/ العراق

Duhok University, College of Humanities, History Department

Duhok/Iraq

Karavan.ahmed@uod.ac

ORCID ID: 0000-0002-9652-150x

009647504998717

المقدمة:

المبحث الأول: ابن الاثير الجزري سيرته واعماله وكتابه

ولد المؤرخ ابن الاثير الجزري وهو المسمى ب(علي بن ابي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم) (المنذري، 1988، 3/347؛ البامرني، 2010، ص6)، ويكنى بابي الحسن (الصفدي، 2000، 22/86؛ اليافعي، 4/56، 1977، 1؛ العبايجي، 1996، ص2) ولقب بعزالدين (ابن الديبشي، 1977، 3/139) الجزري، في سنة 555هـ/1160م (ابن الملقن، 1997، ص370) بقرية من قرى الجزيرة العمرية، كانت اسرته مقربة من البيت الزنكي، فوالده، كان احد موظفي امير الموصل مودود بن التونتكين (ت507هـ/1113م) (ابن الاثير، 6/513، 1989) ثم ابان ظهور الاتابك عمادالدين زنكي على مسرح الاحداث انتقل والده الى خدمته (ابن الاثير، د/ت، ص17)، وتوثقت علاقته به كثيرا واصبح من المعول عليهم في الكثير من الأمور العسكرية والسياسية والإدارية. وفي السنوات الأخيرة لحكم زنكي، عمل اثير الدين الجزري والد مؤرخنا موظفاً لدى الوزير جمال الدين الجواد الاصفهاني (ت559هـ/1163م)، في الديوان وانااب عنه في إدارة بعض الاعمال في الجزيرة (ابن الاثير، د/ت، ص73، 74 – 79). وبقي في خدمته حتى بعد اغتيال الاتابك عمادالدين زنكي سنة 541هـ/1146م)، واستمر في وظيفته في عهد ابن زنكي قطب الدين مودود (541-56هـ/1146-1170م)، ولما توترت العلاقة بين الوزير والاتابك مودود نقل والده خدمته مباشرة الى الاتابك فتولى له ديوان الجزيرة وما يتبعها من الاعمال (ابن الاثير، د/ت، ص115، 118، 82). وبعد سنوات طويلة من الخدمة توفي والده بعد سنة 606هـ/1209م) (ابن الاثير، 1982، ص4)، وكان لابن الاثير

اخوين اخيرين ذاع صيتهما في الافاق، الأول منهما هو ابوالسعدادات مجد الدين المبارك (ت606هـ/1209م)،

ولد وترى في جزيرة ابن عمر، ثم انتقل الى الموصل سنة(565هـ/1169م)(ياقوت، د/ ت، 49/5؛ بروكلمان، 193/6، 1977)، بعدها عاد ثانية الى مسقط راسه ،ولما ضاقت به الأحوال انتقل بصورة نهائية الى الموصل سنة(579هـ/1183م) (اليونيني، 1954، 1/64 ؛حلاق، 1991، ص133).

كان صاحب الترجمة بارعا في الحديث والفقه، والنحو والكتابة بصورة لامثيل لها، لذلك دعاه سيف الدين غازي الثاني الى خدمته وولاه خزانة المدينة (اليافعي، 4، 1977/ 10 - 11؛ السبكي، د/ت، 127/5؛ رشاد، 1992، ص200)، ثم عهد اليه ببعض الأمور الأخرى، مثل ديوان جزيرة ابن عمر واعمالها (السبكي، د/ت، 127/5) . ترقى مجد الدين ابن الاثير في المناصب الإدارية في الدولة الاتابكية، حتى انتهى به الامر في خدمة الاتابك نورالدين أرسلان شاه بن مسعود(589-607هـ/12010-1193م)، وعلى حد قول ابن الاثير الجزري، اصبح((واحد دولته والمرجع الى قوله ورأيه)) (د/ت، ص191). حاول الاتابك توليته الوزارة اكثر من مرة ؛لكنه كان عازفا عن قبولها ،لمعرفته عدم تحقيق العدالة بين مصالح الدولة والعامّة.

مرض مجدالدين في أواخر حياته ومما اضطره المرض الى القعود في البيت، فكان كبار رجال الدولة والعلماء يزورونه حتى وفاته بالموصل سنة(606هـ/1209م) (ابن الاثير، د/ت، ص 201؛ الصائغ، 97/2، 1928 - 98؛ للمزيد عن ترجمته ينظر: ابن خلكان، 141/4، 1977؛ ابن الساعي الخازن، 301-299/9، 1934؛ الذهبي، 143/3، 1985). مخلفا العديد من الاثار الكتابية ،من أهمها، غريب الحديث، جامع الأصول على احاديث الرسول (ص) والبديع في النحو والنهاية (القفطي، 259-257/3، 1955).

والثاني من اخوته هو ضياءالدين ابوالفتح نصرالله بن محمد(ابن الشعار، 2005، 9/35) (ت637هـ/1237م)، كان سياسيا، كاتباً، تمكن الامام باللغة والادب والفقه والانشاء .ولد في جزيرة ابن عمر، ولما انتقل الى الموصل مع ابيه ،طور امكانياته بشكل واسع (مطلوب، 1988، ص 14 - 15).وعندما اكتملت أصول المكاتبات الرسمية عنده استدعي الى خدمة مجاهدالدين قايماز نائب الموصل(ت595هـ/1197م)، فعمل لديه مدة ثم تركه وسار الى بلاد الشام (ابن الشعار، 2005، 9/35)، سنة(583هـ/1187م)، لينضم الى الملك الأفضل بن السلطان صلاح الدين (ت622هـ/1225م)، وبقي معه الى سنة(587هـ/1191م)، حيث انضم الى كتاب السلطان، لكنه لم يبق في دست كتابة سوى اشهر قليلة، ولما لم يجد مكانة له بين كبار كتاب الدولة اثر الرجوع الى دمشق ثانية ليقدم الملك الأفضل الايوبي ولكن هذه المرة وزيرا(المقريزي، 1997، 1/232 - 243؛ السيوطي، 1979، 5/75). فاساء استخدام منصبه، فانفضت دمشق ضده، فهرب منها متخفيا الى الموصل (ابن واصل، 3، 1960/64). ولم يبق هناك طويلا فبعد تسلطن الملك العادل الايوبي على عرش الدولة الايوبية، خرج منها ضياءالدين مستترا مرة أخرى عائدا الى الشام والتحق من هناك بالملك الأفضل

الذي كان قد استقر به المقام في سميساط (مدينة تقع في طرف الفرات الغربي من بلاد الروم، تركيا الحالية، ياقوت، 1997، 5 / 75)، ثم فارقه مضطرا الى الموصل. تنقل بعدها في المدن ليعود في النهاية الى الحلباء ويستقر فيها، بعد ان وظفه بدرالدين لؤلؤ (-631 / 657هـ/1233-1259م). في الاشراف على ديوان الانشاء (هي الجهة الرسمية بكتابة الرسائل السلطانية، العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، 1988، ص 5؛ القلقشندي، 1987، 1 / 130-131). وارسله في سفارات عدة الى بغداد، حيث توفي فيها خلال احدى سفاراته لها (الاسنوي، 1987، 1 / 72؛ كحالة، 28 / 3). من اهم اثاره، ديوان رسائله، والمثل السائر في ادب الكاتب والشاعر والوشي المرقوم في حل المنظوم (ابن الشعار، 2005، 9 / 39؛ سلام، د/ ت، 15، 7، 5؛ وجدي، 1967، 1 / 55).

في ذلك المناخ العلمي، ولد ونشأ وتربى وترعرع وبرع ابن الاثير الجزري المؤرخ، وتعلم منذ صباه على يد والده واخيه مجدالدين (ابن الشعار، 2005، 5 / 35)، ودرس الحساب وعلم الهيئة في شبابه في بعض قرى جزيرة ابن عمر (ابن الاثير، 1989، 7 / 62). واهتم بدراسة الحديث النبوي أيضا منذ سنة (575هـ/1179م)، حيث كان يتردد على بعض علماء الجزيرة ليحفظ الاحاديث ويسمعها (ابن الاثير، 1989، 7 / 275). ثم انتقل منها وهو في الرابعة والعشرين من العمر مع اسرته الى مدينة الموصل (ايوني، 1954، 2 / 64). وكان الغالب على الناس من الطبقات العليا امرين اما ان يكونوا من أصحاب السيف أو أصحاب القلم، ولما كان ابن الاثير ليس مؤهلا لحمل السيف، فقد اجتهد كثيرا ليكون من أصحاب القلم ويكون له شأن في الموصل. حتى وصف بانه ((قرأ العالي والنازل)) من الكتب، (السبكي، د/ ت، 5 / 127). درس ابن الاثير الجزري على العديد من الشيوخ في الموصل وبلاد الشام وبغداد (اميدي، 2006، ص 34 - 36).

وقد ساعدته جملة أمور على نبوغه وتكوينه المعرفي، مثل، اسرته ودعمها المستمر له. وثناء عائلته، فقد كان ابوه ميسور الحال، وهذا مما ساعد على توفير كل ما يحتاجه في حياته ومما يساعده على تحصيل المزيد من العلوم. وتمويل رحلاته العلمية الى جهات بعيدة (سعداوي، 1962، ص 7). فضلا عن ما كان يتقاضاه هو نفسه من اتابكية الموصل لقاء خدماته لها. الى جانب رحلاته العلمية الى الحجاز وبغداد وبلاد الشام (ابن الاثير، 1989، 7 / 497، 498، 520، 522)، كما ان مصاحبته للصالحين من الشيوخ والعلماء، كل ذلك مكنته من الاستفادة من خبراتهم وتجاربهم وعلمهم (ابن الاثير، 1989، 7 / 354، 370، 532). كما ان احداث العصر كان لها اثر كبير على نبوغه في المجال التاريخي، مثل الحروب الصليبية التي عاصر جزءا كبيرا منها، وظهور المغول واجتياحهم لبلاد ماوراء النهر وما اقترفوه من مجازر كبيرة بحق المسلمين فيها وفي بلاد خراسان وفي بلاد القوقاز (ابن الاثير، 1998، 12 / 250، 358 - 499). ومع هذا الهامش يستخدم الباحث طبعة الكامل في التاريخ المحررة من قبل دار الكتب العلمية بيروت، بتحقيق يوسف الدقاق والطبعة السابقة قبلها كانت بتحقيق علي شيري).

من أبرز أثاره العلمية، اسد الغابة في معرفة الصحابة، اللباب في تهذيب الأنساب، التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية بالموصل، الكامل في التاريخ (حاجي خليفة، 1994، 5 / 566). مع عدد آخر من الكتب والرسائل المنسوبة إليه، مثل، آداب السياسة، الجامع الكبير في علم البيان، وكتاب الجهاد، وغيرها (مصطفى، 1980، 2 / 116).

وبقدر تعلق الأمر بكتابه الكامل في التاريخ، أطلق ابن الأثير على كتابه هذا أول الأمر (المستقصى في التاريخ)، ولما انتهى منه غيره اسمه إلى (الكامل في التاريخ) (ابن الأثير، د/ت، ص 5، 12، 23)، والف على طريقة المتواليات السنوية أي المنهج (الحولي) والمنهج الموضوعي معاً (الذهبي، 1998، 45 / 396؛ أبوهدهود، 2009، ص 50)، ابتداء به منذ خلق الله الكون (ابن الأثير، 1، 1998، 15 - 22)، وانتهاء في شهر ربيع الأول من سنة (629هـ/1231م) (ابن الأثير، 12، 1998، 505). ووضح في مقدمة كتابه الدافع وراء تأليفه للكتاب قائلاً: ((فاني لم ازل محباً لمطالعة كتب التواريخ ومعرفة ما فيها، مؤثراً للاطلاع على الجلي من حوادثها وخافها، مائلاً إلى المعارف والآداب والتجارب المودعة في مطاويها، فلما تأملت رأيها متباعدة في تحصيل الغرض، يكاد جوهر المعرفة بها يستحيل إلى العَرَضِ)) (ابن الأثير، 1998، 1 / 5-6). ويستطرد قائلاً، لعدم وجود كتاب شامل يحوي أخبار الشرق والغرب معاً، وإن ما أُلّف من الكتب فيها الكثير من النواقص والملل، فقد شرع: ((في تأليف تاريخ جامع لأخبار ملوك الشرق والغرب وما بينهما، ليكون تذكرة لي أراجعه خوف النسيان، وأتي فيه بالحوادث والكائنات من أول الزمان/متتابعة بعضها بعضاً إلى وقتنا هذا (يقصد عصره)) (ابن الأثير، 1998، 6 / 1).

وهو كتاب شامل فيه أخبار جميع أمم الأرض، ويعد من المصادر الأساسية، للحروب الصليبية إلى عصره، فضلاً عن كونه من نواذر المصادر عن الغزو المغولي للعالم الإسلامي (ابن الأثير، 1998، 12 / 358 - 504)، فقد ضمنه معلومات كثيرة جداً ونادرة عن احتلال المغول لبلاد ما وراء النهر وخراسان وروسيا والصين وغيرها من المناطق (ابن الأثير، 1998، 12، 361 - 369، 372 - 398)، وينبغي القول، أنه يشير إلى أغلب مصادره الشفوية بصورة ماثلة للعيان (ابن الأثير، د/ت، ص 3، 36، 62، 73)؛ ولكن يؤخذ عليه عدم التصريح بكل مصادره الكتابية التي نقل معلوماته عنها. فضلاً عن تحامله الشديد بمناسبة ودون مناسبة على السلطان صلاح الدين الأيوبي (ابن الأثير، 1998، 12، 28، 34، 76، 84)، كونه كان قد حل محل الاتابكية الزنكية في بلاد الشام وحرر بيت المقدس، وأسلوبه الكتابي سلس ومرن وغير مسجوع بحيث لا يصعب على أي قارئ قرائته. بعد رحلة علمية طويلة توفي ابن الأثير الجزري بمدينة الموصل سنة (630هـ/1232م) (الذهبي، 1998، 45 / 395، 398).

المبحث الثاني: تأسيس الدولة المروانية حتى سنة (402هـ/1011م)

إن المدة التي شملتها مرويّات ابن الأثير الجزري عن الدولة المروانية (نسبة إلى مروان بن كك الحارثي، الفارقي، 1974، ص 59؛ في حين توهم ابن تغري بردي عندما قال أنه ابن كسرى، د/ت، 4 / 145) الكردية، تقع زمنياً بين الفترتين (380 - 532هـ / 990 - 1137م)، (ابن الأثير، 5 / 484، 7 / 25) أي حوالي (152) عاماً هي عمر بقاء آخر معقل من

تلك الدولة الكردية في العصور الوسطى وان كان عمرها السياسي كدولة متواصلة يبلغ (92) عاماً منذ التأسيس الى السقوط سنة (478هـ/1085م)، وبلغت عدد النصوص التاريخية المنقولة عنها حوالي (32) نصاً (ابن الاثير، 6، 1989، 10، 59، 290، 91، 367). حيث ورد لديه اخر نص عن الدولة المروانية في التاريخ الأخير أي في سنة (532هـ/1137م)، عندما أشار الى استيلاء امير ماردین حسام الدين بن تمر تاش (516-549 هـ / 1122 – 1154م) . الارتقي (نسبة الى ارتق بن كسك، ابن شداد، 3، 1978/588 – 589: ابن خلدون، 1988، 246/5 – 247: خليل، 1981، ص 57-67) ، على قلعة هتاخ في آمد وفي خضم روايته قال مانصه: ((اخذها من بعض بني مروان الذين كانوا ملوك ديار بكر جميعها، وهذا اخر من بقي منهم له ولاية)) (1989، 25/7).

لقد خصص ابن الاثير الجزري عنواناً منفرداً كعتبة أساسية للدخول في الحديث عن تفاصيل تأسيس تلك الدولة . وهذا العنوان بحد ذاته ذو دلالة تعريفية إدارية وسياسية ، تؤكد على قناعة المؤرخ الجزري بان الكيان الذي اسسه بنو مروان في الشمال الشرقي والشمال من إقليم الجزيرة ، هي دولة بمفهومها القروسي، فقال عنها: ((ذكر ابتداء دولة بني مروان)) (1989، 5/484 :وازنه مع سبط ابن الجوزي، الذي أضاف اليه لقب الكردي، 1968، ص 224) ، وكان ذلك ضمن احداث العام (380هـ/990م) (1989، 5/484).

الشيء الذي يستوقف الباحث هنا، ان ابن الاثير الجزري، لديه منهج يتبعه في معظم مروياته في كتابه الكامل في التاريخ، الا وهو التذكرة الاسترجاعية للأصول التاريخية لاية دولة او امارة او كيان سياسي ورد ذكره في التسلسل الزمني للاحداث التي هو بصدد التصدي لها، لذلك فانه عند الحديث عن بدايات تشكيل او تأسيس الدولة المروانية ، يشير الى انه هذا الامر تم بعد مقتل بادي الكردي، (أشار ابن سعيد الانطاكي، وابن ابيك الدواداري، الى ان أبا علي بن مروان كان ابن اخ باد وهو رأي يخالف طرح بقية المصادر، 1906، ص 421: د/ت، 6/216) خال أبو علي (الحسن بن مروان)، في معركة طور عابدين (وهي من اعمال نصيبين، ياقوت، 1997، 4/48) ، على يد حمداني الموصل (نسبة الى جدهم حمدان التغلبي، شوقي ابوخليل، 2002، ص 197) ، فلم يجد ابن اخته أبو علي بن مروان، سوى انقاذ مايمكن إنقاذه في ظل تلك الظروف التي آلت الى السطح بعد مقتل خاله باد بن دوستك، فقد اسرع الى حصن كيفا حيث كانت زوجة خاله تتحصن بها، وبخطة مدبرة حاز على ثقة زوجة خاله، وبعد مفاوضات متقطعة منحتة زوجة باد ثقتها فادخل الحصن، واعلن خبر استشهاد باد، ولكي يضيف الشرعية على حكمه ، تزوج من زوجة باد وبمعاضدها ودعمها له، وسع سلطته الى بقية المدن التابعة لديار بكر، مثل آمد وميافارقين (ابن الاثير، 1989، 5/484).

لقد استقى مؤرخين اخرين أتوا بعد ابن الاثير تلك الرواية على علاقتها، كون انه كانت هناك عدم ثقة بين ابن مروان وزوجة خاله باد، واخذ الامر بعض الوقت حتى تمكن الحسن بن مروان من اقناع زوجة خاله في الدخول الى حصن كيفا، مثل، ابن العبري (

1991، ص 173)، وابن خلدون (1988، 5/ 322- 323)، والمقرئزي (د/ت، 1/ 270)، لكن بالرجوع الى مؤرخ ميفارقين ابن الأزرقي، نقف على رواية أخرى تخالف ما ذكره ابن الاثير ومن نقله عنه لاحقاً. فقد أورد ابن الأزرقي، نصاً على قدر كبير من الأهمية، يفهم منها، عدم وجود اية خلافات معقدة بين الجانبين، كما صورها ابن الاثير الجزري، حيث قال الفارقي مانصه: ((وعاد الأمير ابو علي بمن معه الى حصن كيفا، ودخلوا اليها، وكان بها زوجة خاله باد الديلمية (نسبة الى بلاد الديلم، جنوب بحر الخزر، ابن حوقل، 1979، ص 318 – 326؛ منيمنة، 1987، ص 84- 85)، فاجتمع بها، وقال لها ان خالي قتل، وعرفها الحال، قالت: فما التدبير، قال، نطلب ميفارقين، فدخلا في سنة ثمانين و ثلثمائة وملكها وملك آمد والحصون التي حولها في اسرع مدة)) (1974، ص 60؛ وبذلك الرأي اخذ به التكريتي، 1970، ص 72).

استقراءً للنص السابق، نجد ان زوجة باد الديلمية، كانت على قدر كبير من الذكاء، واستوعبت الأوضاع التي استجذت في المنطقة، وتعلم في قرارة نفسها ان أي خطوة سلبية تأخذها قد تبعدها عن السلطة والجاه الذي كان باد قد وفرهما لها، فضلاً عن انها عرفت ان ارث باد لابد وان يحفظه قائد ورجل دولة، عدا ان يكمل ما بدأه باد من الاعمال والإنجازات على مختلف الأصعدة، لاسيما انها ليست من اهل تلك البلاد، وبالتالي لم يكن في حاضرها السياسي والعسكري من هو اقدر من ابي علي الحسن بن مروان، على حمل تلك المهمة على عاتقه على اكمل وجه. فتزوجت به، وحفظت به ومعه ما كان باد قد اورثه لها، وتركه من السلطة السياسية، ذلك الزواج كان الموجه الأول لابي علي بن مروان نحو تأسيس الدولة المروانية.

غالباً ما كان ابن الاثير، يتناول الصراع العسكري والسياسي بين ابن مروان من اجل الحفاظ على ممتلكات دولته والدولة الحمدانية في الموصل، حيث كانت الأخيرة تواصل سياستها التوسعية على حساب المروانيين كثيراً، وتطمع في الاستيلاء على أراضيها، فيتبع المسارات التي كان أبناء الحسين بن حمدان يتخذونها بغية الاستيلاء على ميفارقين، ويثني في بعض الأحيان على بسالة وحسم وحزم ابن مروان في التصدي لبني حمدان المواصلين الذين دخلوا معه في معركة شرسة، تمكن خلالها ابن مروان من أسراي عبدالله بن حمدان (1989، 5/ 484) التغلبي، الذي بقي في الاسر مدة ولم يطلق سراحه الا بعد ان توسط له الخليفة الفاطمي نزار بن معد الملقب العزيز بالله (344 – 386هـ/ 955 – 996م) (الروذراوري، 1916، 3/176؛ زكي، د/ت، 1/ 50).

بعدها يستطرد ابن الاثير في كلامه، حول ابن مروان، وسياسته، التي لم تعجب ابن الاثير كثيراً، بسبب ان ابن مروان أحياناً كان يترك سبل الحزم والقوة في التعامل مع بعض الظروف، بل كان يسلك مسلك اللين والموادعة والتراخي، مع اهل ميفارقين، حتى اطمعهم فيه، فتمردوا ضده؛ لكنه استطاع القضاء على ذلك التمرد، مستخدماً القوة العسكرية كآخر حل لكبح جماح المتمردين، وذلك بعد ان فشلت كل الحلول السلمية (1989، 5/ 485). ونسي ابن الاثير هنا ان سكان ميفارقين هم اهله وعشيرته، فضلاً عن

بعض الاسر اليهودية والمسيحية التي كانت تعيش بين ظهراي المسلمين، متمتعين بكافة الحقوق الاجتماعية، ناهيك عن بعض الاسر الميسورة وغيرهم من العرب ايضاً. لذا كان من غير المنطقي ان يتعامل ابو علي بن مروان بقسوة او لا إنسانية مع قوميته من الكرد او من يتعايشون معهم في السلم والحرب من العناصر القومية الأخرى.

من الضروري هنا الإشارة الى ان ابن الاثير في الكثير من المرات وضمن احداث سنة واحدة، يورد أعواماً متتالية من الاحداث والظروف المختلفة في الاطار العام لتلك السنة، أي انه لا يقطع اخبار اسرة او كيان او عشيرة تتوالى وجودها في اطاره السردى، فضلاً عن ارتباط الاحداث مع بعضها البعض (1989، 7 / 359)، فضمن احداث سنة (380هـ/990م) ()، نراه يربط بعض الأوضاع المستجدة في الدولة المروانية مع بعضها، متتبعا ظروفها الى السنوات اللاحقة للحدث، وهذا ما نلاحظه بوضوح عندما أشار الى ظروف المؤامرة التي قام بها بعض اعيان ميفارقين، ضد ابن مروان سنة (387هـ/997م) (1989، 5 / 484-485)، التي نجحوا في تنفيذها واسفرت عن اغتيال الأمير، مما دفع ذلك الامر باهل المدينة، الى دعوة أخيه ابي منصور بن مروان، لتولي السلطة في البلاد، وهو اول من حمل لقباً من بني مروان، اذ لُقِب ب(ممهـد الدولة)، حسب رواية الفارقي (1974، ص 77).

لكن ممهـد الدولة أيضاً لم يستمر في الحكم سوى خمسة عشر سنة فقط، حيث تأمر عليه احد نوابه من قلعة هتاه (تقع بين ميفارقين وأمد)، وكان يعرف ب (شيرة) ويعرفه الفارقي، بشيرة بن مم حاجب الأمير ابو علي بن مروان، 1974، ص 74)، فقد اقام وليمة غداء كبيرة للامير المرواني، في قلعته، ولما حضر ممهـد الدولة الى المادبة، اغتاله، في سنة (402هـ/1011م) (ابن الاثير، 1989، 5 / 485)، مما يؤخذ على ابن الاثير الجزري، انه لا يقدم اية تفسيرات حول الأوضاع التي أدت الى تعقد الأحوال السياسية والعسكرية، في الدولة المروانية، متجاهلاً تحديد الأسباب التي تمخضت عنها كل تلك المؤامرات وعمليات الاغتيال، المتسلسلة في البلاط المرواني. الى جانب انه من خلال منقولاته التي اقتبسها من الفارقي وغيره :فانه يشوه صورة الحدث، بالتصرف في مسألة النقل حسب ما كان يراه ضروريا او فيه فائدة اكثر للقاريء.

المبحث الثالث: الدولة في عهد نصر الدولة المرواني

عند التصدي لسيرة صاحب الترجمة، فان ابن الاثير الجزري، لا يخصص اية عناوين منفردة للإشارة الى عهد هذا الأمير الذي حكم اكثر من أي حاكم مرواني من حيث عدد سنوات الحكم، فضلاً عن كثرة الإنجازات التي تحققت في عهده. فضلاً عن ان مؤرخنا لا يشير الى اسمه الصريح، فقد يكتفي بالقول انه، ((ابا نصر بن مروان اخا ممهـد الدولة)) (2012م، 7/437؛ من هنا سيستخد الباحث طبعة ثالثة للكامل في التاريخ بتحقيق عمر عبدالسلام التدمري)، في حين عند الرجوع الى ابن خلكان، فانه يمنحنا اسمه بتفاسي أوسع قليلاً، قائلاً : ((أبو نصر احمد بن مروان بن دوستك، الكردي الحميدي، الملقب نصر الدولة صاحب ميفارقين وديابكر)) (1977م، 1/177)، بينما نجد ان ناصر خسرو، الذي يسبقهما

زمنيا، عندما زار في رحلته الى ميافارقين، وكان الاميرنصر الدولة المرواني لايزال على قيد الحياة.وقد بلغ حوالي المائة عام ،فانه قد سجل اسمه ولقبه وكنيته ،بصورة اكثر تفصيلا من سابقه، فقد قال عنه: ((الأمير الأعظم، عزالاسلام، سعدالدين نصرالدولة وشرف الملة، ابونصر احمد)) (1945م، ص8).

على اية حال ، فان ابن الاثير رصد لنا رواية على قدر كبير من الأهمية، حول تولية ابي نصر احمد للامارة المروانية. حيث اختصر وحرف الكثير من الرواية الاصلية التي نقلها من ابن الأزرقي الفارقي، لانه بعد مقتل ممهد الدولة ، ارسل شروة قوة مكونة من (500) فارس بغية القبض على ابي نصر احمد الذي كان متواجدا في اسعدرد(الفارقي، 2014م، 469) وهذا الخبر اهمله ابن الاثير كليا ولم يشر اليه ، ولكن قبل وصول تلك القوة كان الأخير قد تركها متوجها الى مدينة ارزن، حيث أتى به الخواجه ابوالقاسم الملقب ب(شيخ الدول) (الفارقي، 2014م، 469)، هنا يذكر ابن الاثير، بان الخوجة احضر ابي نصر الى مكان تواجد ابيه وزوجة ابي علي ممهد الدولة، وحلفه على تولي الامارة، أولا لارزن ومن ثم معظم بلاد ديار بكر، ومن ثم يثني على حكمه بقوله: ((فدامت أيامه، واحسن السيرة، وكان مقصدا للعلماء من سائر الافاق، وكثروا ببلاده، وممن قصده ابو عبدالله الكازروني، وعنه انتشر مذهب الشافعي، بديار بكر، وقصده الشعراء واكثروا مدحه واجزل جوائزهم، وبقي كذلك من سنة اثنتين واربعمئة الى سنة ثلاث وخمسين (واربعمئة)، فتوفي فيها، وكان عمره نيفا وثمانين سنة، وكانت الثغور معه امنة وسيرته في رعيته احسن سيرة)) (2012م، 7/437 – 438). وعلى الأرجح ان ابن الاثير قد نقل روايته من العماد الكاتب الاصفهاني، الذي ذكر في حوادث سنة(453هـ/1061م)، بانه توفي في شوال من تلك السنة، نصرالدولة ابونصر بن مروان بميافارقين ((عن نيف وثمانين سنة)) (1978، ص25). وتعد رواية ناصر خسرو هي الأرجح فيما يتعلق بتحديد عمر ابي نصر المرواني، عندما أشار الى انه ناهز المائة عام، لانه كان معاصرا له وقد التقى بالمقربين من الأمير، فوقف عن قرب على معرفة التفاصيل المتعلقة بعمره(1945، ص8).

استمرار في مروياته عن نصرالدولة المرواني، وسياسته تجاه بعض القوى المحلية والإقليمية، في عهده، فقد أورد ابن الاثير معلوماتا مهمة عن سياسته تلك، ولاسيما في احداثالسنين.(416هـ/1025م)و(419هـ/1028م)، على التوالي، فقد أشار في السنة الأولى، الى استجابته لاستغاثة سكان الرها، لانقاذهم من ظلم احد امراء النميريين (عن اصولهم وظهورهم السياسي، ينظر: ابن العديم، 1976، 3/ 573: الروذراوري، 3، 1916 م 145)، والمدعو عطير، فسير جيشا اليهم بقيادة نائبه على امد المدعو زنك فتسلمها واقام بها مع قوة من عسكره، وابعد عطيرا عن حكم المدينة. ثم ضمها الى ممتلكاته، ويستطرد ابن الاثير، الى القول ، بان ابن عطيرا المذكور لم يلبث ان تم اغتياله، فطالب ولده من صالح بن مرداس (وهو مؤسس الامارة المرداسية بحلب، ابن خلدون، 4، 1988/ 271 – 275)، باسترداد الرها له من ابن مروان، فتوسط ابن مرداس لدي نصرالدولة المرواني، الذي وافق على التنازل عن المدينة لصالح ابن عطيرورثته (2012، 7/ 688 – 689).

اما في التاريخ الثاني، فقد اكد ابن الاثير بوضوح موقف نصرالدولة القوي في معالجة الازمات السياسية والعسكرية مع القوى المجاورة له، وعلى وجه الخصوص العقيليين، الذين حاولوا الاستيلاء على مدينة نصيبين، لكن محاولتهم باءت بالفشل، لحصانة المدينة، كما ان القوات الكردية المدافعة عنها لم تتمكن من فك الحصار عنها، مما أدى ذلك الى تدخل الأمير نصرالدولة بنفسه في حسم الأمور، ومباغة قواته للقوات العقيلية بقيادة بدران بن المقلد، فاشار ابن الاثير الى ذلك بقوله: ((فأزعج ذلك ابن مروان، وأقلقته فسير عسكرا اخر في ثلاثة الاف فارس فدخلوا نصيبين، واجتمعوا بمن فيها، وخرجوا الى الى بدران، فاقتتلوا فأنهزم بدران، ومن معه بعد قتال شديد، وقت الظهر، وتبعهم عسكر ابن مروان)) (2012، 7/705).

ومتابعة لآخبار نصرالدولة المرواني، فقد ذكر في حوادث سنة (433هـ/1041م)، غزو الغز (هم من الجماعات التركمانية واحدى قبائلها بمفازة بخارى تفرقوا في البلاد وغزو امد والموصل وهكاري: حمدالله المستوفي القزويني، 1339 هـ ، ص 66، 450 - 451: حلمي، 135، 1975 - 138؛ في حين ذكر ذبيح الله صفاء، ان كلمة تركمان اطلقت خاصة على الغز، 1339هـ، 84/2) لديار بكر، التي كانت تابعة لسلطة الأمير المرواني، فبعد هروب الغز من إبراهيم ينال السلجوقي، توجهوا نحو البلاد الكردية ، فاسروا بعض الكرد واجبروهم على ارشادهم للطرق في المنطقة، فعبروا بهم من الزوزان الى جزيرة ابن عمر، فتوجه بعض قادتهم ، بوقا وناصغلي، الى ديار بكر، ونهبوا قردي وبازيدي، والحسنية (زاخو ا ل ج ا لية) وفيشابور (فيشخابور)، بينما بقي منصور بن غزاو غلي في الجهة الشرقية من الجزيرة العمرية (2012، 7/721 - 722).

عندما علم سليمان بن نصر الدولة وكان ينوب مقام ابيه في جزيرة ابن عمر، راسل منصور المذکور، ومنحه الاذن بالقاء في موسم الشتاء في المنطقة على ان يرافقه في الربيع الى بلاد الشام ، ولكن سليمان استغل بعض الفرص، واحتال على قائد الغز واسره ثم سجنه، مما أدى ذلك الى تفرق أصحابه في البلاد.

من خلال رصد مرويات ابن الاثير تلك، يستنتج من أسلوبه معالجته للموضوع عدم ادراكه للواقع السياسي، الذي عاشته تلك البلاد، لما فوجئت باقتحام الغز الاتراك، لها وتعرض أهلها للسلب والنهب والتدير على أيديهم. ويؤخذ من كلامه ، كأ ن سليمان بن نصرالدولة قد غدر بالقائد الغزي، ولاسيما عندما قال مانصه: ((فتصالحا وتصافا، واضمر سليمان الغدر به، فعمل له طعاما ودعاه، فلما دخل الجزيرة قبض عليه وحبسه، وانصرف أصحابه متفرقين في كل جهة)) (2012، 7/722)، وقد تناسى ابن الاثير هنا ان الغزو كانوا مقتحمين ، ناهبين، سالبين، مهندسين لعرض سكانها، ولاهم لهم سوى اثاره الفتن، وتحقيق مصالح وقتية، على حساب سكان المنطقة، وباية وسيلة كانت ، ناهيك عن شعور ابن نصرالدولة المرواني، بمنافسة أو تلك الغرباء لسلطته، بدليل ما أشار اليه قائلا: ((وكان بعض الغز قد قصد نصيبين وسنجان للغارة، فعادوا الى الجزيرة ، وحصروها وتوجهت العرب الى العراق ليشتموا به، فاخربت الغز ديار بكر ونهبوا وقتلوا)) (2012، 7/722). هذا التجاوز

منهم على مدن ديار بكر، قد دفعت بنصرالدولة الى ان يطلب من ابنه تسليمه زعيم الغز منصور، واتفق معهم على ان يدفع لهم مبلغا من المال لقاء تركهم لحدود سلطته، لكنهم لم يلتزموا بالاتفاق بل ازدادوا شرا، وهجموا على نصيبين وسنجار والخابور مرة أخرى.

ومن جانب آخر، يلمس الباحث أحيانا انتقاء مقصودا لبعض الروايات من قبل ابن الاثير ولاسيما تلك التي تتفق مع ميوله المذهبية، وفي الوقت نفسه يبدي اعجابه ببعض مواقف الدولة المروانية، كما حدث عندما أشار الى دور نصرالدولة المرواني، في تشجيع بني نمير على قطع الخطبة للدولة الفاطمية، في بلاد الجزيرة الفراتية، وأعادتها للخلافة العباسية (2012، 7/ 490 – 491)، وهذا مانقف عليه في حوادث سنة (430هـ/1038م)، عندما قطع شيبيا النميري امير حران والرقعة (مدينة مشهورة على الفرات بينها وبين حران ثلاثة أيام، ياقوت، 3، 1988، 58 – 59)، الخطبة للمستنصر بالله الفاطمي (427 – 487هـ/1036 – 1094م)، ثم وضع ابن الاثير، السبب وراء ذلك القطع، حيث قال: ((وكان سببها ان نصر الدولة بن مروان، كان قد بلغه عن الدزبري (انوشتكين) نائب العلويين بالشام، انه يتهدده ويريد قصد بلاده، فراسل قرواشاً صاحب الموصل، وطلب منه عسكرياً، وراسل شيبياً النميري، يدعوه الى الموافقة ويحذره من المغاربة (ويقصد بهم قوات الفاطميين الذين اغلهم كانوا من قبيلة كتامة المغربية، القاضي النعمان، د/ت، 79 – 110، 243 – 269)، فاجابه الى ذلك وقطع الخطبة العلوية، واقام الخطبة العباسية)) (2012، 7/ 791).

أحيانا يتصدى ابن الاثير لخبار نصرالدولة المرواني بصورة عرضية، ضمن المرويات التي تتعلق بممتلكات جيرانه او وجود علاقات اجتماعية بينه وبين الكيانات السياسية الأخرى، فقد ذكر ضمن احداث سنة (421هـ/1030م) خبرا يعود في الأصل لسنة (434هـ/1042م)، وذلك بعد العودة الى الفارقي في تأريخه، حيث تحدث عن وجود وحشة بين نصرالدولة بن مروان، وقرواش بن المقلد (2014، ص 497 – 498، هنا استخذ م الباحث تاريخ الفارقي بتحقيق كريم الخولي ويوسف بالوكين، واكتفى الفارقي بذكر الوحشة دون الدخول في التفاصيل) حماءه، بسبب ان نصرالدولة كان قد تزوج على زوجته ابنة قرواش، فارسلت هذه الى ابئها، تشكو اليه نصرالدولة، فطلبها، فارسلها الى الموصل، وفي الوقت نفسه طلب الجزيرة نفقة لها، مع دفع مبلغ عشرين الف دينار كصداق لها، مع منح نصيبين لاخته بدران، ولكن المفاوضات لم تنجح بين الطرفين، مما أدى ذلك الى هجوم المواصلة على نصيبين، ومحاصرتها ولكن الاخوين قرواش وبدران فشلا في الاستيلاء عليها، وفي النهاية لم يجد بدران سوى الركون الى السبل الاجتماعية والدبلوماسية، فزار ميفارقين والتقى بنصر الدولة وطلب منه إعطائه نصيبين، فسلمها اليه، وفي الوقت نفسه ارسل صداق اخته خمسة عشر الف دينار، وتم الصلح بين الجانبين (ابن الاثير، 2012، 7/ 730).

خصص ابن الاثير، عدة محاور لطبيعة العلاقات السياسية والاجتماعية، بين نصرالدولة المرواني وزعامات وقبائل كردية أخرى، كانت تعيش ضمن النطاق الجغرافي لدولته، مثل: البختية (ذكر الروزياني ان البختية تنسب الى شخص اسمه بختو وهو اول امير

لهم، 1953، ص 38: لكن زكي بك يخالفه في الرأي ويذكر ان احد أقاليم الدولة الاخمينية كان يسمى باسم بوخت اوووخ ، (1996 ، 39 / 1) والبشنية (أشار جمال رشيد احمد الى ان اسمهم مشتق من باش ، 2003 ، 24 / 2) ، فقد أورد في حوادث سنة (447هـ/1055م)، نصاً عنونه ب(ذكر قتل ابي حرب بن مروان صاحب الجزيرة، بعدها يستطرد قائلاً : ((في هذه السنة، قتل الأمير ابوحرب سليمان بن نصرالدولة بن مروان، وكان والده سلم اليه، الجزيرة وتلك النواحي، ليقم بها ويحفظها، فاستبد بالامر، واستولى عليه، فجري بينه وبين الأمير موسك ابن المجلي بن زعيم الاكراد البختية، وله حصون منيعة في شرقي الجزيرة نفرة)) (2012، 8 / 123). وذكر ابن الاثير في معرض حديثه عن العلاقة بين ابن نصرالدولة ابوحرب وموسك البختي، ان الأول لم تكن علاقته بالثاني جيدة، لذا عمل على الإطاحة به فاستماله الى الجزيرة، ثم قبض عليه وسجنه .

استقرأ لما ورد أعلاه، نلاحظ بان ابن الاثير كان مقتنعا تماما، بعلّة النفرة بينهما، كدافع أساسي لسوء العلاقة بين المرواني والبختي، ودون ان يعلل بواعثها ، هل كانت سياسية ام اجتماعية ام شخصية؟ ويعد ابن خلدون المصدر الوحيد تقريبا الذي فك بواعث سوء التفاهم الكردي - الكردي ذاك. فقد أورد ان انضمام موسك البختي، الى جانب السلطان طغرل بك السلجوقي (ت455هـ/1063م)، والمشاركة معه في بعض غزواته ضد الروم البيزنطيين (1988م، 4/415)، في إقليم ارمينية واعمالها، بعد ان كان تابعا لنصرالدولة المرواني، وعلى اغلب الاحتمالات هذا التوجه الجديد من قبل موسك قد اثار غيرة ابوحرب المرواني، وتخوف من حصوله على امتيازات مستقبلية اكثر في المنطقة، ومنافسته على حضوره السياسي، فضلا عن تخوفه ان ذلك التحالف البختي مع السلاجقة قد يقوض سلطة والده أيضا لاحقا، ولاسيما اذا علمنا بان السلاجقة كانوا يبحثون في تلك الفترة، بمد سيطرتهم الجديدة، على ممتلكات المروانيين (2012، 8 / 123)، الكيان الحاجز بينهم وبين البيزنطيين. فاتخذ ابن نصرالدولة مسالة تزوج موسك من ابنة ابي طاهر الشنوي صاحب قلعة فنك ، ذريعة لتأمين موسك واستمالته للذهاب اليه في الجزيرة، فقبض عليه، ثم قتله، وعندما طالب طغرل بك باطلاق سراحه، احتج ناصرالدولة بموته في السجن. هذا التطور في الاحداث بين الأطراف الكردية، قد دفعت بابي طاهر البشني، الى المطالبة بحق صهره موسك، لكن أبا حرب المرواني، قد خيف من تطورات ابي طاهر البشني، وانتقامه، ((فوضع عليه من سقاه سمًا فقتله)). وازاء تأزم الموقف اكثر بين الجانبين، حاول ابوحرب سليمان المرواني، ان يتدارك الامر وكاتب عبيدالله بن ابي طاهر البشني، من اجل الصلح وحددا مكانا للقاء: لكن وريث فنك البشني، انتهز فرصة عدم وجود قوة حماية كبيرة مع ابن نصرالدولة المرواني، فقتله ثارا لابيه، ولم يعلق ابن الاثير على تلك الحادثة (2012، 8 / 123 - 124) ، بينما فسرها ابن خلدون تفسيراً اجتماعياً عشائرياً، اكثر منها سياسياً، فقال: ((فقتله عبيدالله وادرك ثأريه)) (1988م، 4/415).

بعد ايراد ابن الاثير لتلك الاحداث المضطربة التي وقعت في المنطقة ، يمضي ساردا لمروياته عن موقف نصرالدولة المرواني من مقتل ابنه، حيث عين ابنا اخر له في

مكانه، وعمل على ضبط الأمور فيها، ولاسيما ان عقيلي الموصل قد تحالفوا مع البختية والشنوية، وهجموا على مدينة جزيرة ابن عمر، لكن نصرالدولة بحنكته السياسية وبسالته العسكرية، اجبر خصومه على الانسحاب مرحليا من المدينة، ودون ان ينجح في احتواء الازمة ومعالجتها بينه وبين البختية والشنوية، بسبب بعض مواقف المتشددة تجاههم .

جدير بالذكر ان ابن الاثير الجزري، على الرغم من محاولة اظهاره لنصرالدولة المرواني بمظهر الحاكم المستبد، الى انه أحيانا كان يميل الى التعاطف معه، فعند تدوين وفاته في سنة (453هـ/1061م)، أشاد بخصوصيته القومية، واثى على شخصيته وقيم اعماله، فقال مانصبه: ((في هذه السنة توفي نصرالدولة احمد بن مروان الكردي صاحب ديار بكر، ولقبه القادر بالله - العباسي - (381 - 422هـ/991 - 1031م) (نصرالدولة) وكان عمره نيفاً وثمانين سنة، ومارته اثنتين وخمسين سنة... واستولى على الأمور ببلاده استيلاء تاماً وعمر الثغور وضبطها، وتنعم تنعماً لم يسمع بمثله عن احد من اهل زمانه، وملك الجواري والمغنيات ما اشترى بعضهن، بخمسة الاف دينار، واكثر من ذلك)) (2012، 8 / 174).

عند ملاحظة النص السابق، يتبين انه على الرغم من التعاطف الظاهري، لابن الاثير مع نصرالدولة بن مروان، فقد حاول اثاره شكوك كثيرة حول سياسته في الانفاق، على مرافق قد لا تكون ضرورية لاهل دولته؛ لكن مؤرخنا قد تدارك الامر، في فقرة أخرى، اذ اكد انه لم يكن ليتصرف على ذلك النحو لولا ان الوضع الاقتصادي الجيد الذي كانت تعيش فيه رعيته، فقال: ((ووزر له أبو القاسم المغربي) ت 418هـ/ 1027م) وفخرالدين بن جبير (ت 483هـ/ 1090م) ورخصت الأسعار في أيامه، وتظاهر الناس بالاموال، ووفد اليه الشعراء واقام عنده العلماء والزهاد)) (2012، 8 / 175).

النتائج:

1. أظهرت الدراسة، ان ابن الاثير الجزري قد نهل من منابع العلم في مسقط رأسه مدينة جزيرة ابن عمر (بوتان) أولاً، ومن ثم واصل تعليمه في مدينة الموصل بعدما انتقل والده اليها في خدمة الدولة الزنكية.
2. بينت الدراسة ان ابن الاثير على الخلاف من اخوين مجدالدين وضياء الدين، قد شغف بعلم التاريخ، ودأب على قراءة اهمات المصادر التي الفت في العصور السابقة لعمره، وعلم نفسه بنفسه كيف يتعامل مع المرويات التاريخية، ووضع منهجا خاصا به، بان ابتعد في كتاباته عن السردية التاريخية المرتبطة بتتبع الاسناد في عرض الروايات.
3. ابدى الكثير من البراعة في تحليل وتفسير ونقد العديد من الاحداث والظواهر التاريخية، ولم يكن مرويا ساردا فقط لتواريخ من قبله من المؤرخين.
4. اخرج التاريخ من الاطار المحلي والإقليمي الضيق، بل قفز في كتابه الكامل في التاريخ الى صفة العالمية، وحرر تاريخيا عالميا للعام الإسلامي، ومناطق أخرى من العالم في الشرق الأقصى، فضلا عن روسيا وأوربا.

5. لم يهمل في كتاباته الإشارة الى الدول والامارات والزعامات الكردية التي قرأ عنها في مصنفات المؤرخين السابقين له او مشاهداته العيانية ومعاصرته للعديد منها ،فكتب عنها ما نقله عنهم او ما وقف عليها بنفسه من مصادره الشفوية والمدونة.
6. كان الدولة المروانية واحدة من تلك الكيانات الكردية التي خصص لها ابن الاثير بعض المساحة في كتابه الكامل في التاريخ، حيث تتبع تاريخ تلك الدولة منذ التأسيس الى سقوطها، مركزا على عهد ناصر الدولة المرواني بصورة خاصة.
7. كشفت الدراسة، ان ابن الاثير الجزري، قد نقل معظم مروياته عن عهد ناصر الدولة المرواني من ابن الأزرقي والفارقي وكتابه تاريخ الفارقي، مع بعض الروايات المتناثرة من عماد الدين الاصفهاني، وكتابه تاريخ دولة ال سلجوق؛ ولكنه قد تصرف في عرض روايتهما، حيث زاد ونقص منها وفق رغبته، ودون ان يشير الا نادرا الى من استقى منهم، وعند الموازنة بين مروياته ومرويات أولئك المؤرخين نقف على مدى براعته في النقل منهما. ومع كل ذلك فانه لا يبخس حقا في مسالة تدوين وتحرير تلك الاحداث، لانه قد اضفى عليها رؤيته التاريخية حتى لتبدو لغير المهتمين بالتاريخ ، بان تلك المعلومات جديدة في مضمونها العام.
8. حاول ابن الاثير في اكثر من مناسبة ان لا يفصل بين الاحداث التاريخية المتعلقة بالدولة المروانية وقت التأسيس الى نهاية عهد ناصر الدولة المرواني، فعلى الرغم من اختلاف سنوات وقوع الاحداث لكنه كان يسردها في متوالية تتابعية، كون ان الموضوع واحد، ويختص بكيان سياسي واحد.
9. على الرغم من التشكيك السياسي والإداري الذي اظهره ابن الاثير الجزري، ببعض احداث الدولة المروانية، ولاسيما بعهد الأمير المرواني ناصر الدولة، الا انه في الوقت نفسه لم يخف اعجابه، بأسلوب وطريقة ونظم تلك الدولة وما قدمه لها ذلك الأمير، وعلى مختلف الأصعدة .

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - ابن الاثير (1982م): ضياء الدين ابي الفتح نصرالله بن محمد بن عبدالكريم (ت 637هـ / 1239م) . رسائل ابن الاثير، تحقيق نوري حمودي القيسي وهلال ناجي، مطبعة جامعة الموصل، الموصل.
- 2 - ابن الاثير (1989، 1998، 2012م): عزالدين ابي الحسن علي بن محمد بن عبدالكريم (ت 632هـ / 1232م).
- التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية في الموصل، تحقيق عبدالقادر الطليمات، دار الكتب الحديثة ، القاهرة.
- الكامل في التاريخ، ثلاث نسخ بتحقيقات مختلفة، علي شيري، محمد يوسف الدقاق ، عمر عبدالسلام تدمري، دار احياء التراث ، دار الكتب العلمية، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 3 - احمد (2003م): جمال رشيد.
- ظهور الكرد في التاريخ، ط1، دار ناراس للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية، أربيل.
- 4 - البنداري (1978م): الفتح بن علي بن محمد الاصفهاني (ت 643هـ / 1245م).
- تأريخ دولة آل سلجوق، ط2، دار الافاق الجديدة، بيروت.
- 5 - التكريتي (1976م): محمود ياسين.
- الدور السياسي للقبائل العربية في الشام والجزيرة الفراتية منذ منتصف القرن الرابع الهجري الى العقد الأخير من القرن الخامس الهجري، ط2، مجلة اداب الرافدين، العدد 7، الموصل.
- 6 - حلاق (1991م): حسان.
- مناهج الفكر والبحث التاريخي، ط2، دار النهضة العربية، بيروت.
- 7 - حلمي (1974م): احمد كمال الدين.
- السلالة في التاريخ والحضارة، دار البحوث العلمية، الكويت.
- 8 - ابن خلدون (1988م): عبدالرحمن بن محمد (ت 808هـ / 1406م).
- تأريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، ط2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- 9 - ابن خلكان (1968، 1978م): أبو العباس شمس الدين احمد بن محمد (ت 681هـ / 1282م).
- وفيات الاعيان وانباء أبناء الزمان، تحقيق احسان عباس، دار صادر بيروت.
- 10 - ابوخليل (2002م) شوقي.
- اطلس التاريخ العربي الإسلامي، ط5، المطبعة العلمية، دار الفكر.
- 11 - ابن الديبئي (1977م): محمد بن سعيد بن محمد (ت 637هـ / 1239م).
- المختصر المحتاج اليه، تحقيق مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد.
- 12 - الذهبي (1988م): شمس الدين محمد بن عثمان بن قايماز (ت 748هـ / 1347م).
- تأريخ الإسلام ومشاهير الوفيات والاعيان (طبعتين)، بتحقيق شعيب الارناؤوط وصالح مهدي عمّاش، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت؛ والثانية بتحقيق عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت.
- سير اعلام النبلاء، تحقيق بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 13 - الروذراوري (1916م): ابوشجاع محمد بن الحسن (ت 488هـ / 1094م).
- ذيل تجارب الأمم، تحقيق هـ. ف. آمدروز، مطبعة شركة التمدين الصناعية، مصر.
- 14 - زكي (1945م): محمد امين.
- تاريخ الدول والامارات الكردية في العهد الإسلامي، عربيه محمد علي عوني، بغداد.
- 15 - سبط ابن الجوزي (1990م): شمس الدين ابوالمظفر يوسف بن قزاوغي (ت 654هـ / 1256م).
- مراة الزمان في تاريخ الاعيان (الحوادث الخاصة بتاريخ السلاجقة 447 - 480هـ)، تحقيق جنان جميل محمد الهموندي، الدار الوطنية، بغداد.
- 16 - السبكي (د/س): ابونصر عبدالوهاب بن تقي الدين (ت 771هـ / 1337م).

- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبدالفتاح محمد حلو ومحمود محمد طناحي، دار احياء الكتب العربية، دمشق - بيروت.
- 17 - ابن شداد(1978م):عزالدين أبو عبدالله محمد بن علي بن إبراهيم(ت684 هـ / 1285م). العلاقات الخطيرة في ذكر امراء الشام والجزيرة، تحقيق يحيى عبارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
- 18 - الصفدي(2000):صلاح الدين خليل بن أيوب بن ايبك(ت764هـ / 1365م). الوافي بالوفيات، تحقيق احمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- 19 - ابن العبري(1991م):أبو الفرج جمال الدين بن اهرن غريغوري الملطي(ت685 هـ / 1286م). تاريخ الزمان، نقله الى العربية، الاب اسحق ارملة، دار المشرق، بيروت.
- 20 - ابن العديم(1976م):كمال الدين أبو القاسم عمر بن احمد(ت660هـ / 1262م). بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق علي سويم، مطبعة الجمعية التاريخية التركية، انقره.
- 21 - الفارقي(1974م) احمد بن يوسف بن علي الأزرق(تبع 572هـ / 1176م). تاريخ الفارقي، تحقيق بدوي عبداللطيف عوض، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت: وطبعة أخرى(2014م) بتحقيق، كريم فاروق الخولي و يوسف بالوكن، ط1، منشورات مؤسسة نوبهار للطباعة والنشر.
- 22 - ابن الفوطي(1416هـ):كمال الدين أبو الفضل عبدالرزاق احمد(ت723هـ / 1323م). مجمع الاداب في معجم الألقاب، تحقيق محمد الكاظم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران.
- 23 - القزويني(1329هـ.ش):حمدالله بن ابي بكر بن محمد المستوفي(ت750هـ / 1349م). تاريخ كزيدة، باهتمام عبدالحسين نوائي، مؤسسة انتشارات امير كبير، تهران.
- 24 - القفطي(1903م):جمال الدين بن علي بن يوسف(ت646هـ / 1248م). تاريخ الحكماء من كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليبارت، لايبزك.
- 25 - المقريزي(1997م):تقي الدين احمد بن علي المقريزي(ت845هـ / 1441م). السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 26 - ابن الملقن(1997م):سراج الدين ابي حفص عمر الاندلسي(ت804هـ / 1401م). العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق ايمن نصر الازهري وسيد منى، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 27 - المنذري(1988م):ابومحمد زكي الدين عبدالعزيز بن عبدالقوي(ت656هـ / 1258م). التكملة لوفيات النقلة، تحقيق بشار عواد معروف، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 28 - ناصر خسرو(1983م):معيد الدين القبادياني المروزي(ت481هـ / 1088م). سفرنامه، ترجمة احمد خالد البدلي، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض.
- 29 - اليافعي(1997م):أبو محمد عبدالله بن اسعد التميمي(ت768هـ / 1366م). مراة الجنان وعبرة اليقظان، وضع حواشيه خليل منصور، دارالكتبة العلمية بيروت.
- 30- ياقوت الحموي(د/ت):شهاب الدين ابي عبدالله ياقوت بن عبدالله(ت626هـ / 1229م). معجم البلدان، قدم للطبعة محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- 31 - اليونيني(1954، 1960):قطب الدين موسى بن محمد بن محمد(ت726هـ / 1326م). ذيل مراة الزمان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد - الدكن.

الذاتية والموضوعية عند علي بن محمد ابن الاثير كمؤرخ عن قيام الدولة الايوبية (دراسة تحليلية مقارنة)

بروفسور دكتور: موسى مصطفى ابراهيم، جامعة دهوك/ العراق.
الكلمات المفتاحية (الدالة): الموضوعية والذاتية عند ابن الاثير.
المدخل

ولد (علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني) ولقبه (عزالدين) وشهرته (ابن الأثير) في شهر جمادى الأولى سنة 555هـ/1160م بجزيرة ابن عمر من أعمال الموصل في حينها، ثم انتقل والده بأسرته الى الموصل وبشكل دائم سنة 579هـ/1183م، وقد خدم والده وأخويه (مجدالدين) و(ضياءالدين) حكام الموصل في العهد الزنكي منذ ولاية عمادالدين زنكي وتأسيس أتابكية الموصل سنة 521هـ/1127م،، يبدو ان والده كان عامل (جمال الدين) وزير عمادالدين زنكي على مدينة جزيرة وأعمالها، وكان في نية الوزير إذا ما استقام له الأمور أثناء الصراع السلجوقي سنة 555هـ/1160م وهي سنى ولادة ابن الأثير أن يجعله نائبا عنه على العراق غير أن الأمل لم يتحقق لكليهما، ويتحدث ابن الأثير عن والده بأنه عمل في خدمة الوزير جمال لدين بالموصل،، انه كان نائبا عنه، غير انه لم يحدد هذه النيابة، ويبدو انها كانت على مدينة جزيرة وأعمالها، ويذكر أيضا ضمن أحداث سنة 565هـ/1169م في معرض ترجمته (لقطب الدين مودود) حاكم الموصل، بأن والده كان يتولى ديوان جزيرة وخزانتها، ولم يرد أكثر عن وظائف والده، وأن أسرته كانت ميسورة الحال (ابن الأثير، 1963م،، ص 7-8، 118، 147؛ 2007م، 9/193)، عن ولادته أنظر أيضا، (ابن خلكان، 2005م، 349-3/348)

اما عن ابن الأثير نفسه، فلم يرد ذكر لوظيفة تولاهها للزنكيين في الموصل أو غيرها، غير إشارة مقتضبة عند ابن خلكان ((سفر لبعض ملوك من الزنكيين الى بغداد)) (2005م، 348/3) غير انه تفرغ للدراسة والتحصيل العلمي واختص بالكتابة والتأليف، وله العديد من المؤلفات في الأنساب والتراجم، غير أن الذي يهمننا منها مؤلفيه في التاريخ (التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية - بالموصل) و(الكامل في التاريخ)، فبالنسبة للكتاب الأول يتبين لنا من عناونها انها من نمط التواريخ الخاصة. بين ابن الاثير فيها علاقة أسرته الوثيقة بحكام الموصل من الأتابكة أولياء نعمتهم والغاية من تأليفها، يظهر فيها الميل الواضح للزنكيين وغلبة الذاتيه عنده على الموضوعية وباعتراف صريح منه، يذكر ان والده كان مصدر معلوماته عن الزنكيين ((فانه كان راوية حسناهم)) (1963م، ص 3، 10-17) أي يتجاوز عن سياهم، بدلا من الألتزام بالخط العلمي المحايد وذكر الجوانب الإيجابية والسلبية، وكما هو معروف يظهر جميل الشيء ضده، وعندما يرد ذكر (عمادالدين) جد الأسرة الزنكية وحدث وقعت قبل مقتله سنة 541 م /1146م فيصفه بالشهيد ويضيف عليه (رضي الله عنه) دون غيره من الأمراء والملوك (1963م، ص 119)، هذا ولم يدون

أخبار الصراع بين الزنكيين- خلفاء نورالدين- وبين صلاح الدين وخلفاءه، ويعود ذلك الى عدم الرغبة في إظهار ضعف الزنكيين لابل وهزائمهم أمام صلاح وخلفاءه، وبالإضافة الى عدم التاكيد وثبتت أخبار ذلك الصراع وعن خضوع الزنكيين لصلاح الدين وخلفاءه خضوعاً تاماً، لئلا يخدش أو يجرح كبرياء الملك القاهر-عزالدين مسعود الثاني بن أرسلان شاه 615-607هـ/1218-1210 م (زامباور ، 1951م، ص 341) الذي ألف له الكتاب ، واكتفى بإحالة القارئ الى المزيد من التفاصيل عن تلك الأحداث الى كتابه الثاني والكبير (الكامل في التاريخ) والذي يسميه في الباهر بـ (المستقصى في التاريخ)، والتي غلبت فيها الموضوعية على الذاتية عند ابن الأثير الى حد كبير، بخلاف ماورد في التاريخ الباهر وتفسيرها بالشكل الذي يرضي الملك القاهر (1963م، ص 17)

المبحث الأول

العلاقات الزنكية . الأيوبية في روايات ابن الأثير حتى وفاة نورالدين محمود 569هـ / 1173م

نظراً لمحدودية حجم البحث سوف نقتصر مضطرين على ذكر البعض من روايات ابن الأثير عن تلك العلاقة ونتناولها بالتحليل والمقارنة للوقوف على مدى غلبة الذاتية أو الموضوعية عليه ، وفي معرض الحديث عن الأسرة الزنكية في مؤلفيه (التاريخ الباهر) و(الكامل في التاريخ) يتحاشى الإشارة الى أي دور للأسرة الأيوبية حتى عند مقتل عماد الدين زنكي سنة 541هـ/ 1146 م ، فعن نورالدين محمود وتأسيس اتابكية حلب ((وكان نورالدين ابن الشهيد قد سار لما قتل والده الى حلب فملكها)) (1963، ص 85)، وعلى نفس السياق ((لما قتل أتابك زنكي أخذ نورالدين محمود ولده خاتمه من يده ، وكان حاضراً معه، وسار الى حلب فملكها)) (، 2007م، 9/33) وينقلها عنه: (ابن واصل، ب، 0، 1/107: ابن العبري، 1994م، ص 207) 0

بينما جاء في رواية ابن أبي طي الحلبي: ((لما إتصل قتل اتابك بأسدالدين شيركوه ركب من ساعته وقصد خيمة نورالدين وقال له: اعلم أن الوزير جمال الدين قد أخذ عسكر الموصل وعول على تقديم أخيك سيف الدين وقصده الى الموصل، وقد انضوى اليه جل العسكر، وقد أنفذ الى جمال الدين وأرادني على اللحاق به فلم أعرج اليه، وقد رأيت أن اصبرك الى حلب ، وتجعلها كرسي ملكك. وتجتمع في خدمتك عساكر الشام، وأنا أعلم أن الأمر يصير جميعه اليك، لان ملك الشام يحصل بحلب، ومن ملك حلب استظهر على بلاد الشرق وفركب وأمر أن ينادي في الليل عساكر الشام بالاجتماع، فاجتمعوا وساروا في خدمة نورالدين الى حلب 000 ولما دخلوها جاء أسدالدين الى تحت القلعة ونادى واليها، وأصعد نورالدين اليها ، وقرر أمره ومشى أحواله، فكان نورالدين يرى له ذلك، وأسدالدين يئن بأنه كان السبب في توليته)) (ابو شامة، 2002 م، 1/191: ابن العبري، 1986، ص 160) ، ويعترف ابن الأثير في نسخة أخرى من إحدى مؤلفيه أو إحدى كتبه الأخرى التي نجهل عنوانها ، سار نورالدين الى حلب بعد مقتل والده وملكها وكان ((ذلك بإشارة أسدالدين شيركوه عليه

بذلك)) (أبو شامة، 2002م، 1/192)، هذا كل ما ذكره ابن الأثير عن بداية قيام المملكة النورية، واهمال دور أسدالدين عن قصد⁰

وبعد مقتل عمادالدين زنكي سنة 541هـ/1146 م اراد (مجير الدين) حاكم دمشق استغلال الفرصة واستعادة بعلبك، فقاد عسكر دمشق اليها، وكان يتولاهما نجم الدين أيوب والد صلاح الدين، فخاف ان يتاخر نجدة أبناء الشهيد وتؤخذ عنوة، فسلمها اليه مقابل اموال واقطاع وعشرة قرى من اعمال دمشق فانتقل اليه (ابن الأثير، 2007م، 9/38)، بعد أن نزل عليها بعسكر دمشق وشدد عليها الحصار (ابن العبري، 1986، ص 161)، ولايشير ابن الأثير الى المقاومة الباسلة التي ابداهها نجم الدين في الدفاع عنها حتى نفذ الماء من القلعة بعد اقتحام المدينة ومنع وصول الماء اليها، وبسبب هذه الضائقة واشتداد الأمر طلب الأمان والمصالحة وتسليم القلعة مقابل شروط (ابو شامة، 2002م، 1/194-195)

وعن نزول نورالدين على دمشق سنة 546هـ/1151 م وحصارها، ومن ثم وقوع الاتفاق بين الطرفين، فلا يتطرق اليها ابن الأثير بتاتا متجاوزا هذه الحادثة تماما، وتردد الرسل بين نورالدين ومجيرالدين حاكم دمشق، وأخيرا توصلوا الى اتفاق صلح حسب شروط واقتراحات، وكان القائمون بهذه المراسلات من طرف نورالدين كل من الفقيه برهان الدين علي البلخي والأمير أسدالدين شيركوه وأخوه الأمير نجم الدين أيوب (أبو شامة، 2002م، 1/260) وينتقل مباشرة الى فتح نورالدين دمشق سنة 549هـ/1154 م، كان الفرنج قد طمعوا فيها بعد الاستيلاء على عسقلان في السنة السابقة، كان نورالدين متلهفا على إنجاد عسقلان غير انه لم يكن بالمقدور لكون دمشق على الطريق وليس من سبيل آخر اليها، واستضعف الفرنج (مجير الدين) حاكم دمشق وأغاروا على اعمالها وأكثرها فيهم القتل والنهب والسبي، ووصل الضعف وسوء الحالة بالمسلمين في دمشق حدا أن قرر الفرنج عليهم قطيعة كل سنة وأذلّوهم حتى أن ((رسولهم يجيء الى دمشق ويجيبها من أهل البلد))، وبلغ ضيف الأفق وغلبة المصلحة الشخصية على حاكمها، أن أقدم على مراسلة الفرنج عندما نزل عليها نورالدين وبذل لهم الأموال وقلعة بعلبك إذا ما انجده ورحلوا نورالدين عنها، غير أن الأخير سبقهم اليها، وأخذ البلد قبل أن يصل اليها (ابن الأثير 2007م، 9/102-103)، لايشير ابن الأثير الى اي دور للأخوين أسد الدين ونجم الدين في إمتلاك نورالدين دمشق وإكتمال الحلقة الرئيسية لتأسيس الجبهة الإسلامية ضد الفرنج في بلاد الشام، وعن هذا الموضوع يقول ابن أبي طي: أن نورالدين أرسل أسدالدين شيركوه رسولا الى دمشق، غير انه خرج وأخذ معه الف فارس ((في تجميل عظيم)) مما أثار الخوف عند مجيرالدين، فلم يجز على الخروج ولقاء شيركوه ولا أحد من أمرائه، فنزل أسد الدين بمرج القصب، وأرسل الى نورالدين يخبره بالأمر، فسار نورالدين اليها وزحف على البلد من شرقيه في العاشر من صفر ((وتولى أسد الدين القتال، وأبلى الجهد، فكسر عساكر دمشق الى الأسوار من قبلي البلد 000 وملك نورالدين دمشق، وكان لأسدالدين اليد الطولى في فتحها، فولاه نورالدين أمرها، ورد اليه جميع أحوالها، وفي هذه السنة أقطعه نورالدين الرحبة))، ويشير الرئيس أبو يعلى ابن القلانسي أيضا الى دور اسدالدين في فتح دمشق، وكان نجم الدين

أيوب من أمراء دمشق ولعب دورا كبيرا في تسهيل أمر فتحها، ولذلك صارا عنده في أعلى المنازل لاسيما نجم الدين ، فان جميع الأمراء كانوا لايقعدون عند نورالدين إلا أن يأمرهم أو أحدهم بذلك ، إلا نجم الدين، فإنه كان إذا دخل اليه قعد من غير أن يؤمر بذلك)) (ابو شامة ، 2002م، 1/287، 355) ومع إصرار ابن الأثير على طمس دور الأسرة الأيوبية في هذه المرحلة المفصلية من تاريخ المنطقة كمن يحاول أن يحجب الشمس بغريال، لانه يحكم على الاحداث من خلال النتائج التي يعرفها مسبقا باعتبار أن الأيوبيين قد حلوا محل الزنكيين أولياء نعمته في حكم المنطقة وقيادة حركة الجهاد الاسلامي ضد الغزو الصليبي، إلا ان دورهم وشهرتهم تطفوا فوق الأحداث وتغطيها0

ومن الاهتمامات الأخرى التي يكيلها ابن الأثير الى الأسرة الأيوبية هي خيانة ولي نعمتهم الملك العادل وانتظار الفرصة التي تمكنهم من القضاء على دولته وخلافته، فعن مرض نورالدين سنة 654هـ/ وخشي منها على نفسه ومعه أخوه الأصغر أمير أميران فجمع الناس في قلعة حلب ((وحصر القلعة ، وكان شيركوه وهو من أكبر امراء بحمص ، فبلغه خبر موته ، فسار الى دمشق ليتغلب عليها ومها أخوه نجم الدين أيوب ، فأنكر عليه أيوب ذلك، وقال: أهلكتنا؛ والمصلحة أن تعود الى حلب ، فإن كان نورالدين حياً خدمته في هذا الوقت، وإن كان قد مات فإننا في دمشق نفعل مانريد من ملكها0 فعاد الى حلب مجدداً، وصعد القلعة، وأجلس نورالدين في شباك يراه الناس، وكلمهم، فلما رأوه حيا تفرقوا عن أخيه أميران)) (2007، 9/145) وينقل عنه (ابن واصل، ، ب0ت، 131-130/1)، وعن هذا الموضوع يرد الرئيس أبويعلى حمزة بن أسد المعروف بابن القلانسي على ابن الأثير الذي خرج عن الموضوعية تماما وأظهر تحامله على هذه الأسرة بما لايقبل الشك ، فعندما اشتد المرض على نورالدين ((استدعى أخاه نصرة الدين أمير أميران وأسدالدين شيركوه وأعيان الأمراء والمقدمين000 وقرر معهم كون اخيه نصرة الدين القائم في منصبه من بعده 000 ويكون مقيما بحلب، ويكون أسدالدين في دمشق في نيابة نصرة الدين، واستحلف الجماعة على هذه القاعدة0 فلما تقرررت اشتد به المرض000 توجه اسدالدين الى دمشق لحفظ أعمالها من فساد الأفرنج، وتواصلت الأراجيف بنورالدين000 فتفرقت جموع المسلمين، واضطربت الأعمال، وطمع الفرنج 000 واتفق وصول نصرة الدين الى حلب ، فأغلق والي القلعة مجدالدين ابن الداية في وجهه الأبواب وعصى عليه 000 ولما تناصرت الأخبار بالبشائر الى أسدالدين بدمشق بعافية نورالدين واعتمازه على استدعاء العساكر الإسلامية للجهاد، سارع بالنهوض من دمشق الى حلب ، ووصل اليها في خيله، واجتمع بنورالدين فأكرم لقياءه، وشكر مساعده)) وشرعوا في حماية الأعمال من عدوان الفرنج 0 (ابو شامة ، 2002م، 316-315/1) وفي رواية ابن أبي طي الحلبي: عن مرض نورالدين ((فأحضر شيركوه، وأوصاه بالعساكر، وأن يكون الأمر من بعده لأخيه نصرة الدين أمير أميران، فسار أسدالدين الى دمشق وأقام بمرج الصفر خوفاً أن يتحرك الفرنج الى جهة دمشق أو غيرها، ولم يزل هناك حتى تعافى نورالدين وعاد الى خدمته، مهنئاً له بالعافية، وكان أخوه نصرالدين قد حاصر قلعة حلب في مدة مرض نورالدين 000 وكان مجدالدين طمع في الملك لنفسه، فتحزم لأمره، وتقرب الى الناس

، وجعل له أصحاب أخبار 000)) (أبو شامة، 2002، م. 1/316) وكان هناك الكثيرون من أمراء دمشق قد انظموا الى جانب نصرة الدين ، وأرسلوا اليه يحثونه على الاسراع الى دمشق لأستلامها، وعندما وصل كتاب من متولي قلعة جعبر (تقع على الفرات بين بالس والركة قرب صفين، قديما كانت تسمى دوسر 0 ياقوت الحموي، 2010، م. 2/142) الى حلب يخبر فيها أن نصرة الدين قطع الفرات ((مجدا الى دمشق ، فأنهض اسدالدين في العساكر المنصورة لرده ومنعه من الوصول، فاتصل به خبر عوده الى مقره عند معرفته بعافية أخيه، فعاد اسدالدين الى دمشق))، وعندما أرسل قطب الدين مودود بن زنكي حاكم الموصل الذي جعله نورالدين ولي عهده اثناء مرضه وزيره جمال الدين الى حلب للأطمئنان على صحة نورالدين والوقوف على حقيقة الموقف استقبل بحفاوة ((واعيد الى صاحبه شاكرًا عن نورالدين ، وسير معه الأمير أسدالدين شيركوه رسولا الى قطب الدين بالشكر والثناء عليه ، وأنفذ معه هدايا سنية، فسار وعاد الى حلب مكرما)) (ابو شامة، 2002، م. 0/340-341)

يتبين لنا مما تقدم، أن أسدالدين شيركوه كان أقرب الناس الى الملك العادل نورالدين ، وكان موضع ثقته التي لا تهتز وفي أصعب الظروف وهو ما بين الحياة والموت، فوكل اليه مهام الأمور ، وكان شيركوه صمام الأمان في المحافظة على حكمه وملكه ومحاربة أعداءه، بينما يظهره ابن الأثير متأمرًا طامعًا في ملكه لم يصدق مرضه وخبر وفاته حتى سار مجدا الى دمشق ليتغلب عليها، غير ان أخاه نجم الدين أيوب صوب خطاه وأعادته الى نورالدين قبل أن ينكشف أمرهم 0 ولم يخبرنا ابن الأثير كيف سمع بالمحاورة التي جرت بين أسدالدين وأخيه نجم الدين في دمشق بينما هو في الموصل، أو عن مصدره ، علما بأن الحديث في مثل هذه الأمور الجسام تكون في سرية تامة؟

ومن الجدير بالإشارة الى أن ابن الأثير لا يذكر أعمال البر التي أقدم عليها اسدالدين شيركوه إلا مضطرا، فإذا كان يروي ما يدور في اجتماعات كانت في غاية السرية في بلاد الشام أوفي مصر بينما هو في الموصل، نجده يتحدث عن أداء أسدالدين لمناسك الحج سنة 556هـ/ 1160 م دون ان يذكر أعمال البر والإحسان التي قام بها في هذه الرحلة (9/154، 2007)، بينما ورد تفاصيلها عند غيره ((في هذه السنة حج أسدالدين من الشام، وخرج في تجميل عظيم وشارة رائعة ، واستصحب معه من الأزواد والكسَى أشياء عظيمة ويقال: انه كان معه ألف نفس يجري عليهم الطعام والشراب، وحج علي كوجك المعروف بزبن الدين من العراق، وحج ملهم أخو ضرغام وزير مصر ، فكان الموسم بهؤلاء الثلاثة كثير الخير، واستغنى بسببهم أهل الحجاز، وعاد أسدالدين سالما، وخرج نورالدين لقائه، وكان يوم ورود هيوما عظيما)) (أبو شامة ، 2002، م. 1/344-345)

وعن الحملة النورية الأولى الى مصر سنة 559هـ/ 1163 م فان الموضوعية وواقع الأحداث تفرض نفسها على ابن الأثير، لم يرى نورالدين ((لهذا الأمر الكبير أقوم ولا اشجع من أسدالدين)) (ابن الأثير ، 1963، م. ص 120: ابن العبري، 1890، م. ص 213) وهو ((مقدم عسكريه، وأكبر أمراء دولته وأشجعهم 000 وكان هوى أسدالدين في ذلك، وعنده من الشجاعة وقوة النفس ما لا يبالي بمخافة)) (ابن الأثير ، 2007، م. 9/184)، الى هذا الحد نجد

الأحداث تروى بموضوعية عند ابن الأثير، مادامت تسير بأوامر من نورالدين وهو صاحب القرار والأختيار، غير انه لا يذكر مشاركة صلاح الدين يوسف بن أيوب في الحملة مع عمه في مؤلفيه الباهر والكامل وهذا وقد اشترك المؤرخ المعاصر والقريب من الأحداث ومراكز القرار (بهاء الدين أبو شداد) مع ابن الأثير في مؤلفيه وأبو شامة في مصنفه الروضتين بمصادره الأثنين والعشرين في موضوع الصراع على السلطة في مصر واستنجد وزيرها شاور السعدي بالملك العادل نورالدين، واسباب الحملة النورية الأولى وشروطها، غير انه اختلف عنهما بالاشارة الى مشاركة صلاح الدين الأيوبي في الحملة مع عمه أسدالدين شيركوه وعلى كره منه، وجعله ((مقدم عسكره، وصاحب رأيه 000 وكان لا يفصل أمرا، ولا يقرر حالا إلا بمشورته ورأيه، لما لاح له منه من آثار الاقبال والسعادة والفكرة الصحيحة، واقتران النصر بحركاته وسكناته)) (1964م، ص 36-37)، أنجز شيركوه مهمته بنجاح، باعادة شاور الى الوزارة وقتل خصمه وتحقيق التوازن في القوة مع الفرنج الذين تحالفوا مع عسكر مصر بعد غدروخيانة شاور، ونكثه للعهد مع نورالدين وأسدالدين، وعاد الأخير بقواته الى الشام سالما (ابن الأثير، 1963م، ص 122؛ 2007م، 186-184/9)، (أبو شامة، 2002م، 361-354/1)، كانت حملة شيركوه الأولى على مصر على درجة كبيرة من الأهمية، فخافه الناس، ونصر شاور المستغيث على خصمه ((وشاهد البلاد وعرف أحوالها، وعاد منها وقد غُرس في قلبه الطمع في البلاد، وعرف انها بلاد بغير رجال، تمشي الأمور فيها بمجرد الايهام والمحال 000 مفكرا في كيفية الرجوع الى الديار المصرية، محدثا بذلك نفسه، مقررا لقواعد ذلك مع الملك العادل نورالدين 000 الى سنة اثنتين وستين وخمسمائة)) (ابن شداد، 1964م، ص 36-37) 0

هذا ولم يكن شيركوه يخفي رغبته في العودة الى مصر بعد الحملة الأولى والاستيلاء عليها، ويتحدث بذلك الى كل من يثق فيه، بالاضافة الى حقه على شاور المتقلب الذي يلعب بهم تارة، وبالأفرنج تارة أخرى (ابن الأثير، 1963م، ص 132؛ 2007م، 206/9)، أنظر ايضا المصادر المعاصرة والتي تنقل عن ابن الأثير: (ابن شداد، 1964م، ص 37-38؛ أبو شامة، 2002م، 8-7/2) وإذا تمعنا النظر في رواية ابن الأثير نحو الموضوع نجد كمن يريد التلميح ومن طرف خفي الى النية المبيتة عند شيركوه من وراء رغبته في المسير الى مصر والاستيلاء عليها ومن ثم الانفصال عن نورالدين والاستقلال بها، كمن ينسج خيوط مؤامرة في الخفاء، لم يكن يبوح بها إلا لمن يثق فيه، بينما كانت الحملات الثلاث التي قادها شيركوه على مصر بأوامر من نورالدين واستجابة لمتطلبات تلك المرحلة والظروف التي اقتضتها، ولم يجد نورالدين من بين أمرائه أفضل من أسدالدين شيركوه لقيادتها باعتراف ابن الأثير نفسه (1964م، ص 120)، هذا ولم يرد عند ابن واصل ذكر أوحى اشارة عن أسدالدين شيركوه في الديار المصرية أو الرغبة في المسير اليها أو تحريض نورالدين عليها (ب0ت، 149-148/1) بينما لم يبدر من اسدالدين عند توليه الوزارة في مصر وحتى وفاته ما يمكن ابن الأثير أو غيره من توجيه تهمة الانفصال اليه عن نورالدين والاستقلال بمصر، وأن ما حدث بعد موت أسدالدين ونورالدين فتلك قصة أخرى سنتحدث عنها في حينها، وأن ما يتحدث عنها

ابن الأثير في مرحلة لاحقة ويصدر احكاما بشأنها فكانت بعد أن ظهرت النتائج التي افرزتها الظروف وأصبحت معروفة للجميع⁰

وقد تسابق أسدالدين والصليبيون بقيادة ملك القدس عموري (املريك) الى مصر سنة 562هـ/1166م وتمكن أسد من الانتصار على عسكر الفرنج المتحالفين مع الجيش المصري بقيادة شاور في معركة البابين ، وأخيرا اتفق الأطراف على ترك مصر وشأنها للمصريين وعودة شيركوه واملريك كل من حيث اتى، على أن يدفع شاور تكاليف الحملتين، غير أن الأخير كان قد اتفق سرا مع الصليبيين أن يكون لهم شحنة في القاهرة، وأن تكون الأبواب بأيدي فرسانهم لمنع عودة أسدالدين والجيش النوري اليها ودخولها، بالإضافة الى قطيعة ان تدفع مصر لهم كل سنة مئة الف دينار (ابن الأثير ، 1963م، ص ص-132 134؛ 2007م، 207-206/9؛ ابن شداد ، 1964م، ص ص37-38؛ أبو شامة ، 2002م، 2/7-11؛ ابن واصل ، ب0ت، 152-148/1؛ ابن العبري، 1986م، ص ص 179-178)0

استيلاء أسد الدين شيركوه على مصر سنة 564هـ/1168م

سبب الحملة النورية الثالثة على مصر والاستيلاء عليها سنة 564هـ/1168م هو تمكن الفرنج من مصر خلافا للاتفاق الذي حصل مع شيركوه سنة 562هـ/ 1166م كما تقدم ، كانت مصر على درجة كبيرة من الأهمية في الصراع الإسلامي الصليبي على الشرق والأراضي المقدسة في بلاد الشام، ولذلك فامتلاكها كانت تثير المخاوف عند نورالدين والصليبيين على حد سواء، كانت خشية الفرنج من نورالدين اذا ما استولى على مصر ((ولئن صار له فيها مثل أسد الدين ، فهو هلاك الفرنج وإجلاؤهم من أرض الشام))، وبالمقابل إن ملكها الفرنج ((وحينئذ يتمنى نورالدين منا - الفرنج- السلامة))، وكان الفرنج قد عرفوا أوضاع مصر وإضطراب أحوالها وضعفها كما عرفها اسدالدين، وان البلاد ((الامانع فيها ولاحامي)) (ابن الأثير ، 1963م، ص ص 140-137؛ الكامل، 2007م، 217-216/9؛ ابن واصل ، ب0ت، 156-155/1)0

تحرك الأفرنج نحو مصر بقيادة ملك القدس املريك، وأرسل الخليفة الفاطمي العاضد (أبو محمد عبدالله 555-567 هـ/ 1160-1171 م زامباور، 1951م ، ص 145) الى نورالدين يطلب منه انجاد مصر ويحثه على سرعة الحركة قبل سقوطها بيد الفرنج، أمر نورالدين قائد قواته أسدالدين ان يتجهز للمسير الى مصر قبل ان يستولى عليها الفرنج، وزوده بما يحتاج اليه من الرجال والأسلحة والأموال والأزواد وأضاف الى قواته عدد من الأمراء، ومنهم صلاح الدين يوسف بن ايوب وعلى كره منه (ابن الأثير ، 1963م، ص 139م؛ 2007م، 219/9)0 هكذا بدأ السباق مرة اخرى نحو مصر، وخاطب نورالدين قائده أسدالدين شيركوه: ((إن تأخرت أنت عن المسير الى مصر، فالمصلحة تقتضي أن أسير أنا بنفسى اليها، فإننا إن أهملنا أمرها ملكها الفرنج، ولا يبقى لنا معهم مقام بالشام وغيرها)) (ابن الأثير ، 1963م ، ص 141)0

لم يكن صلاح الدين راغبا في المشاركة في الحملة الثالثة على مصر، ورفض أمر عمه أسدالدين بالتجهز للمسير، قائلا: ((والله لو أعطيت ملك مصر ما سرت اليها، فلقد

قاسيت بالاسكندرية وغيرها ما لأنساه أبدا، فقال لنورالدين: لابد من مسير معي فتأمر به، فأمرني نورالدين، وأنا استقبلت 000 وتجهز اسدالدين ولم يبق غير المسير))، عندئذ أمره نورالدين ((لابد من مسيرك مع عمك)) وأعطاه ما تجهز به، يقول صلاح الدين : ((فكأنما أساق الى الموت، فسرت معه وملكها، ثم توفي فملكني الله تعالى ما لا كنت أطمع فيه)) (أبن الأثير، 1963م، ص 141؛ 2007م، 9/222)، نلاحظ التزام ابن الأثير بالموضوعية في مؤلفيه قدر تعلق الأمر بأسد الدين الذي لم يشوب إخلاصه لنورالدين ودولته شائبة وحرصه الشديد على حمايتها والدفاع عنها وتوسيع حدودها، وإن كل ما أقدم عليها لم يكن إلا بأمر من سيده، أما بالنسبة لصلاح الدين فإنه يبني أحكامه على النتائج وليس الى توصلت اليه فرضية البحث، لأنه دون بعد أن اتضح كل شيء، ولهذا السبب فقد تحكمت فيه الذاتية وبشكل واضح، فتبدو من رواياته كأنما يتحسر على مشاركة صلاح الدين، وهو كاره لها ياليتها لم يشارك، وبالمقابل إصرار نورالدين على مشاركته ((وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم)) (سورة البقرة: 213)، أحب نورالدين ((مسير صلاح الدين، وفيه ذهاب بيته، وكره صلاح الدين المسير، وفيها سعادة بيته وملكه)) (1964م، ص 139؛ 2007م، 9/219)، ولولا تحكم الذاتية في ابن الأثير والميل الواضح للأسرة الأتابكية الزنكية على طول الخط، لوجد أنه كان من مصلحة المشرق الإسلامي بعد وفاة نورالدين تولي صلاح الدين مقاليد الحكم، والسير على نهجه وسياسته في إقامة جبهة اسلامية موحدة تكون عمقا استراتيجيا للمقاومة الإسلامية ضد الغزو الأستيطاني الفرنسي وتحرير الأراضي المقدسة الاسلامية، لأن نورالدين رحمه الله خلف ولدا قاصرا لم يبلغ الحلم وهو الملك الصالح اسماعيل، واندلعت المنافسة والصراع بين أمراءه في حلب ودمشق وبين حلب ودمشق من أجل الوصاية عليه، واستولى ابن عمه سيف الدين غازي حاكم الموصل على جزء كبير من مملكته، مما أدى بالنتيجة الى تدهور وضعف الوضع العام الإسلامي في بلاد الشام، وطمع الفرنج فيها، حتى أنهم قرروا قطيعة على أهل دمشق، وكادت جهود الوحدة التي عمل نورالدين كثيرا من أجلها، وضحي والده عمادالدين بحياته في سبيلها أن تذهب سدى، لولا أن هيا الله للبلاد صلاح الدين يوسف بن ايوب، وإذا أراد الله أمرا هيا أسبابها، علما بأن صلاح الدين لم يخلع طاعة نورالدين حتى وفاته، والتزم كذلك بطاعة ولده رغم صغره وتحكم أمراء دمشق وحلب فيه لأحدى عشر سنة من وفاته، وفاء للبيت الاتابكي الزنكي 0

وصل أسد الدين الى مصر وكان ((فتحا جديدا لمصر وحفظا لسائر بلاد الشام وغيرها 000)) واجتمع بالخليفة الفاطمي العاضد فخلع عليه وعاد الى معسكره، غير أن شاور كان يماطل شريكه حول شروط مقدمه، وكان الأخير مترددا أول الأمر في قتله حينئذ مع ادراكه أن الأمور لا تستقر في مصر مع بقائه، غير أنه وافق في الأخير بعد أن وصلته رسل الخليفة يطالب برأسه ((ويحثه على قتله وتابع الرسل بذلك))، فأمر بقتل شاور في يومه وأرسل رأسه الى القصر، ثم دخل أسدالدين القاهرة وسار الى قصر العاضد الذي خلع عليه خلع الوزارة ولقبه بالملك المنصور امير الجيوش، شرع اسدالدين بترتيب

الأوضاع في مصر واستبد بالأمر كالوزراء السابقين ، وأقطع أمراءه رفاق السلاح البلاد (ابن الأثير ، 1963م ، ص 140 ؛ 2007م ، 220-219/9 ، أبو شامة ، 2002م ، 41-38/2 ، ابن شداد ، 1964م ، ص ص 38-40) (ابن واصل ، ب، 0، 155-165/01)

وفاة أسد الدين وولاية صلاح الدين سنة 564هـ/ 1168م

توفي أسد الدين شيركوه فجأة يوم السبت الثاني والعشرين من جمادى الآخرة سنة 564هـ/ 1168م ، فكانت وزارته شهرين وخمسة أيام (ابن شداد ، 1964م ، ص 40 ، أبو شامة ، 2002م ، 47/2 ؛ ابن الأثير ، الكامل ، 2007م ، 222-221/9) ، ف وقعت المنافسة بين أمراء الجيش النوري حول منصب الوزير بعد شيركوه ، وحسب رواية ابن الأثير في مؤلفيه (الباهر) و (الكامل) أن الخليفة العاضد أرسل ((إلى صلاح الدين وأحضر عنده ، وخلع عليه ، وولاه الوزارة بعد عمه 0 وكان الذي حمله على ذلك أن أصحابه قالوا له : ليس في الجماعة أضعف ولا أصغر من يوسف ، والرأي أن يولى فإنه لا يخرج من تحت حكمنا ، ثم نضع على العساكر من يستميلهم إلينا ، فيصير عندنا من الجنود من نمنع بهم البلاد ، ثم نأخذ يوسف أو نخرجه 0 فلما خلع عليه لقب الملك الناصر لم يطعه أحد من أولئك الأمراء الذين يريدون الأمر لأنفسهم ولا خدموه)) ، غير أن الفقيه ضياء الدين عيسى الهكاري تمكن من إقناع الجميع ، كل بطريقة أو أخرى باستثناء الأمير عين الدولة الباروقي الذي عاد إلى الشام ومعه غيره من الأمراء ، وثبت قدم صلاح الدين ، ومع هذا فهو نائب عن نور الدين ، بذل صلاح الدين الاموال وأقطع أمراءه الأقطاعيات فاستمال قلوب الناس وأحبوه وضعف أمر العاضد (ابن الأثير ، ص ص 143-141 ؛ 2007م ، 243-222/9)

إذا أخذنا رواية ابن الأثير في مؤلفيه بالتحليل والمقارنة نجد أنها لا تثبت أمام النقد ، فصالح الدين لم يكن أضعف الأمراء في عسكر نور الدين ، وإن كان هناك من هو أسن منه فهذا لا يعتد به ، كان صلاح الدين يومئذ له من العمر اثنتان وثلاثون سنة ، أي أنه كان في ربيع شبابه وعنفوان قوته وقمة عطاءه ، وعندما استصحبه عمه أسد الدين معه في الحملة الأولى سنة 559هـ/ 1163م لم يكن صلاح الدين راغباً في المشاركة والمسير إلى مصر ، إلا أن شيركوه ((جعل له مقدم عسكره ، وصاحب رأيه)) (ابن شداد ، 1864م ، ص 36) ، وأثناء الأستعداد للاعتصام ببليس ضد الجيشين المصري والصليبي ، أرسله شيركوه ((في قطعة من الجيش إلى بليس لجمع الغلال والأتبان والأحطاب وما تدعوا إليه الحاجة)) ليكون ذخيرة فيها (أبو شامة ، 2002م ، 61/2) ، وفي الحملة الثانية على مصر سنة 562هـ/ 1166م أمر الملك العادل الأمير صلاح الدين بمرافقة عمه والمسير معه إلى مصر ((على كراهية منه لذلك)) (ابن شداد ، 1964م ، ص 37) ، وفي معركة البابين التي كانت مصيرية بالنسبة للحملة النورية ومستقبل مصر ومن ثم الحروب الصليبية ، كان موضع صلاح الدين في قلب الجيش بدلاً من عمه شيركوه ، ونفذ خطة الأخير بشجاعة وذكاء أثمرت عن النصر على الجيشين المصري والصليبي ، ثم تولى بعد ذلك قيادة الدفاع عن الأسكندرية ضد الجيشين (ابن الأثير ، ص ص 132-134 ؛ 2007م ، 208-206/9 ؛ أبو شامة ، 2002م ، 100-7/2) وأثناء الحملة الثالثة سنة 564هـ/ 1168م كان صلاح الدين هو من تولى أمر اعتقال وزير مصر (شاوور السعدي)

وقتلته، ولم يكن ذلك بالأمر السهل وهو في مصر دار عزه ووسط اتباعه ومقاتليه (ابن الأثير، 1964م، ص 140؛ 2007م، 9/220؛ أبو شامة، 2002م، 40-38/2)، ولابد من الوقوف قليلا عند هذه الحادثة المهمة والمفصلية في تاريخ مصر الوسيط، كان شاور قد ركب يوم قتلته ((في أمهته وجلالته، فلما عاينه الأمراء هابوه وأحجموا عنه 000 فتقدم صلاح الدين، فسلم عليه ودخل في موكبه، ثم سايه، ثم مد يده الى تلايبه وصاح عليه فرجله، فلما رأى ذلك عسكر الشام قويت عزما تمهم، ووقعوا في عسكر شاور 000 وحمل الملك الناصر شاور راجلا الى خيمة لطيفة واراد قتله، فلم يمكنه قتله دون مشاورة أسد الدين، وفي الحال ورد على أسد الدين توقيع من العاضد على يد خادم يأمره فيه بقتل شاور، فأنفذ التوقيع الى صلاح الدين فقتله في الحال، وأنفذ رأسه الى القصر 000 وخلع العاضد على أسد الدين وقلده الوزارة)) (أبو شامة، 2002م، 2/73)، هذا ويشيد ابن شداد بكفاءة صلاح الدين ((ودرايته وحسن سياسته)) (1964م، ص 40)، والأكثر من ذلك يناقض ابن الأثير نفسه، فبعد أن يتحسر على عودة الأمير عين الدولة الياورقي ومن معه الى الشام، كأنما قد عقد عليه الآمال لازاحة صلاح الدين وأن يحل محله، ويضيف فأنكر نور الدين عودته من مصر، ولكن قد فات الأمر ((ليقضي الله أمرا كان مفعولا)) (سورة الأنفال: 42)، أي أن ارادة الله كانت القاضية. ويشيد ابن الأثير أيضا بكفاءة صلاح الدين ناقضا نفسه مرة أخرى ((وثبت قدم صلاح الدين ورسخ ملكه، وهو نائب عن الملك العادل نور الدين، والخطبة لنور الدين في البلاد كلها، ولا يتصرفون إلا عن أمره)) (أبو شامة، 2002م، 2/49؛ ابن واصل، ب0ت، 1/173)، ولابد من الإشارة الى انه لم يكن بالأمر السهل على صلاح الدين أن يكون وزيرا للخليفة الفاطمي الشيعي والحاكم الفعلي لمصر ونائبا عن نور الدين محمود السني في الوقت نفسه وان يوفق بين المتناقضين، وبالنسبة للخليفة العاضد فقد وقع صلاح الدين منه ((بموقع، وأعجبه عقله وسداد رأيه، وشجاعته، وإقدامه على شاور في موكبه، وانه قتله حين جاءه أمره، ولم يترث ولا توقف، فسارع الى تقليده الوزارة 000 يوم الاثنين الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربع وستين وخمس مائة، وقرئ المنشور 000 وحضر جميع أرباب الدولتين المصرية والشامية 000 أقبل العاضد على السلطان الملك الناصر، وأحبه محبة عظيمة، وبلغ من محبته له، انه كان يدخل اليه القصر راكبا، فإذا حصل عنده أقام معه في قصره اليوم والعشرة لا يعلم أين مقره 000 ولما استولى الملك الناصر على الوزارة، ومال اليه العاضد، وحكمه في ماله وبلاده، حسده من كان معه من الأمراء الشامية كأبن ياروق 000 وجماعة من غلمان نور الدين، ثم انهم فارقوه وصاروا الى الشام)) وكان العاضد قد كتب الى نور الدين يعلن فيها ((بالاستقالة من الأتراك في مصر خوفا منهم، والاقتصار على صلاح الدين وألزامه وخواصه)) (أبو شامة، 2002م، 94، 77-75/2) ويبدو أن الذي أوغر صدر نور الدين على صلاح الدين كان حساد الأخير ومنافسيه مثل الياورقي ومن معه الذين رفضوا الخدمة بامرته فعادوا الى الشام

ومما يدحض رأي ابن الأثير أكثر، هو إجماع أمراء الجيش النوري في مصر بعد اختلاف حصل عقب انتهاء مراسيم عزاء شيركوه حول من يخلف شيركوه في قيادة الجيش

والنيابة عن نورالدين في مصر والوزارة الفاطمية فيها، ثم اتفاقهم على الأمير صلاح الدين يوسف والزام الخليفة العاضد بتوليته، فأصدر له المنشور، وهذا آخر منشور كتب عنهم، ثم آلت دولتهم الى الزوال وانقرض أمرهم (ابن واصل، 170-171/1)0

أما عن الغاء الخطبة الفاطمية وإقامة الخطبة العباسية في مصر، فيذكر ابن الأثير أن نورالدين كان يكتب الى صلاح الدين بضرورة الغاءها بسرعة، غير أن صلاح الدين كان يترث معتذرا بالخوف من أنصار الفاطميين وعدم استقرار الأوضاع بالقدر الكافي (1963م، ص 156)، ويضيف في مؤلفه الآخر أن صلاح الدين لم يكن راغبا في قطع الخطبة الفاطمية ويريد بقاءها ليحتج بها خوفا من نورالدين إذا قصد مصر لاختذها منه (2007م، 244-243/9)، بينما كان من رأي صلاح الدين التدرج في هذا الأمر، واتمامها من غير مخاطر تهدد وجودهم في مصر (أبو شامة، 2002م، 129/2)0

وعن دعوة الخليفة العاضد لصلاح الدين الى قصره بعد الغاء خطبته ومرضه، يقول ابن الأثير: انه لم يذهب اليه، ظنا منه انها خديعة، وانه متمارض وليس بمريض، أي لم يجزء على دخول القصر، ولما توفي علم صدقه وندم على رفض دعوته (1963م، ص 157-156؛ 2007م، 245/9)، غير أن الأمير أبو الفتوح بن العاضد ينفي رواية ابن الأثير عند اجتماعه بـ (أبو شامة) في محبسه بقلعة الجبل في مصر سنة ثمان وعشرين وستمائة ((أن أباه في مرضه استدعى صلاح الدين فحضر، قال: وأحضرنا- يعني اولاده وهم جماعة صغار- فأوصاه بنا، فالتزم إكرامنا واحترامنا، رحمه الله0 واما ندم صلاح الدين، فبلغني انه كان على استعجاله بقطع خطبته وهو مريض، وقال: لو علمت أنه يموت من هذا المرض ما قطعتها (إلى أن يموت)) (2002م، 125/2)0

ونختم هذا المبحث بعدم اشارة ابن الأثير الى موقف أهل السنة السليبي في مصر من الشيعة بعد الغاء الخطبة الفاطمية وزوال دولتهم، حيث ((استطال أهل السنة على الأسماعية وتبعوهم وأذلّوهم، وصاروا لا يقدرّون على الظهور من دورهم، وإذا وجد أحد من الأتراك مصريا أخذ ثيابه، وعظمت الأذية بذلك، وجلا أكثر أهل مصر عنها الى البلاد، وفرح الناس بذلك، وكتبت الكتب به الى الأقطار، وتحدث به السمار)) (أبو شامة، 2002م، 132/2)0

اما عما يصفها ابن الأثير بالوحشة بين صلاح الدين والملك العادل نورالدين (1963م، 159-158؛ 2007م، 247-246/9)، فعلى أغلب الظن انها كانت تعود الى رغبة صلاح الدين في مصر كقطاع عسكري من نورالدين، وليس عصيانه على سيده والانفصال عنه والأستقلال بمصر، لأن صلاح الدين كان ملتزم بطاعة نورالدين حسب رواية العماد الكاتب الأصفهاني ((لا يخرج عن أمر نورالدين، ويعمل له عمل القوي الأمين، ويرجع في جميع مصالحه الى رأيه المتين)) (أبو شامة، 2002م، 133/2)0، ولم يكن ذلك يمنع نورالدين من المسير الى مصر وإخضاعها لحكمه المباشر أو أن يولي عليها من يشاء بدلا من صلاح الدين، غير أنه توفي قبل أن يقدم على عمل من هذا القبيل (ابن الأثير، 1964م، ص 161؛ 2007م، 277/9؛ ابن شداد، 1963م، ص 47)0

وعن رواية ابن الأثير عن عزم نورالدين على قصد مصر وأخذها من بني أيوب، وبحث الأخيرين عن ملجأ آمن لهم في النوبة أو اليمن إذا لم يستطيعوا مواجهة وأجبروا على مغادرة مصر، نجده يناقض نفسه بنفسه، وإن نورالدين في سنة وفاته 569هـ/1173م وافق على فتح اليمن بعد أن استأذنوا منه لاقدام حاكم زبيد (عبد النبي) على قطع الخطبة العباسية، فسار إليها الأخ الأكبر لصالح الدين توران شاه ففتح البلاد بأسم نورالدين وأصلح أحوالها وأعيد إليها الخطبة العباسية (2007م، 268-267/9)، ومما يضعف رواية ابن الأثير أكثر هي غلبة الذاتية المقيته عليه حول فتح اليمن، وبالإضافة إلى ما تقدم من نفي اتهامه للأسرة الأيوبية عن سبب فتحهم اليمن، أن إقدامهم على هذه الخطوة كانت بناء على طلب وأمر من الخلافة العباسية إلى السلطان صلاح الدين بفتحها (ابن واصل، ب0ت، 1/237 هامش (2)0

المبحث الثاني

العلاقات الزنكية – الأيوبية بعد وفاة الملك العادل نورالدين محمود حسب روايات

ابن الأثير

توفي نورالدين محمود في قلعة دمشق يوم الأربعاء حادى عشر من شوال سنة تسع وستين وخمسمائة. وقام ابنه الملك الصالح اسماعيل بالملك من بعده وله من العمر إحدى عشرة سنة، وحلف له الأمراء والمقدمون بدمشق وأطاعه الناس بالشام، أما بالنسبة إلى صلاح الدين فقد التزم هو الآخر بطاعة الملك الصالح، وخطب له بمصر وضرب السكة بأسمه، وأرسل إليه يعزيه في والده ويهنئه بالملك ودنانير مصرية عليها اسمه، ويعرفه أن الخطبة والطاعة له كما كانت لابيه، غير أن أمراء دمشق لم يرغبوا إدخال صلاح الدين في المشورة، حرصا على مصالحهم الشخصية الضيقة (أبن الأثير، 2007م 274-271/9: ابن العبري، 1890م، ص 216). فأقدم ابن عمه سيف الدين غازي حاكم الموصل بالاستيلاء على ممتلكاته في اقليم الجزيرة (التي تقع بين دجلة والفرات مجاورة الشام، تضم ديار ربيعة وديار مضر وديار بكر) (ياقوت الحموي، 2010م، 2/134)، وطمع الفرنج أيضا في البلاد فساروا إلى بانياس من أعمال دمشق، وهادنهم الأمير شمس الدين محمد ابن المقدم المتولي أمر الملك الصالح، على مبلغ من المال وإطلاق سراح أسرى لهم عند المسلمين، وعندما سمع صلاح الدين بذلك ((انكره واستعظمه. وكتب إلى الملك الصالح والأمراء الذين معه يقبح لهم ما فعلوه، وببذل من نفسه قصد بلاد الفرنج ومقارعتهم، وإزعاجهم عن قصد شيء من بلاد الملك الصالح، وكان قصده أن يصير له طريق إلى بلاد الشام ليمتلك البلاد، والأمراء الشاميون انما صالحوا الفرنج خوفا منه ومن سيف الدين غازي صاحب الموصل، فانه كان قد أخذ البلاد الجزرية، وخافوا منه ان يعبر إلى الشام، فرأوا صلح الفرنج أصلح)) (أبن الأثير، 1964م، ص ص 162-163، 175؛ 277-274/9). نجد أن أبن الأثير الذي دون مؤلفيه في التاريخ بعد هذه الأحداث و اتضح حقيقة موقف صلاح الدين للقاصي والداني من الصليبيين، وحرصه على وحدة الصف وتزعم حركة الجهاد الاسلامي خلفا لنورالدين، يشبهه بأمراء دمشق الذين أعمتهم مصالحهم الشخصية وتخاذلوا أمام

الصليبيين، ويصور صلاح الدين بالنفعي الذي لايهمه شيء سوى السلطة والبحث عن حجة تمكنه من النفاذ وامتلاك البلاد0

وبسبب الخلاف الذي وقع بين الأمراء في دمشق وبينهم وبين أمراء حلب أقدم (شمس الدين محمد ابن المقدم) على مراسلة صلاح الدين ودعوته ليسلم اليه دمشق (ومن أشبه أباه فما ظلم))، فبادر بالاجابة وسار اليها ودخلها سنة 570هـ/1174م ((ابن الأثير، 1964، ص176؛ 2007، 9/282-284))، يشبه ابن الأثير الأمير شمس الدين محمد بوالده ويفصهما بالخيانة، على دعوته لصلاح الدين الى دمشق، وقبله قد خان والده سيده حاكم الموصل عندما دعى الملك العادل نورالدين الى سنجار سنة 544هـ/1149م وسلمها اليه، مظهرا وبما لايقبل الشك ميله للأتابكة الزنكيين في الموصل ضد إخوتهم في حلب أولا، وللأتابكة عامة ضد صلاح الدين، غير انه يظهر مضطرا نبالة قصد صلاح الدين من حركته هذه، وموقفه من بيت نورالدين وخليفته، ولاستيلاء على حمص وحماة بعد دمشق وهو((في جميع أحواله لا يظهر إلا طاعة الملك الصالح بن نورالدين، وانه خرج لحفظ بلاده عليه من الفرنج، واستعادة ماأخذه سيف الدين غازي حاحب الموصل من البلاد الجزرية)) (1964م، ص176 والهامش (6) ص177؛ 9/282-284)

وعن حصار صلاح الدين لحلب في ثالث جمادى الآخرة سنة 570هـ/1174م ((ركب الملك الصالح، وهو صبي وعمره اثنتا عشرة سنة، وجمع أهل حلب، وقال لهم: قد عرفتم إحسان أبي اليكم ومحبته لكم وسيرته فيكم، وأنا يتيحكم، وقد جاء هذا الظالم الجاحد إحسان والدي اليه، يأخذ بلدي ولايراقب الله تعالى، ولاخلق، وقال من هذا كثير وبكى فأبكى الناس، فبذلوا له الأموال والأنفس، واتفقوا على القتال دونه والمنع عن بلده))، فكانوا يخرجون الى قتال صلاح الدين ولايقدر على الأقتراب من البلد((ابن الأثير، 2007، 9/285-286))، لا يذكر ابن الأثير ان إقدام الملك الصالح على هذه الخطوة كان بتدبير من الأمير (سعدالدين كمشتكين) الذي تولى أمره في حلب وتحكم فيه، لحشد الرأي العام وإثارة الحماس فيهم وتحريضهم للقتال ضد صلاح الدين حفاظا لمركزه وليس دفاعا عن الملك الصالح (أبوشامة، 2002، 2/228؛ ابن العبري، 1986، ص190)، بينما يذكر في الوقت نفسه ان كمشتكين ارسل الى الأسمايلية وبذل لهم الأموال لقتل صلاح الدين، ودعى الصليبيين أيضا الى حلب لحمل صلاح الدين على رفع الحصار عنها(2007، 9/286)، (أبو شامة، 2002، 2/299-232) (أبن واصل، ب0ت، 2/24)، وبسبب حركة صلاح الدين الى بلاد الشام بعد وفاة نورالدين وخوف امراءها المتخاذلين ورغبتهم في الحفاظ على امتيازاتهم ومصالحهم الشخصية بأسم الملك القاصر الصالح اسماعيل، كتبوا ابن عمه عزالدين مسعود حاكم الموصل لانجاده، وأخبروه متى ملك السلطان حلب سوف يسير الى دمشق (ابو شامة، 2002، 2/249)، وكان القائم بهذه الأعمال والمتحكم في الملك الصالح الأمير سعد الدين كمشتكين، بينما يضيف ابن الأثير على تلك الدعوة الصفة الرسمية والشرعية ((كتب الملك الصالح اسماعيل ابن نورالدين الى ابن عمه سيف الدين غازي بن قطب

الدين مودود، يستنجد على صلاح الدين)) (2007م، 9/287)، بينما كان صلاح الدين حريصاً على حفظ وصيانة ممتلكات الملك الصالح⁰ غير ان السلطان اضطر الى مواجهة تحالف الموصل وحلب والتي كانت تنذر بهدم كل ما انجزه نور الدين ومن قبله والده عماد الدين من بناء للجمعة الاسلامية للوقوف بوجه العدوان الصليبي الأستيطاني في بلاد الشام ، واشتبك معهم في قتال انتصر عليهم ، أعلن بعدها صلاح الدين قطع خطبة الملك الصالح وإزالة اسمه من السكة، أي بعد أكثر من احدى عشر سنة على موت والده، واتفقوا على أن يكون لكل واحد منهم ما بيده من الشام، بينما كان صلاح الدين قد عرض على سيف الدين أن يتنازل له عن حمص وحماة ، على ان يقربيه دمشق يكون فيها نائبا عن الملك الصالح، وكان الرد أن يتخلى عن جميع بلاد الشام وأن يعود الى مصر (ابن الأثير ، 2007م، 288؛ ابن واصل ، ب0ت، 33-32/2؛ ابن العبري، 1986م، ص ص 190-191)0

وعن محاولة اغتيال السلطان صلاح الدين للمرة الثانية في الرابع من ذي القعدة سنة 571هـ/1175م من قبل الاسماعيلية اثناء حصار قلعة اعزاز، لا يذكر ابن الأثير من كان وراء العملية ، وإنما يشير الى الحادث مباشرة ((وثب الاسماعيلية عليه 000 فنجاه الله)) (2007م، 297-296/9)، وينقل عنه كل من (ابن شداد ، 1964م، ص 52؛ أبو شامة ، 2002م، 269-268/2؛ ابن واصل، 45-44/2)، بينما يذكر ابن أبي طي بدقة وأمانة ((لما فتح السلطان حصن بزاعا ومنبج أيقن من بحلب بخروج ما في أيديهم من المعازل والقلاع، فعادوا الى عاداتهم في نصب الحبال للسلطان فكتبوا سناناً صاحب الحشيشية مرة ثانية، ورغبوه بالأموال والمواعيد وحملوه على إنفاذ من يفتك بالسلطان، فأرسل 000 جماعة من أصحابه)) بزي الجند واختلطوا بأصحاب السلطان ، وتمكنوا من إصابة السلطان بجرح بسيط وقتلوا عن آخرهم (أبو شامة ، 2002م، 271-269/2)0

وبعد انتظام الصلاح مع الحلبيين، قرر السلطان أن يثأر من الأسماعيلية فسار اليهم وحاصر حصنهم مصياف (حصن مشهور للأسماعيلية على الساحل الشامي قرب طرابلس) (ياقوت الحموي، 2010م، 144/5) ونصب عليها المجانيق الكبار ((وأوسعهم قتلاً وأسرا، وساق أبقارهم، وخرب ديارهم، وهدم اعمارهم، وهتك أستارهم، حتى شفع فيهم خاله شهاب الدين محمود بن تكش ، وكانوا قد راسلوه في ذلك لانهم جيرانه، فرحل عنهم ، وقد انتقم منهم)) (أبو شامة، 2002م، 278/2؛ ابن واصل ، ب0ت، 48/2)، بينما يذكر ابن الأثير ان انسحاب صلاح الدين من بلاد الأسماعيلية جاءت تحت التهديد بالانتقام، فراسلوا خاله شهاب الدين أن يدخل بينهم ويشفع فيهم ((إن لم تفعل قتلناك وجميع أهل صلاح الدين فشفع فيهم وطلب الصفح عنهم، فأجابته الى ذلك وصالحهم ورحل عنهم)) (2007م، 303/9)0

ويستمر ابن الأثير في موقفه الموالي للزنكيين وبشكل خاص في الموصل على حساب الموضوعية، وعن فتح السلطان سنجار سنة 578هـ/ 1182 م، بعد حصار وقتال، ويذكر انه لم يكن بمقدور السلطان دخول البلد لولا خيانة بعض أمراها من الكرد الزرزارية

وسلموه الناحية التي كانوا موكلين بها ليلا، ويصف حاكمها (شرف الدين أمير أميران هندوا) بالعجز عن هذا الخرق، ويتمنى لوقائل لتمكن من حفظها وأخرج العسكر الصلاحي منها (2007م، 9/346)، بينما يذكر ابن شداد الذي كان في الموصل أيضا ان سنجار أخذت عنوة ومن غير الإشارة الى اية خيانة في داخلها (1964، ص 57؛ ابن العبري، 1986م، ص 199). ويرى غيره أن أخذ المدينة عنوة جاءت من فرصة استغلها السلطان ومن دون الإشارة الى خيانة قد حصلت في الداخل، فبعد ضربها بالمنجنيق انهدم ثلثة من السور فوكل بها من يحفظها، ثم حل شهر رمضان وتوقف السلطان عن قتالها ((جاء الخبر ليلة أن الموكلين بحفظ تلك الثلثة نيام، فارسل اليهم من اوثقهم وحملهم اليه، وكان فيهم جماعة من المقدمين والأعيان. وفي الصباح استسلم شرف الدين وخرج باهله وماله الى الموصل)) (أبو شامة، 2002م، 3/82؛ ابن واصل ب0ت، 2/123، 0)

مقايضة عزالدين مسعود أخاه عمادالدين حلب بسنجار سنة 577هـ/1181 م
عندما حضرت الوفاة أوصى الملك الصالح اسماعيل بحلب لابن عمه (عزالدين مسعود) حاكم الموصل، وبعد وفاته استدعاه أمراء حلب فصار اليها مجدا خوفا من صلاح الدين، فوصل اليها وصعد القلعة ((واستولى على خزائنها وذخائرها وتزوج من أم الملك الصالح في الخامس من شوال وأقام بالقلعة الى سادس عشر شوال سنة 577هـ/1181 م (ابن الأثير، 1963، ص 183؛ 2007م، 9/335؛ ابن شداد، ص 55؛ أبو شامة، 2002م، 3/52-0(53)

ونظرا لأهمية حلب بإعتبارها المركز الشمالي لبلاد الشام بحيث لاتتقارن مع سنجار، لذلك اعتبرت صفقة خاسرة بالنسبة لعزالدين، هنا يحاول ابن الأثير أن يبرر عقدها ويبرء ساحة عزالدين، بأن تلك المبادلة كانت خارجة عن إرادته، علما أن الملك الصالح لم يعهد اليه بحلب الا لقدرته على الحفاظ عليها والوقوف بوجه صلاح الدين (لكثرة عساكره وبلاده وامواله))، وبعد إقامة قصيرة في حلب سار الى الرقة، وجرت اتصالات مع أخيه عمادالدين الذي طالب بحلب على ان يتنازل له عن سنجار، فلم يجيبه عزالدين، فألح عمادالدين وهددهم بتسليم سنجار الى صلاح الدين اذا رفضوا، عندئذ أشار الأمراء على عزالدين بالموافقة، وكان أكثرهم في ذلك الأمير (مجاهد الدين قايماز)، فقد لج في تسليمها الى عمادالدين، ولم يتمكن الأتابك عزالدين من مخالفته، لتمكنه في الدولة وكثرة عساكره وبلاده، فوافقه كارها، فسلم حلب الى أخيه، وتسلم بدلا عنها سنجار وعاد الى الموصل (1963م، ص 183؛ 2007م، 9/334-335)، فمن جهة يتهم ابن الأثير الأمير مجاهدالدين قايماز بأنه كان وراء قرار عزالدين بالتخلي عن حلب مقابل سنجار، ويناقض نفسه في الوقت ذاته، عندما يقول: ان الذي حمل مجاهدالدين على ذلك خوفه من عزالدين ((لانه عظم في نفسه وكثر معه العسكر. وكان الأمراء الحلبيون لا يفتتقون الى مجاهدالدين ولا يسلكون معه من الأدب ما يفعله عسكر الموصل)) (2007م، 9/335)، وفي الحقيقة ان الذي حمل عزالدين على هذه المقايضة، ادراكه بعدم القدرة على حفظ الشام والموصل معا، لحاجته الى ملازمة الشام لأجل صلاح الدين، وألح عليه الأمراء في طلب الزيادات

، ورأوا أنهم أصحاب الفضل عليه لأنهم اختاروه، بالإضافة الى كونه نزقا قليل الصبر وكذلك الأمير مجاهد الدين الذي لم يتمكن من مجاراة أمراء الشام (ابن شداد، 1964م، ص 53-54: أبو شامة، 2002م، 3/54) بينما يذكر العماد الكاتب الأصبهاني ان عز الدين مسعود بعد ان دخل حلب ((جمع ظاهره وباطنه، وأخذ خزائنه واستخرج دفائنه، وأخلى كنائنه، ثم انه عرف انه لا يستقر له بها أمر، فرغب أخاه عماد الدين زكي صاحب سنجار في تعويضها بحلب، فمال الى بذله ورغب)) (أبو شامة، 2002م، 3/55: ابن العبري، 1986م، ص 197-198)، يتبين لنا من هذا النص أن عز الدين مسعود كان صاحب هذه المبادرة وليس عماد الدين أو الأمير مجاهد الدين، على ما يذكره ابن الأثير 0

حقيقة موقف السلطان صلاح الدين من بلاد الشام واقليم الجزيرة

بالنسبة لبلاد الشام يقول العماد : ((كان قصد السلطان إصلاح حال الملك الصالح، وانه القائم مقام أبيه، فصده عنه مماليكه، فأخذت بلاده بلجأهم))، ووضعت دولته بسببهم، فامتنع بحلب الى أن مات بها (أبو شامة، 2002م، 3/55)، واستولى السلطان على البلاد الجزرية صلحا أو عنوة، ولم يكن راغبا في سفك الدماء أو تخريب البلاد ونهبها، لان هدفه كان وحدة الصف وتوفير الجهود لخدمة الجهاد، فكان يرى في ابناء هذه البلاد وحكامها انهم سوف يصبحون رفاق السلاح ويقفون معا ضد الغازي الصليبي المغتصب، ويمكن ان نسمي هذه السياسة في الوقت الحاضر بالفيدرالية، وهي الابقاء على هذه البلاد في أيدي حكامها السابقين من البيوتات القديمة مثل الزنكيين والأرناؤة، على أن يخطبوا له في بلادهم ويضربوا السكة بأسمه ويحضروا بعساكرهم للجهاد ويلتزموا بسياسة السلطان الخارجية، ويكونوا مستقلين في شؤونهم الداخلية (ابن شداد، 1964م، ص 54-70: ابن الأثير، 2007م، 9/353-370؛ أبو شامة، 2002م، 3/69-163: ابن واصل، 138-117/2)، وقد حدد القاضي الفاضل في رسالة عن السلطان الى دار الخلافة يحدد فيها شروط الصلح مع المواصله وهدف السلطان من فتح هذه البلاد وهي الحضور عند السلطان بعساكرهم للجهاد في سبيل الله والكف عن المظالم وطاعة الخليفة (أبو شامة، 2002م، 3/117)، وبعد عودة السلطان عن حصار الموصل للمرة الثالثة سنة 581هـ/1184م الى حران بسبب المرض التي أملت وأشرف منها على الموت، والصلح مع المواصله، فاقام في حران مريضا، يصف ابن الأثير الوضع وفي غاية التحامل على جهود صلاح الدين الوحودية ((وأمنت الدنيا، وسكنت الدهماء، وانحسرت مادة الفتن)) (2007م، 9/370)، متجاهلا الهدف الأسمى للسلطان، وكأنه السبب للفوضى والفتن والحروب، وليس الحكام المحليين المنشغلين ببعضهم البعض، والراغبين في الاحتفاظ بالحكم والأمتيازات الأسرية بأي شكل ومهما كانت النتيجة 0

وعندما اشتد المرض بالسلطان في حران ويئس منه، كان معه من أهله اخوه الملك العادل وابنه الملك العزيز عثمان، فحلف الناس لاولاده وجعل لكل واحد منهم شيئا معلوما من البلاد، والملك العادل وصيا على الجميع، ثم عوفي وعاد الى دمشق في محرم سنة اثنتين وثمانين وخمس مائة، واثناء مرضه بحران كان معه ابن عمه (ناصر الدين محمد بن شيركوه)

وله من الاقطاع حمص والرحبة ، فسار الى حمص مجتازا بحلب اجتمع فيها بجماعة من الدمشقيين و اتفق معهم على تسليم البلد اليه إذا مات صلاح الدين((وأقام بحمص ينتظر موته ليسير الى دمشق فيملكها، فعوفي وبلغه الخبر 000 فلم يمضي غير قليل حتى مات ابن شيركوه ليلة عيد الأضحى، فانه شرب الخمر وأكثر منه، فأصبح ميتا، فذكروا والعهد عليهم ، أن صلاح الدين وضع انسانا يقال له: الناصر بن العميد، وهو من دمشق فحضر عنده ،وناداه وسقاه سمًا، فلما أصبحوا من الغد لم يروا الناصح، فسألوا عنه، فقيل: انه سار من ليلته الى صلاح الدين، فكان هذا مما قوى الظن)) (2007م، 9/370) هنا يتهم ابن الأثير السلطان صراحة بقتل ابن عمه مع تحفظ لاتغني عن الاتهام شيئا في الوقت نفسه، بينما لايرد مثل ذلك الاتهام عند غيره من المؤرخين (ابن شداد ، 1964م، ص 71، ابو شامة ، 2002م، 3/153)، بينما يذكر ابن واصل صراحة انه توفي بسبب الافراط في الشراب (ب0ت، 2/174)، هذا وقد تطرق غيرهم الى موته ومن دون الإشارة الى السبب (ابن العبري، 1986م، ص 204) 0

وبالعودة الى ابن الأثير في مؤلفيه (الباهر) و(الكامل)، فانه لايتطرق فيهما الى الموقف السلبي لأتابكة الموصل من صلاح الدين وجهوده في بناء الجبهة الاسلامية الموحدة، من الاقدام على مراسلة الأعاجم والدخول في طاعة البهلوان (شمس الدين أبو جعفر بهلوان جهان بن ايلدكز 0 زامباور، 1951م، 349) حاكم اتابكية ايلدكز في أذربيجان ، وإقامة الخطبة له في بلادهم ونقش اسمه على السكة والتقوي به، بالاضافة الى مراسلة الفرنج وتحريضهم على مهاجمة بلاد المسلمين لاشغال صلاح الدين وحمله على العودة عنهم (أبو شامة، 2002م ، 3/147)، أما عن موقف السلطان من الموصل بعد عقد الصلح معهم والدخول في طاعته، فقد ((أهدى السلطان لهم هدايا عظيمة لصاحب الموصل ووالدته ولصاحبته ولابنة نور الدين، وقوم ما سيره اليهم بما يربى على عشرة آلاف دينار سوى الخيل والطبيب، والشئ البديع والغريب)) (أبو شامة ، 2002م، 3/156)، بينما لا يذكر ابن الأثير شيئا منها سوى ندم السلطان على رد الشوافع من النساء الأتابكيات وغيرهم اثناء حصاره للموصل للمرة الثالثة سنة 581هـ / 1184م (2007م، 9/366) 0

المبحث الثالث

الأيوبيون والصليبيون في بلاد الشام في روايات ابن الأثير 581-541هـ/ 1184-1146 م أراد الصليبيون استغلال استشهاد زكي ووجدوها فرصة في مهاجمة البلاد وتحقيق مكاسب على حساب المسلمين ،بعد أن أصبحت من غير حامي لعد إفاقتهم من هول الصدمة بعد، فاغار بوهمند حاكم انطاكية في اليوم الأول من سماع الخبر والسابع من استقرار نور الدين في حلب بعساكرها ، ارسل قسما منها الى جهة حماة، وقاد القسم الآخر على اعمال حلب ، فعاثوا في تلك الجهات والناس آمنون ووقعوا بها قتلا وسبيا ونهباً وتمادى في عدوانه حتى وصل الى أطرافها ونهبها، ووصل الخبر الى حلب ((فخرج أسد الدين شيركوه فيمن كان بحلب من العساكر ، وجد في السير، ففاته الفرنج، وادرك جماعة من الرجال يسوقون الأسرى فقتلهم، واستنقذ كثيرا مما كانت الفرنج أخذته، واستاق جميع ما

كان للفرنج فيه، وعاد الى حلب مظفراً)) (أبو شامة، 2002م، 1/194؛ ابن العبري، 1986، ص 161)، ولم يذكر أبين الأثير هذه الحادثة المهمة في مؤلفيه 0

وفي سنة 543هـ/ 1148 م وصل امبراطور المانيا (كونراد الثالث) بجموعه الهائلة وهي ما تعرف بالحملة الصليبية الثانية الى بلاد الشام، وانضم اليه صليبيو الساحل وهاجموا دمشق. وقد ابدى (معين الدين أنر) القائم بأمر دولت (مجير الدين) في دمشق والمقاتلون وأهل البلد مقاومة بأسلة، احبطوا هجماتهم وردوهم خائبين، ومن المعروفين الذي استشهد في الدفاع عن دمشق وعلى بابها (شاهنشاه بن نجم الدين أيوب) وخلف ولدين هما الملك المظفر تقي الدين (عمر) والملك المنصور عز الدين (فروخ شاه) والد الملك الأمجد مجد الدين (بهرام شاه) حاكم بعلبك (ابن واصل، ب0ت، 114-113/1)، ولم يذكره أبين الأثير في مؤلفيه، بينما يذكر من المعروفين الذين استشهدوا (الفقيه حجة الدين يوسف بن ذي باس الفندلاوي المغربي) (1963م، ص ص 88-89؛ 2007م، 9/47) 0

وعن وقعة يغرا من اعمال حلب، في السنة نفسها التي خرج فيها نور الدين عندما علم بنية الصليبيين في مهاجمة أعمال حلب، ووقع بهم قتلا واسرا، غير أن حاكم انطاكية جمع الفرنج وباعت نور الدين من حيث لا يتوقع، وأوقع به وبعسكره هزيمة نكراء، فعاد الى حلب، نجد مأخذين على ابن الأثير بعد ان يمر عليها مرور سريعاً، الأولى يجعل من هزيمة نور الدين نصراً للمسلمين وهزيمة للصليبيين وقتل اعداد كبيرة منهم واسر جماعة منهم وفيهم بعض المقدمين، والمأخذ الثاني لا يذكر المحاورة التي دارت بين نور الدين (1963، ص 90؛ 2007م، 9/51-52) أثناء الهزيمة واسد الدين شيركوه واقف غير مكترث بالأمر بسبب تقديم نور الدين (مجد الدين أبوبكر بن الداية) أخوه بالرضاعة على شيركوه ((أن أسد الدين لما كان في نفسه على نور الدين من تقديم ابن الداية عليه لم ينصح يومئذ، وهي وقعة يغرا، ومرو به نور الدين فقال له: ما هذا الوقوف والغفلة في مثل هذا الوقت والمسلمون قد انكسروا؟! فقال : يا خُونْد (مصطلح فارسي بمعنى أمير- مخدوم 0 محمد التونسي، 1969م، ص 248)، أيش ننفع نحن؟ إنما ينفع مجد الدين أبوبكر، فهو صاحب الأمر 0 فاستدرك نور الدين ذلك، وطيب قلب اسد الدين بعد ذلك، وألزم مجد الدين أن يعرف لأسد الدين حقه، وأصلح بينهما)) (أبو شامة، 2002م، 1/210) 0

ويستمر ابن الأثير في تجاهل دور الأسرة الأيوبية في الدولة الزنكية عن قصد وبنائاً عن ذكرها إلا مضطراً حتى في الحروب مع الصليبيين في مؤلفيه، غير ان النقاط توضع على الحروف من قبل غيره وتذكر الحقائق والوقائع ودورهم في تلك الحروب والأحداث، فعن وقعة إنب (حصن من أعمال عزاز من نواحي حلب 0 (ياقوت الحموي، 2010م، 1/258) وتعرف أيضاً بـ (الخطيم) التي وقعت بين المسلمين بقيادة الملك العادل نور الدين والصليبيين سنة 544هـ/ 1149 م ولا يشير اليه المهم، كان الصليبيون قد اجتمعوا على أمير انطاكية (هوريموند بواتييه زوج كونستانس 0 ستيفن رنسيان، 1993م، 5/842) وكان من ابطالهم المشهورين ((إذ لم يكن أقوى منه ما بين الفرنج)) 0 (ابن العبري، 1986م، ص 164)، بعد أن غزا نور الدين أعمال انطاكية وحارم وأوقع بتلك الجهات قتلاً وأسراً، ثم سار

الفرنج بقيادته ليجبروا نورالدين على مغادرة إنب ، ودار قتال ضار دارت فيها الدوائر على الأفرنج ووقعوا قتلى واسرى ولم ينجى منهم إلا من أسعفه الحظ وحمله فرسه هاربا، وكان من بين القتلى أمير أنطاكية نفسه، فخلفه ابنه (بوهمند) وهو طفل وتولى الوصاية عليه وإدارة البلد أحد الأمراء وتزوج أمه (1963، ص ص 98-101؛ 2007م، 9/59، 65)، كان عدد الفرنج الذي شاركوا في معركة إنب نحو أربع مائة فارس وألف راجل، ومع نورالدين ستة آلاف فارس مقاتلة سوى من انضم اليهم من الأتباع والأطراف، ونزل نورالدين على باب أنطاكية طالبين منهم الاستسلام ، غير أنهم ماطلوا وطلبوا مهلة ، فاذا لم ينجدوا سلموا البلد، فترك عليها قسما من العسكر لمحاصرتها ومنع من يصل اليها ، وسار بالمتبقي من عسكره الى ناحية أفامية (مدينة حصينة في ساحل الشام، ومن كور حمص 0 ياقوت الحموي، 2010م، 1/227) التي امتنعت فترك عسكرا وافرا مع الأمير صلاح الدين يوسف لمنازلتها ومضايقتها، فطلبوا الأمان وأمنوا على أنفسهم وسلموا البلد ، بينما سار نورالدين الى أنطاكية بعد ان علم بتحشد فرنج الساحل لانجادهما ، فهادنهم ووادعهم حسب اتفاق بين الطرفين ، وعن المعركة التي قتل فيها ريموند يقول ابن أبي طي: ان الذي حمل على حامل الصليب في موقعة إنب كان اسد الدين شيركوه فقتله وقتل ((البرنس صاحب أنطاكية وجماعة من وجوه عسكره، 000 وعاد المسلمون بالغنائم والأسارى، وكان لأسد الدين في هذه الحروب اليد البيضاء، ومدحه بها بعض الشعراء الحلبيين 000 وحصل لأسد الدين من هذه الكسرة سلاح كثير، وعدة اسارى وخيول كثيرة ، فأنفذ لأخيه نجم الدين منها شيئا)) (ابو شامة، 2002م، 0/1/215-216)

وبعيدا عن الأسرة الأيوبية نجد عدم تطابق روايتي ابن الأثير في مؤلفيه (1963م، ص ص 104-101؛ 2007م، 9/69-70) عن وقوع جوسلين في أسر نورالدين 0 ويظهر لنا من تتبع روايات ابن الأثير للأحداث ايضا انه يتجاوز تلك التي لا يريد الحديث عنها ، وخاصة التي لبني أيوب فيها دور بارز، كما حصل سنة 546هـ/ 1151 م عندما أغار الصليبيون على البقاع والناس آمنون غافلون فوقعوا بهم قتلا وأسرا ونهبها حتى امتلأت بها ايديهم، وعنما علم الأمير (نجم الدين أيوب) وهوبعلبك خبر الغارة ، وعنده جماعة من عسكر دمشق وأصحابه ((فقدم عليهم ولده شمس الدولة فخرج وأوقع بالفرنج ، واتفق انه كان قد أصاب الفرنج ثلج عظيم هلك به أكثرهم . وجاء شمس الدولة وهم متورطون، فقتل فيهم مقتلة عظيمة. وخلص من كان مع الفرنج من الأسارى 000 وفي هذه السنة فارق صلاح الدين والده، وصار الى خدمة عمه أسد الدين بحلب، فقدمه بين يدي نورالدين، فقبله وأقطعته إقطاعا حسنا)) ، واستخضه نورالدين ((فكان لا يفاقه في سفر ولا حضر، وكان يفوق الناس جميعا في لعب الكرة)) وكان نورالدين يحب تلك اللعبة ايضا (ابو شامة، 2002م، 0/1/264-265).

ومن الأحداث الأخرى التي تجاوزها ابن الأثير عن الصراع الإسلامي- الصليبي في عهد نورالدين محمود ، وصول أسد الدين شيركوه على رأس عسكر الى بعلبك سنة 552هـ/ 1157 م والاجتماع بنورالدين والاتفاق معه على مهاجمة المعاقل الصليبية، على أن يكون

الأبتداء بالنزول على بانياس ،وعاد نور الدين الى دمشق ليقضي أياما في توفير مستلزمات الحرب وحشد المقاتلين ،وفي سابع ربيع الآخر بعد نزول نور الدين على بانياس ،ورد البشرى من معسكر أسدالدين بناحية هونين (بلد في جبال عاملة مطل على نواحي مصر)ياقوت الحموي، 2010م، 5/420) انهم أوقعوا بسرية تضم أعيان مقدمهم وأفضل مقاتليهم تزيد على مائة سوى أتباعهم كانت تنوى مباغتتهم، فأطبقوا عليهم قتلا واسرا ولم يسلم منهم إلا القليل ،وأرسلت رؤوسهم وعُددهم وخيولهم وأسلحتهم الى دمشق وطيف بها0

وفي السنة نفسها أغار الصليبيون على بلد حمص وحماة وعاثوا فيها ،فخرج نورالدين في عسكر كثيف ومعه الأمير أسد الدين شيركوه، فأوقع بهم وهزمهم على ارض بانياس، ثم نزل على بانياس وحاصرها حتى افتتحها، وأخذ جميع ما كان للفرنج فيها ((وأنفذ الغنيمة والأسارى مع أسد الدين الى دمشق، وأنفذ معه مقدار ألف رأس ((، وعلم الصليبيون بها، فأرسلوا عسكرا لاعتراضه، ((واتصل هذا بأسد الدين وقد دهمته الفرنج، فلبس لامته، وتقدم في جماعة من مماليكه بين يدي العسكر، وأمر الرجال ببقاء الفرنج)) فلم يثبتوا أمامهم، وتبعهم مقدار فرسخين يقتل ويأسر ووقع بأيديهم غنائم كثرة ، ثم واصل سيره مظفرا الى مبيتاه (ابوشامة ، 2002م، 1/311-312، 0/314) وتجاوز ابن الأثير أيضا في مؤلفيه عن دور الأيوبيين في حرب الصليبيين كما حدث سنة 553هـ/1158 م عندما سبق اسدالدين شيركوه ومعه اخوه الامير (نجم الدين أيوب)الملك العادل نور الدين في الخروج وأغار بمن معه من الفرسان على أعمال صيدا، فأوقعوا بتلك الجهات وغنموها، وعندما خرج اليهم خيالة الفرنج لاستنقاذها كمن لهم وأوقع بهم قتلا وأسرا ولم ينجى إلا القليل منهم، وعادوا بالأسرى ورؤوس القتلى سالمين (ابو شامة، 2002م، 1/335، 341/0)

يعود ابن الأثير مرة أخرى الى الموضوعية في رواياته عن دور الأيوبيين في الحروب الصليبية في بلاد الشام بعد أن ابتعد عنها كثيرا ،ويذكر خروج صلاح الدين يوسف بن أيوب

سنة 566هـ/1170م من مصر الى بلاد الفرنج وأغار على عسقلان والرملة ووصل الى أطراف غزة ونهبها، وعندما خرج اليه ملك الفرنج لردعه، قاتلهم السلطان وهزمهم ،حتى كاد الملك أن يقع في الأسر، ثم هاجم ايلة (مدينة على ساحل بحر القلزم- الأحمر- مما يلي الشام، ويقال انها آخر الحجاز وأول الشام)ياقوت الحموي، 2010م، 1/292) برا ويحرا وفتحها بعملية نوعية ، عندما عمل مراكب مفصلة وحملها قطعاً على ظهور الجمال في البر وعند أيلة اعيد تركيبها والقي في البحر وشحنها بالرجال ، وفتحها واستباحها وعاد الى مصر(، 2007م، 9/240) (ابوشامة ، 2002م، 2/118) (ابن واصل، ب0ت، 199-198/1) 0

وبسبب الخشية من الإطالة ومحدودية حجم البحث سوف نختم هذا الفصل بآخر غزوة للسلطان صلاح الدين من مصر على الصليبيين في بلاد الشام سنة 567هـ/1171 م قبل وفاة الملك العادل نورالدين محمود ، بعد الغاء الخلافة الفاطمية والاستعانة بأموالها في تجهيز عسكره وأخذ يستعد لغزو الممتلكات الصليبية في بلاد الشام ، فخرج يريد

الكرك (وهي قلعة حصينة جدا في طرف الشام من نواحي البلقاء وفي جبالها بين أيلة وبحر القلزم وبيت المقدس ،وعلى سن جبل عالٍ تحيط بها الأودية إلا من جهة الربض 0 ياقوت الحموي، 2010م، 4/453) ، لكونها أول بلاد الفرنج من جهة مصر وبالتالي أقربها إليه، وتتحكم في الطريق ما بين مصر وبلاد الشام، وتقطع الطريق على السابلة (ابن شداد، 1964م، ص 45)، ونازل حصن الشوبك (قلعة حصينة في أطراف الشام بين عمان وأيلة والقلزم قرب الكرك 0 ياقوت الحموي، 2010م/3/370) وبينها وبين الكرك مسير يوم، وضرب عليها الحصار وضيق على من بها من الفرنج، فطلبوا من السلطان الأمان ، واستمهلوه عشرة أيام فأجابهم، وعندما سمع نورالدين بها تحرك هو الآخر بعساكر دمشق الى بلاد الفرنج من جهة أخرى، وحسب رواية ابن الأثير ومن نقل عنه قيل لصالح الدين :قد دخلت بلاد الفرنج من جهة ونورالدين من جهة ، ومتى ملكها وزال الفرنج من الوسط لم يبق لك مقام مع نورالدين في مصر، وإذا جاءك وانت ههنا فلا بد من الأجتماع به، عندئذ يكون هو المتحكم فيك لا تستطيع معارضته، إن شاء أبقاك وإن شاء عزلك، فالمصلحة العودة الى مصر، فرحل عن الشوبك عائدا الى مصر، ولم يأخذه من الصليبيين، وكتب الى نورالدين يعتذر باختلال أحوال البلاد عن أخبار وصلته ، أن أنصار الفاطميين عازمون على الوثوب مستغلين بعده ، وقد حمله الخوف على البلاد من العودة اليها، فلم يقبلها منه نورالدين ((وتغير عليه وعزم على قصد مصر واخراجه عنها)) والتي يسميها ابتداء الوحشة بين نورالدين وصلاح الدين (2007م، 9/246) (ابن واصل ، ب0ت، 222-221/1)، بينما لا يعلل غيره من المؤرخين أن عودة صلاح الدين كان بسبب الخوف من الأجتماع بنورالدين ، وأنه هاجم بلادهم وجرت بينهم وقعات لم يظفر منها بشيء فعاد (ابن شداد ، 1964م، 45)، ويؤكد العماد الأصفهاني على اتفاق بين نورالدين وصلاح الدين للأجتماع على الكرك والشوبك ، غير أن صلاح الدين تراجع وعاد الى مصر من غير موافقة ابن الأثير في الرأي وتبني ما يمكن أن نسميه اليوم بنظرية المؤامرة ، ويعلل بأسلوبه المعروف بالسجع ((فاتفق للاجتماع عائق، ولم يقر للاتفاق قدر موافق، فلقي في تلك السفرة شدة، وعَدِم خيل وضهرا وعدة، وعاد الى القاهرة)) (أبو شامة ، 2002م، 2/148)

الخاتمة

بعد الانتهاء من انجاز هذا البحث المتواضع فقد توصلنا الى عدد من الاستنتاجات

:

- ميل ابن الأثير الواضح في مؤلفيه (التاريخ الباهر) و(الكامل في التاريخ) للأسرة الأتابكية الزنكية عامة وحكام الموصل منهم بشكل خاص، حيث أهدى كتابه الأول الى احد حكامها في الموصل وهو الملك القاهر، لكون والده واخويه مع وجود إشارة الى ابن الأثير نفسه بانهم خدموا حكام الموصل من هذه الأسرة وكانوا أولياء نعمتهم، ولذلك فقد غلبت الذاتية على الموضوعية عنده فيما يخصهم من الروايات، ويعترف ابن الأثير صراحة أن أحد مصادر الرئيسية عنهم والده الذي كان راوية حسناتهم، وبما انه دون رواياته بعد ان اتضحت الأمور

وعرفت النتائج، فانه حكم عليها على ضوء تلك النتائج والميل اليهم وليس الى ما تقود اليه فرضية البحث⁰

- استمر ابن الأثير في موقفه الوالي للزنكيين والمتحامل على الأيوبيين حتى بعد وفاة الملك العادل نورالدين محمود سنة 569هـ/ 1173 م وخلافة ابنه القاصر الملك الصالح اسماعيل وقيام المنافسة واندلاع الصراع بين الأمراء النوريين في حلب ودمشق حول الوصاية عليه ر، وماترتب عليها من ضعف الدولة الزنكية في بلاد الشام وفقدان مساحات واسعة من ممتلكاتها في اقليم الجزيرة وبلاد الشرق، والأكثر من ذلك طمع الصليبيين في البلاد وتهديد الوجود السياسي الاسلامي في أكبر معقله حلب ودمشق، حتى انهم قرروا قطيعة على دمشق نفسها، حتى بات أن جهود نورالدين التي قطعت شوطا بعيدا في تأسيس الجبهة الإسلامية سوف تذهب سدى، ولم يؤثر كل ذلك على موقف ابن الأثير المعادي لصالح الدين الذي لم يخلع طاعة نورالدين ولا طاعة ابنه القاصر من بعده، وأعلن ان للملك الصالح الخطبة والسكة والأخلاص له والدفاع عن دولته كما كان في عهد والده⁰ - لا يقتصر موقف ابن الأثير في مرويته على الاحجام عن قصد في الاشارة الى دور الأسرة الأيوبية، وإن فرضت عليه الأحداث والوقائع ذكرها، فانه يكتفي بالحديث عنها اختصارا، والأكثر من ذلك انه لم يدون بعض تلك الأحداث التي كانت لأسد الدين وأخيه نجم الدين ابني ايوب اليد العليا فيها⁰

- ان ما يذكره ابن الأثير في مؤلفيه عن العلاقة بين نورالدين وصالح الدين بعد تولي الأخير الوزارة الفاطمية في مصر والنيابة عن نورالدين هناك، والتي يسميها بالوحشة فقد غلبت عليها ما يمكن ان نسميها اليوم بنظرية المؤامرة، التي كان بنو أيوب ينسجون خيوطها منذ زمن في انتظار الفرصة المناسبة للأنفصال والاستقلال عن نورالدين، وجاءت تلك الفرصة بعد الحملة النورية الثالثة على مصر سنة 564هـ/ 1168 م، بينما أثبتت الوقائع ومعطيات المصادر وحتى ابن الأثير نفسه في بعض رواياته مناقضا نفسه من حيث لا يدري، أن الأسرة الأيوبية ظلت على إخلاصها المنقطع النضير للدولة الزنكية في بلاد الشام والحرص على مصلحة الفرع الزنكي في الموصل وغيرها بما يخدم وحدة المسلمين وبناء الجبهة الإسلامية التي تمكنهم من مقارعة الصليبيين والدفاع عن المقدسات، والأكثر من كل ذلك يعود لهم الفضل في تأسيس الدولة الزنكية في بلاد الشام ومحاربة أعداءها وتوسيع حدودها بعد مقتل عمادالدين زنكي سنة 541هـ/ 1146 م⁰

- ان استقلال صلاح الدين عن الزنكيين والغاء خطبتهم جاءت بعد إحدى عشرة سنة من وفاة نورالدين، وفقدان الزنكيين شرعية قيادة الأمة الإسلامية بعد أن انقسموا على أنفسهم وتحكم فيهم الأمراء كل حسب مصالحه وإمتهاداته، واستعانوا بالقوى الأجنبية مثل اتابكية ايلدكز والصليبيين ضد صلاح الدين الذي كان حتى ذلك الوقت يعلن التبعية لهم، علما انه قد اصبح القائد الضرورة للمسلمين، والقادر على حمل راية الجهاد والدفاع عن البلاد والعباد والمقدسات بوجه الغزو الصليبي الأستيطاني، وهذا ما أكدته الأيام والتواريخ⁰

- وأخيرا وحسب تصوري المتواضع، أن صلاح الدين حتى قبل أن يعلن الاستقلال عن الزنكيين سنة 570هـ/1174 م ، فإن كل ما كان يتمناه من الزنكيين ان تكون مصر إقطاعا له ولأسرته حسب نظام الأقطاع العسكري الذي كان سائدا في تلك الفترة0

المصادر والمراجع

- أبن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد (ت 630هـ/1232م)
 التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، تحقيق، عبدالقادر طليمات، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1963م
 الكامل في التاريخ، تحقيق، الشيخ خليل مأمون الشيحة، ط2، دار المعرفة، بيروت، 2007م
 ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت 697هـ/1297م)
 مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق، جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهرة.
 زامباور
 معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمة، سيدة اسماعيل كاشف وآخرون، مطبعة
 فؤاد الأول، 1951م، القاهرة
 ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبدالله (ت 626هـ/1229)
 معجم البلدان، ط8، دار صادر، بيروت، 2010م
 ابن العربي، أبو الفرج جمال الدين بن أهرون غريغوري الملقب (ت 685هـ/1286م)
 تاريخ الزمان، ترجمة، الأب اسحاق أرملة، دار المشرق، 1991م
 تاريخ مختصر الدول، تحقيق، انطوان صالحاني اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م
 رنسيمن، ستيفن
 تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة، السيد الباز العريفي، ط2، د0م، 1993م
 أبو شامة، شهاب الدين أبي محمد عبدالرحمن بن اسماعيل (ت 665هـ/1266م)
 الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، وضع حواشيه وعلق عليه ابراهيم بيضون، ط1، دار الكتب
 العلمية، بيروت، 2002م
 ابن شداد، بهاء الدين يوسف بن رافع (ت 632هـ/1234م)
 النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، تحقيق، جمال الدين الشيال، ط1، الدار المصرية للتأليف
 والترجمة، القاهرة، 1964م
 التونجي، محمد
 المعجم الذهبي فارسي-عربي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1969م
 10- ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت 681هـ/1282م)
 وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق، إحسان عباس، دار صادر بيروت، 2005م

قلاع جزيرة ابن عمروماردين في كتاب (الكامل في التاريخ)
لإبن الأثيرالجزري دراسة تاريخية تحليلية

د: قادر محمد حسن

استاذ/قسم التاريخ/كلية الآداب/جامعة صلاح الدين-اربيل

qader.hassan@su.edu.krd

<https://orcid.org/0009-0005-6993-5351>

المقدمة

تمثل القلاع والحصون ركيزة أساسية في فهم البنية الدفاعية والسياسية والعسكرية للمدن والمناطق في العصور الإسلامية الوسيطة، لاسيما في المناطق التي شكّلت نقاط تماس بين القوى المتصارعة. وتُعدّ منطقتا جزيرة ابن عمروماردين من أبرز هذه المناطق، نظراً لموقعهما الاستراتيجي على تخوم ديار بكر والجزيرة الفراتية، حيث لعبتا أدواراً محورية في الصراعات العسكرية والتحوّلات السياسية خلال القرن السادس والسابع الهجريين.

يُعدّ كتاب (الكامل في التاريخ) للمؤرخ الشهير إبن الأثيرالجزري ت. 630هـ/ 1232م من المصادر التاريخية الأساسية التي وثقت بدقة أحداث تلك الحقبة، مستعرضاً التطورات العسكرية والسياسية التي شهدتها قلاع هذه المناطق، وما جرى فيها من حصارات ومعارك وتغير في الولاءات السياسية. ومما يضيف على هذا المصدر أهمية مضاعفة أن ابن الأثير نفسه من أبناء منطقة الجزيرة، ما يمنحه قرباً مكانياً وزمانياً من الأحداث التي يسردها، ويكسب رواياته طابعاً تفصيلياً وشاهدًا عياناً في كثير من الأحيان، إذ تُعدّ المغطيات التاريخية التي سجلها المؤرخ ابن الأثير حول قلاع جزيرة ابن عمروماردين ذات أهمية كبيرة، نظراً لكونه من أبناء تلك المنطقة، مما أتاح له فهماً عميقاً لطبيعتها الجغرافية والسياسية والاجتماعية. وقد أكسبه قرب الزماني والمكاني من الأحداث مصداقية وموضوعية في توثيقه، إذ لم يكن مجرد ناقل روايات بل شاهداً على كثير من الوقائع. وتبرز أهمية هذه المغطيات في أنها لا تقدم فقط وصفاً دقيقاً للمعالم الدفاعية والعسكرية للقلاع، بل تكشف أيضاً عن دورها الاستراتيجي في حماية المنطقة ومكانتها في الصراعات الإقليمية. كما تعكس كتاباته التفاعل بين السكان المحليين والسلطات المختلفة، ما يجعل من تدويناته مصدراً أساسياً لفهم تاريخ شمال الجزيرة الفراتية في العصور الوسطى.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل حضور قلاع جزيرة ابن عمروماردين في متن (الكامل في التاريخ)، من خلال تتبع الإشارات المتعلقة بها، والكشف عن أدوارها الدفاعية والعسكرية، وبيان طبيعة القوى المتصارعة عليها، وأثرها في مجريات الصراع الإقليمي آنذاك. كما تسعى الدراسة إلى استجلاء المنهج الذي اتبعه ابن الأثير في تعاطيه مع هذه

القلاع، ومدى التوازن أو الانحياز في سرده للأحداث المرتبطة بها، مستندة في ذلك إلى منهج تحليلي نقدي للنصوص التاريخية.

تُعد القلاع والحصون من أبرز المعالم العمرانية التي شكّلت محاور استراتيجية في التاريخ الإسلامي، نظراً لما اضطلعت به من أدوار عسكرية وسياسية واجتماعية في مختلف العصور. وقد شكّلت مناطق الجزيرة الفراتية، ومنها جزيرة ابن عمر وماردين، محاور جغرافية شديدة الأهمية في السياقين السياسي والعسكري خلال القرون الوسطى، لا سيّما في فترة الحروب الصليبية والنزاعات الداخلية بين القوى الإسلامية. وقد احتلت هاتان المنطقتان مكانة خاصة في كتابات المؤرخين المسلمين، ومن أبرزهم علي بن محمد بن الأثير الجزري (ت. 630هـ/1232م)، الذي تناول في مؤلفه الموسوعي (الكامل في التاريخ) وقائع متعددة تتصل بهاتين المنطقتين، وبقلاعها تحديداً، مما يجعل هذا النص مادة غنية للدراسة والتحليل.

تنبع أهمية هذه الدراسة من كونها تسلّط الضوء على بُعد جغرافي وتاريخي لم ينل ما يستحقه من البحث الأكاديمي المعمق، إذ أن القلاع التي وردت في جزيرة ابن عمر وماردين في كتاب (الكامل في التاريخ) ليست مجرد منشآت دفاعية، بل كانت أيضاً رموزاً للنفوذ والتحكم السياسي، ونقاط التقاء حضارات وثقافات، ومراكز لصراع القوى المحلية والإقليمية. وبالتالي، فإن تحليل ما أورده ابن الأثير بشأن هذه القلاع يُسهم في إعادة بناء فهم دقيق لطبيعة التحولات السياسية والعسكرية في تلك المنطقة، انطلاقاً من مصدر تاريخي معاصر لها. فضلاً عن ذلك أن اختيار دور قلاع جزيرة ابن عمر وماردين موضوعاً للدراسة يأتي من الأهمية التاريخية والاستراتيجية التي كانت تحظى بها هذه القلاع في فترات مفصلية من التاريخ. فقد شكّلت هذه القلاع نقاطاً حيوية في الدفاع عن المدن والسيطرة على الطرق التجارية والعسكرية، خاصةً في المناطق الحدودية والمرتفعة مثل ماردين وجزيرة ابن عمر الواقعتين على تخوم الإمبراطوريات والحضارات. تاريخياً، لم تكن القلاع مجرد مبانٍ عسكرية، بل كانت مراكز إدارية وثقافية، وملاجئ للسكان في أوقات الأزمات، ومنطلقاً للسلطة السياسية والعسكرية. لذلك، فإن دراسة هذه القلاع تتيح فهماً أعمق للبنية الجيوسياسية والاجتماعية للمنطقة، وتبرز كيف لعبت الحصون دوراً محورياً في صوغ تاريخ وحضارة المشرق الإسلامي.

وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل مضمون النصوص الواردة في (الكامل في التاريخ) والمتعلقة بقلاع جزيرة ابن عمر وماردين، من حيث السياق التاريخي، والدلالات السياسية والعسكرية ورصد وتوثيق الوظائف المتعددة التي أدتها هذه القلاع، ليس فقط كتحصينات، بل كمراكز سلطة وصراع وهيمنة. وإبراز موقع ابن الأثير كمؤرخٍ معاصر للعديد من الأحداث التي يرويها، وبيان مدى موضوعيته ومنهجه في عرض الأخبار المتعلقة بالمنطقة. فضلاً عن المساهمة في إثراء الدراسات التاريخية الخاصة بتاريخ الجزيرة الفراتية من خلال تقديم قراءة نقدية جديدة لنص تاريخي كلاسيكي.

اعتمد المنهج المتبع في هذه الدراسة في تصنيف القلاع قيد البحث على الطريقة التي اعتمدها المؤرخ ابن الأثير في تناول تلك القلاع؛ إذ اقتصرنا على دراسة القلاع التي أدرجها ابن الأثير ضمن نطاق منطقتي جزيرة ابن عمرو ومادين، دون الخوض في الخلافات أو التباينات بين المؤرخين حول تبعية بعض القلاع الواقعة في المنطقة المدروسة. وبذلك، فإن الدراسة عالجت فقط القلاع التي صنفها ابن الأثير ضمن الإطارين الجغرافي والسياسي لهاتين المنطقتين.

أما من حيث الإطار المنهجي، فتستند هذه الدراسة إلى المنهج التحليلي التاريخي، القائم على قراءة النصوص ضمن سياقاتها الزمنية والجغرافية والسياسية، مع الاعتماد على المقارنة بين ما أورده ابن الأثير وبين ما ورد في مصادر معاصرة أو لاحقة له، سواء من المؤرخين المسلمين أو المستشرقين. كما توظف الدراسة أدوات التحليل النصي والنقد المصدراني للكشف عن بنية السرد التاريخي لدى ابن الأثير، ومدى تأثره بالواقع السياسي والديني في عصره. ولا يغيب عن الدراسة أيضاً البُعد الجغرافي، حيث تستفيد من الخرائط والمصادر الطبوغرافية لتحديد مواقع القلاع بدقة ومتابعة التغيرات التي طرأت عليها. إن إعادة قراءة أخبار هذه القلاع في ضوء معطيات (الكامل في التاريخ) لا تقدم فقط فهماً أعمق لبنية السلطة والدفاع في العصور الوسطى الإسلامية، بل تفتح أيضاً آفاقاً جديدة لفهم دور المؤرخ في صياغة الذاكرة التاريخية لتلك المرحلة.

المبحث الأول / التعريف بقلاع جزيرة ابن عمرو وأهميتها التاريخية :

عرفت جزيرة ابن عمر في عصر ابن الأثير -بداية القرن السابع الهجري- بأنها بلدة تقع في شمال الموصل، يقال إن أول من عمرها هو الحسن بن عمر بن خطاب التغلبي، أواسط القرن الثالث الهجري، وكانت في اتلبدية شبه جزيرة حيث تحاط فيها مياه نهر دجلة من ثلاثة جهات ثم عمل في الجهة اليابسة خندق أجرى فيه الماء حتى احاط بها الماء من جميع الجهات لذا عرفت بالجزيرة^(١). ولكن هناك إشارات تاريخية تدل على أن المدينة أقدم بكثير من أواسط القرن الثالث للهجرة، لأنها كانت موجودة وتعرف بجزيرة الأكراد وأنها كانت تعرف بذلك، قبل أن يخطتها ابن عمر التي نسبت إليه^(٢). كما وذكر المؤرخ الهروي أن مدينة جزيرة ابن عمر هي ثاني مدينة عمرت بعد الطوفان^(٣). لذلك يمكننا القول إن مدينة جزيرة ابن عمر كانت عتيقة ويرجع تاريخها العهود سبقت التاريخ الإسلامي^(٤).

تعتبر قلاع جزيرة ابن عمر شاهداً حياً على التفاعل الثقافي والتاريخي بين الحضارات المختلفة التي مرت على هذه المنطقة الهامة استراتيجياً، حيث تبرز فيها الأهمية العسكرية والدينية والثقافية في موقع واحد، تقع قلاع جزيرة ابن عمر في منطقة ذات

١ ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، د.ت)، ١٣٨/٢.

٢ ابن شداد، عز الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن إبراهيم الأنصاري، الأملق الخطيرة في ذكر أمراء الشام و الجزيرة، تحقيق: يحيى عبارة دمشق: منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، ١٩٧٨، ٢١٣/١:٣.

٣ ينظر: كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات، تحقيق: جانيث سوريديل طومين (دمشق: ١٩٥٣)، ص ٦٨.

٤ فائزة محمد عزت، الكردي في إقليم الجزيرة وشهزور في صدر الإسلام (دهوك: مطبعة خاني، د.ت)، ٦٢.

أهمية استراتيجية كبيرة، وكانت عبر العصور نقطة عبور وتجارية وعسكرية مهمة. تضم هذه الجزيرة عدداً من القلاع والحصون التي تعود إلى فترات مختلفة من التاريخ، خصوصاً العصور الإسلامية والبيزنطية، وقد بُنيت لتكون نقاط مراقبة ودفاع ضد الغزوات. من أشهر هذه القلاع: قلعة جزيرة ابن عمر التي تعود في أصلها إلى العهد العباسي وتم تطويرها لاحقاً خلال العهد الأيوبي والعثماني. تكتسب هذه القلاع أهميتها التاريخية من موقعها الجغرافي على ضفاف نهر دجلة، حيث كانت تتحكم في طرق التجارة البرية والنهرية بين الأناضول وبلاد الشام والعراق. كما لعبت دوراً مهماً في الصراعات الإقليمية، خاصة خلال الحملات الصليبية والتوسعات الإسلامية. إلى جانب دورها العسكري، كانت هذه القلاع مركزاً إدارياً وثقافياً، مما يجعلها شاهداً على تعاقب حضارات متعددة في المنطقة، من الآشوريين إلى العثمانيين، وبالتالي فهي تمثل جزءاً مهماً من التراث المعماري والتاريخي في الشرق الأوسط.

اهتم المؤرخ ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) اهتماماً واضحاً بتفاصيل المناطق الجغرافية والسياسية في بلاد الشام والجزيرة الفراتية، ومن ضمنها قلاع جزيرة ابن عمر، وقد ركز على هذه القلاع لما كان لها من أهمية استراتيجية وعسكرية خلال العصور الإسلامية، خاصة أثناء الحروب بين المسلمين والبيزنطيين، ثم في مراحل الصراعات الداخلية بين الأمراء والسلطين. كما وثق ابن الأثير الأحداث التي دارت حول هذه القلاع، مثل محاولات السيطرة عليها، والتحصينات التي أُقيمت فيها، مما يعكس دوره كمؤرخ دقيق يهتم بالجغرافيا السياسية وربطها بالتاريخ.

تُعد قلاع جزيرة ابن عمر ذات أهمية تاريخية كبيرة لأنها كانت تقع في منطقة فاصلة إلى حد ما بين الدولة العباسية والمناطق البيزنطية، ثم لاحقاً بين القوى الإسلامية المتنازعة مثل الزنكيين والأيوبيين. وقد شكلت هذه القلاع مراكز دفاع وحماية للطرق التجارية والعسكرية، إلى جانب كونها رموزاً للنفوذ والسيطرة الإقليمية. ابن الأثير، الذي عاش في نفس المنطقة (وهو من الموصل)، أعطاهم حيزاً من الاهتمام في تاريخه لما لها من أثر في التوازنات السياسية والعسكرية في العصور التي آرخ لها، معتمداً على مشاهداته المباشرة وأخبار معاصريه، ما أضفى على سرده مصداقية وغنى في التفاصيل. بالرغم من ذلك، أشار ابن الأثير إلى وجود قلاع في جزيرة ابن عمر، إلا أنه لم يتطرق إلى تفاصيلها أو يذكر أسماءها.^(٥)

من أهم القلاع التي اهتم بها المؤرخ ابن الأثير قلعة فنك، إذ يذكر بأنه و بالقرب من جزيرة ابن عمر، هناك حصن منيع من أمتع المعادل، اسمه فنك، وهو على رأس جبل شاهق، وهو للأكراد البشوية، له بأيديهم نحو ثلثمائة سنة.^(٦) ولكن لا يذكر مؤرخنا تفاصيل بصدد القلعة و حصانها، بينما وصفها أحد البلدانين المعاصرين لابن الأثير بأنها

٥ ينظر: الكامل في التاريخ، راجعه وصححه: الدكتور محمد يوسف الدقاق (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ١٠٠/١٠١.

٦ الكامل في التاريخ، ١٠ / ٨٢.

قلعة حصينة و منيعة ، تقع بالقرب من جزيرة ابن عمر على بعد فرسخين (12 كم)⁽⁷⁾؛ يبدو أن ما أورده ابن الأثير بشأن قلعة فنك قد نقله عنه البلداني القزويني (توفي سنة 682 هـ/1283 م) حرفياً، وأضاف أن فوق القلعة قلعة شاهقة تعلوها بارتفاع كبير، وهي قائمة على صخرة عظيمة، وتشكل قلعة مستقلة بذاتها.⁽⁸⁾

وبحسب ما سجله ابن الأثير في طيات كتابه (الكامل) وضمن حوادث سنة 569 هـ/1174 م، تعد قلعة الزعفران من قلاع أعمال جزيرة ابن عمر⁽⁹⁾، بينما ذكر ضمن حوادث سنة 622 هـ/1225 م بأن القلعة كانت من أعمال الموصل وخربت أي كانت خربة ولم تعد عامرة ، وهي حصن مشهور يعرف قديماً بدير الزعفران ، وهو على جبل عال قريب من فرشابور⁽¹⁰⁾ بينما وصف ياقوت الحموي الدير بأنه أيضاً كان يسمى عمر الزعفران قرب جزيرة ابن عمر وهو في لحف جبل كان يطل عليه قلعة اردمشت.⁽¹¹⁾ وعد ابن الأثير قلعة الزعفران ضمن حصون الأكراد المهرانية.⁽¹²⁾ ولعلها سميت بالزعفران بسبب زراعة الزعفران في محيط و أطراف القلعة.⁽¹³⁾ يمكن ان نستنتج مما سبق أن قلعة الزعفران كانت حصناً مشهوراً يقع قرب جزيرة ابن عمر، وتغيرت تبعيتها الإدارية عبر الزمن، كما ارتبطت بتاريخ الأكراد المهرانية.

المبحث الثاني/ التعريف بقلعة ماردين وأهميتها التاريخية:

تُعد قلعة ماردين من أبرز المعالم التاريخية التي تجسد عبقرية البناء العسكري في العصور الوسطى، ووصفت بأنها قلعة كبيرة هي ومن قلاع الدنيا الشهيرة،⁽¹⁴⁾ فقد شُيّدت على قمة جبل شاهق يُشرف على مدينة ماردين الواقعة جنوب شرقي تركيا. بفضل موقعها الاستراتيجي وعلوها الكبير، كانت القلعة بمثابة حصنٍ منيع يصعب اقتحامه، حتى لقادة الجيوش الأكثر بأساً. تميّزت قلعة ماردين بتحصيناتها القوية وأسوارها السمكية، التي بُنيت بدقة لتقاوم الغزوات وتحمي المدينة من المعتدين. لقد جعلت هذه الاستحكامات من القلعة نقطة دفاع أساسية، بل وكانت بمثابة العين الساهرة على طرق التجارة القديمة بين بلاد الشام والأناضول.

وفي عهد الأتاترك ، الذين حكموا المنطقة في القرون الوسطى خلال المدة (465-812 هـ/ 1072-1409 م)⁽¹⁵⁾، لم تكن القلعة مجرد مركز عسكري أو ملاذ للحكام، بل

٧ ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢٧٨/٤.

٨ أثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: دار صادر، دت)، ٤٣١.

٩ الكامل في التاريخ، ٥٩/١٠.

١٠ الكامل، ٤٥٩/١٠. الظاهر أن فرشابور هو تصحيف ل فيشخابور

١١ معجم البلدان، ٥١١/٢.

١٢ الكامل في التاريخ، ٢٧٥/٩. تجدر الإشارة أن القلعة كانت تشرف على بقايا مدينة قديمة شكلها نصف دائري غير منتظمة ينحدر منها باتجاه دجلة حوالي (٥-٣ كلم) إلى الجنوب ولا تزال آثار جدرانها باقية ، بنيت بالحجارة المهندمة. ينظر: طه باقر وفؤاد سفر، المرشد إلى مواطن الآثار والحضارة (بغداد: مديرية الفنون والثقافة الشعبية بوزارة الإرشاد، الرحلة الأولى، ١٩٦٢) ٥٧.

١٣ فيصل السامر، الدولة الحمدانية في الموصل (بغداد: دت)، ١٥٣/١: درويش يوسف هروري، بلاد هكاري، دراسة سياسية حضارية (دهوك: دار سبيريز للطباعة والنشر، ٢٠٠٥)، ٥٥-٥٦.

١٤ ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد الأندلسي، رحلة ابن جبير، الطبعة ٢ (بيروت: منشورات دارو مكتبة الهلال، ١٩٨٦)، ١٩٣.

١٥ عماد الدين خليل، الإمارات الارتفاعية في الجزيرة والشام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠)، ١٣.

استُخدمت أحياناً كسجنٍ محصن، يُودع فيه المذنبون أو المعارضون السياسيون^(١٦). وقد جعلت طبيعة القلعة، بعلوها وصعوبة الوصول إليها، منها مكاناً مثاليّاً لحبس من يراد عزله عن العالم الخارجي. لم يكن من السهل الهروب من هذا السجن، فقد كانت أسواره المنيعة وأبوابه الثقيلة تحرسها حامية يقظة لا تغفل عن واجبها. لذلك وصفها البلداني الشير ياقوت الحموي بأنها ((قلعة مشهورة على قنة جبل الجزيرة مشرفة على دنيسرو دارا ونصيبين وذلك الفضاء الواسع وقدامها ربض عظيم فيه أسواق كثيرة وخانات ومدارس وربط و خانقاهات ودورهم فيها كالدرج كل دار فوق الأخرى وكل درب منها يشرف على ما تحته من الدور ليس دون سطوحهم .. والذي لا شك فيه أنه ليس في الأرض كلها أحسن من قلعتها ولا أحصن ولا أحكم))^(١٧) بينما وصفها القزويني بأن لها ((ربض عظيم فيه أسواق وفنادق ومدارس وربط . وضعها وضع عجيب ليس في شيء من البلدان مثلاً ، وذلك أن دورهم كالدرج كل دار فوق أخرى ، وكل درب منها مشرف على ما تحته ، وعندهم عيون قليلة ، جل شربهم من الصهاريج المعدة في دورهم))^(١٨) وهذا تأكيد على أهمية القلعة الدفاعية والعمرانية. والتي تربط بين الجمال والمتانة والذكاء في البناء مما جعل منها أقوى القلاع وأجملها وأفضلها تصميمًا.

وهكذا، لم تكن قلعة ماردين مجرد أثر حجري صامت، بل كانت شاهداً على تعاقب العصور، ومرآة لتقلبات السياسة، حيث اجتمعت فيها القوة، والرهبة، والهيبة، في زمنٍ كانت فيه القلاع عنواناً للسلطة، ومصدراً للأمان، ومرجعاً للعدل أو القسوة، بحسب من يحكم من خلف جدرانها.

ومن قلاع المنطقة أيضاً قلعة دارا ، اذ ورد ذكرها عند ابن الأثير ضمن حوادث سنة 524هـ / 1129م و اشار اليها بأنها من القلاع في تلك الأعمال^(١٩) وهي في مدينة دارا العتيقة حيث ذكر الرحالة ابن جبير بأن لها قلعة مشرفة.^(٢٠) عدها المؤرخ ابن الأثير ضمن أعمال ماردين.^(٢١)

المبحث الثالث/ المكانة السياسية والعسكرية لقلعة جزيرة ابن عمر:

تُعد قلاع جزيرة ابن عمر من أبرز المعالم التاريخية التي جسدت البُعد الإستراتيجي والسياسي للمنطقة خلال العصور الإسلامية والوسطى. فقد مثلت هذه القلاع نقاط ارتكاز هامة على طريق القوافل والتجارة بين الشرق والغرب، كما كانت شاهدة على تحولات كبرى في موازين القوى بين الدول والإمارات التي تعاقبت على حكمها، مثل الأتابكية الزنكية و الدولة الأيوبية، وغيرها من الكيانات السياسية التي أولت المنطقة أهمية كبرى. أما من الناحية العسكرية، فقد لعبت قلاع جزيرة ابن عمر دوراً حيوياً في حماية الحدود والسيطرة

١٦ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٩ / ٨٣.

١٧ معجم البلدان، ٥ / ٣٩.

١٨ الآثار الباقية عن القرون الخالية، ٢٦٠.

١٩ الكامل في التاريخ، ٩ / ٢٥٥.

٢٠ رحلة ابن جبير، ١٩٣.

٢١ الكامل في التاريخ، ٩ / ٣٤٩.

على الممرات المائية والطرق البرية الحيوية. بفضل موقعها الجغرافي المتميز وتحصيناتها المعمارية المتقنة، أصبحت هذه القلاع حصوناً منيعة ضد الغزوات، وقواعد متقدمة لتنظيم الحملات العسكرية. كما أنها كانت مركزاً لتجمع الجند وتخزين المون والسلاح، مما جعلها جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الدفاعية للدول التي سيطرت على المنطقة.

بالقرب من جزيرة ابن عمر، يقع حصن قوي يُدعى فنك يُعدّ من أقوى وأشدّ الحصون تحصيناً. هذا الحصن مبني على قمة جبل شاهق، ويعود للأكراد البشنوية الذين يسيطرون عليهمئات السنين. وفي أعلى نقطة في القلعة، هناك صخرة كبيرة مرتفعة عن باقي أجزاء القلعة، وتُقام عليها مبانٍ يسكن فيها الأمير مع عائلته والمقرّبين منه. أما باقي الجنود، فيسكنون في أنحاء القلعة الأخرى.⁽²²⁾ وهذا يدل على قدم سيطرة هذه القبيلة على الحصن، مما يدل على استقرارهم وقوتهم فيه. والصخرة المرتفعة أي الجزء الأعلى من القلعة، مخصص لحياة الأمير، وهي أشبه بقصر داخل القلعة، تحمي الأمير وتمنحه خصوصية.

وكان من بين الذين أطاعوا القائد باذ الكردي⁽²³⁾ قبيلة الأكراد البشنوية، وهم أصحاب قلعة فنك، وكان عددهم كبيراً. وقد عبّر الشاعر الحسين البشنوي عن ولائهم ونجدهم لبني مروان في إحدى قصائده، معتزلاً بنصرتهم لباذ،²⁴ وهذا يدل على أن تأييد أصحاب قلعة فنك لباذ له أهمية كبيرة لأنهم كانوا مستقلين في قلعته ومحصنين من الغزوات والحملات العسكرية.

في سنة 447هـ/ 1055م قُتل الأمير أبو حرب سليمان بن نصر الدولة المرواني، الذي كان والده قد ولاه الجزيرة والمناطق المحيطة بها لحمايتها وإدارتها. كان سليمان شجاعاً وطموحاً، فاستقل بالحكم هناك، مما أدى إلى خلاف مع الأمير موسك بن المجلي، زعيم الأكراد البختية في شرقي الجزيرة. سعى أبو حرب لاستمالة موسك بتحالف عائلي، فعرض تزويجه ابنة صاحب قلعة فنك وغيرها من الحصون الأمير أبي طاهر البشنوي، وهذا الأخير هو ابن اخت نصر الدولة. تم الزواج بالفعل، واطمأن موسك، لكنه استدرج لاحقاً وغدر به، حيث ألقى القبض عليه وسُجن. عندما علم السلطان طغرل بك بالأمر أثناء حملته على الروم، حاول التدخل للإفراج عن موسك، لكن نُصر الدولة ادعى وفاته. أثار ذلك غضب أبي طاهر والد الزوجة، الذي رأى في الأمر خداعاً واستغلالاً لابنته، فقطع علاقته بنصر الدولة وابنه. خوفاً من رد فعل أبي طاهر، دبر أبو حرب تسميم موسك وقتله. لكن الأمور لم تستقر، فانتقم خصومه منه وقتلوه. تولى ابنه عبيد الله الحكم، وحاول أبو حرب

٢٢ ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٠/ ٨٢.

٢٣ باذ الكردي، هو أبو عبد الله الحسين بن دوستك، المعروف بلقب باد، شخصية مؤثرة تجمّع حولها عدد كبير من الأتباع: في بداياته، كان يشن الغارات على منطقة ديار بكر ويقطع الطرق. بعد وفاة عضد الدولة، ازدادت قوته ونفوذه، واتخذ من منطقتي حيزان والمعدن مقراً له. راوده طموح الوصول إلى الحكم، فبدأ بشن حملاته على مدينة ميافارقين، وتواصل مع أهلها، واعدّها إياهم بالخبر ومؤكدًا ولاءه بعبود وأيمان. استجاب له سكان المدينة، وفتحوا له الأبواب بعد أن عانوا من ظلم الديلم. دخل المدينة، وعين شقيقه أبو الفوارس والياً عليها، ومن هناك بدأ حملته لتوسيع سيطرته وفتح المزيد من الأراضي وكاد أن يستولي على الموصل ولكن قتل في سنة ٣٨٠هـ/ ٩٩١م. سيطر ابن الجوزي، يوسف بن قزاوغلي بن عبد الله، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، تحقيق: محمد بركات وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣)، ١٨/ ١٢-١٣.

٢٤ ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٧/ ٤٤٣.

استرضاءه لكن لم يُفلح، فتمت تصفيته كذلك. أرسل نصر الدولة ابنه نصر مع جيش كبير لاستعادة السيطرة على الجزيرة والانتقام لأخيه. في الوقت نفسه، استغل الأمير قریش بن بدران، حاكم الموصل، الفوضى وتحرك للسيطرة على الجزيرة، متحالفاً مع الأكراد البختية والبشنية. دارت معركة عنيفة بين الجانبين انتهت بانتصار نصر بن مروان، رغم إصابة قریش بجراح خطيرة، واستعاد آل مروان نفوذهم في المنطقة، لكنهم فشلوا في استمالة البشنية والبختية مجدداً.⁽²⁵⁾

يعكس ما تم عرضه سابقاً بأنه هناك صراعاً معقداً على السلطة في منطقة الجزيرة وخاصة حول قلعة فنك خلال القرن الخامس الهجري، حيث تتداخل الطموحات الشخصية مع التحالفات القبلية والعائلية. يتضح من خلال الأحداث أن الطموح الفردي، كما مثله الأمير أبو حرب سليمان، أدى إلى تصعيد الخلافات الداخلية والخيانة وسوء التقدير السياسي، مما أسفر عن سلسلة من الانتقامات والاعتقالات التي زعزعت الاستقرار. كما يظهر أن التحالفات المبنية على المصالح المؤقتة سرعان ما تنهار عند غياب الثقة، كما في حالة أبي طاهر البشنيوي. ورغم تمكن آل مروان في النهاية من استعادة السيطرة العسكرية على الجزيرة، فإنهم خسروا ولاء الأكراد البختية والبشنية، مما يُبرز أن القوة لا تكفي وحدها لضمان النفوذ السياسي طويل الأمد، وأن فقدان الحلفاء قد يكون مكلفاً أكثر من الهزيمة العسكرية نفسها.

بقيت قلعة فنك بعد سقوط الدولة المروانية، قلعة مسقلة حصينة قائمة بذاتها، حتى الأتابك عماد الدين زنكي⁽²⁶⁾ رغم قوته واصراره على الاستيلاء على جميع القلاع الواقعة في بلاد الهكارية والزوزان⁽²⁷⁾ لم يتمكن من الإستيلاء على قلعة فنك ففي عام 541 هـ/ 1146 م، وجّه عماد الدين زنكي جيشاً محاصرة قلعة فنك وكان حاكمها في ذلك الوقت الأمير حسام الدين الكردي البشنيوي. جاءت هذه الحملة نتيجة لرغبة زنكي في تأمين أراضيه، إذ لم يكن يرغب في وجود منطقة داخل نفوذه تخضع لسلطة أخرى، وذلك من باب الاحتياط وحرصاً على استقرار الحكم. لكن بعد مقتل عماد الدين زنكي، انسحبت القوات التي كانت تحاصر القلعة، وبقيت فنك تحت سيطرة خلفاء الأمير حسام الدين البشنيوي ولا تزال كذلك حتى عصر المؤرخ ابن الأثير، ويذكر مؤرخنا بأنه وقد سمعت من الناس أن أسرة البشنيوي تحكم القلعة منذ نحو ثلاثمائة عام، ويُشهد لهم بحسن النية والوفاء والانتماء، إذ يشتهرون بنصرة من يستنجد بهم، ويأوون كل من يلجأ إليهم، دون أن يسلموه لأي جهة، سواء كان طالب اللجوء قريباً أو غريباً، مهما كانت الضغوط.⁽²⁸⁾

٢٥ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٨/ ٣٢٠-٣٢١.

٢٦ عماد الدين زنكي بن أقيسنقر بن عبدالله كان من مشاهير الأمراء تولى اتابكية الموصل سنة ٥٢١هـ/ ١١٢٧ م وتمكن من الاستيلاء على مناطق شاسعة شمال وشرق الموصل كما وفتح الرها واستولى على قلعة جعبر، قتله خادمه سنة ٥٤١هـ/ ١١٤٦ م ودفن بصفين، ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، الطبعة ٥ (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٩)، ٣٢٧/٢، ٣٢٩.

٢٧ الزوزان: كورة بين الموصل و جبال ارمينيا وبين خلاط واذربيجان وديار بكر وفيها العديد من القلاع كلها للأكراد البشنية والبختية. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٣/ ١٥٨.

٢٨ الكامل في التاريخ، ٩/ ٣٣٩.

يمكن ان نحلل ما تم ذكره بأن الحملة على قلعة فنك جاءت بدافع استراتيجي بحث، إذ كان عماد الدين زنكي يسعى لتأمين مناطقه وإزالة أي جيوب خارجة عن سلطته. هذا يعكس سياسة توسعية احترازية، تهدف إلى ترسيخ الاستقرار الداخلي من خلال السيطرة الكاملة على المراكز الحيوية. ولكن رغم قوة عماد الدين زنكي وجيشه، فشل في الاستيلاء على القلعة. ويشير ذلك إلى قوة دفاع القلعة أو تحصينها الجيد، وربما الحنكة السياسية والعسكرية للأمير حسام الدين. وبعد مقتل زنكي، انسحب جيشه، مما يدل على أن الحملة كانت مرتبطة بشخصه لا بمنظومة سلطته ككل. وبقيت القلعة مستقلة تحت سيطرة البشنويين، ما يعكس ثبات الحكم المحلي واستقلالته الطويلة نسبياً.

يُظهر مما سبق أن البشنويين نالوا احترام الناس وثقتهم عبر قرون. تم تصويرهم كحكام يتحلون بالوفاء، والكرم، والنجدة، وحماية الضعفاء، ما يوحي بشعبية محلية واحترام عام. في مقابل القوة العسكرية لزنكي، يظهر أن الشرعية الاجتماعية التي تمتعت بها أسرة البشنوي كانت أقوى على المدى الطويل، إذ حافظت على الحكم لمدة أكثر من ثلاثمائة عام.

شهدت قلعة فنك بالإضافة إلى حملات عسكرية من القوى الخارجية بهدف النيل منها و احتلالها. صراعات داخلية بين أبناء الأسرة الحاكمة فيها وهم من الكرد البشنويين، ففي سنة 572هـ / 1176 م كان الأمير إبراهيم هو حاكم القلعة، والذي كان يتنازع السلطة مع أخيه عيسى، الذي طُرد منها وظلّ يخطط للعودة والاستيلاء عليها. استغل عيسى ضعفًا في ولاء بعض حاشية أخيه، فتمكن من خلالهم من فتح باب سريّ في إحدى الليالي. تسلّل من خلاله أكثر من عشرين رجلاً إلى أعلى القلعة، حيث قبضوا على إبراهيم وحاشيته المقربة في قسم منفصل يسمى القلة، وهو مكان مرتفع ومحصّن يسكنه الأمير وعائلته ومقربوه، بينما كان باقي الجنود يسكنون في الجزء السفلي من القلعة. ألقوا بإبراهيم في غرفة تخزين، وحاول أحدهم ضربه بسيفه على كتفه، لكن الضربة لم تؤذيه. ثم تركوه تحت حراسة رجلين، بينما صعد الباقون إلى سطح القلعة، وهم واثقون من أنهم قد سيطر عليها تمامًا. في الصباح التالي، وصل الأمير عيسى على الجانب الآخر من نهر دجلة ليتسلّم القلعة. لكن زوجة إبراهيم، التي كانت محتجزة في غرفة تخزين مجاورة لها نافذة حديدية ثقيلة تطل على القلعة، قامت بجذب القضبان بقوة حتى انتزعتها. ثم قامت بتمزيق ثياب الخام التي بحوزتها وربطتها معًا لتصنع حبلاً، وأسقطته إلى الجنود الموالين لزوجها في الأسفل، فاستطاعت سحب عشرة رجال إلى داخل غرفتها دون أن يلحظهم الحراس على السطح. لاحظ عيسى، الجهة المقابلة لهر دجلة الرجال وهم يتسلقون، فصاح محذراً حراسه على السطح. لكن كلما صاح هو وأتباعه، صاح أهل القلعة الموالون لإبراهيم أيضاً لإرباك الحراس ومنعهم من فهم التحذير أو النزول للتحقق. عندما تجمع عشرة رجال عندها، أرسلت خادماً إلى زوجها يحمل قدح شراب، وأمرته أن يخبر إبراهيم بما يحدث سرّاً. فهم إبراهيم الخطة، وطلب المزيد من الرجال، فسحبت الزوجة عشرين جندياً إضافياً. بعد أن تكوّنت قوة كافية، قام إبراهيم بالانقضاض على الحارسين اللذين كانا

يراقبانه، وأمسك بهما من شعورهما، وأمر الخادم بقتلهما، ثم خرج ليلتقي بأتباعه. حاولوا فتح البوابات الرئيسية للقلعة ليدخل بقية الجنود، لكنهم لم يجدوا المفاتيح التي كانت مع الحراس على السطح. اضطروا للصعود إلى سطح القلعة لمواجهة أتباع عيسى مباشرة. تصدى أحد الموالين لإبراهيم للمهمة، فغطى رأسه بترس وتسلق السلالم تحت وابل من الهجمات، وقاتل بشراسة حتى مكّن رجاله من الصعود خلفه. دارت معركة شرسة انتهت بمقتل جميع أتباع عيسى، باستثناء رجل واحد قفز من السطح ومات. عندما رأى عيسى هزيمة أتباعه، انسحب خائبًا. وهكذا، تمكن الأمير إبراهيم من استعادة السيطرة الكاملة على قلعته وحكمه.⁽²⁹⁾

نستنتج مما تم التطرق إليها أن قلعة فنك وهي موقع حصين واستراتيجي، ما يبرر كثرة الصراعات حولها. إن الأمير إبراهيم الحاكم الشرعي للقلعة، تعرض لانقلاب داخلي لكنه أبدى شجاعة وحنكة في استعادة الحكم. وأما الأمير عيسى أخوه الطامع في السلطة، فاستغل ثغرات أمنية وخيانة داخلية لتنفيذ انقلابه كاستخدام (باب سري) للدخول إلى القلعة. ويمكن أن نعد زوجة الأمير إبراهيم بطة خفية في القصة، كان لها دور محوري في تغيير مسار الأحداث من خلال ذكائها وشجاعتها؛ إن الخطط المحكمة: (تسلق، رسائل سرية، هجوم مفاجئ) كانت أكثر فعالية من المواجهة المباشرة من البداية. وتفاوت ولاء الحاشية والجنود بين الطرفين، مما يعكس إلى حد ما ضعف البنية الداخلية للحكم داخل قلعة فنك، كما وفشل عيسى في تقدير ولاء السكان داخل القلعة، مما أدى إلى فشل انقلابه وفي المحصلة النهائية استعاد إبراهيم السيطرة على القلعة وحكمه بفضل شجاعة زوجته وولاء جنوده.

وفقًا لما أورده ابن الأثير في كتابه الكامل ضمن أحداث سنة 569هـ/1174م، فقد كانت قلعة الزعفران تُعدّ من قلاع أعمال جزيرة ابن عمر. وفي موضع آخر، وتحديدًا في سياق حديثه عن وقائع سنة 622هـ/1225م، أشار إلى أن القلعة كانت تُعدّ آنذاك من أعمال الموصل وقد تهدمت. وهذه القلعة تُعدّ حصنًا مشهورًا، وكانت تُعرف قديمًا باسم (دير الزعفران)، وتقع على جبل مرتفع قرب منطقة فرشابور (فيشخابور).⁽³⁰⁾ بينما ذكر ضمن حوادث سنة 622هـ/بأن القلعة كانت من أعمال الموصل وتم تخريبها.⁽³¹⁾

يُستفاد من النص الوارد في كتاب الكامل لابن الأثير أن قلعة الزعفران كانت ذات أهمية استراتيجية وموقع جغرافي مميز، إذ أشار في سياق حديثه عن أحداث سنة 569هـ/1174م إلى أنها كانت تابعة لأعمال جزيرة ابن عمر، مما يدل على ارتباطها الإداري بهذه المنطقة في تلك الفترة. غير أن ابن الأثير، في موضع لاحق عند حديثه عن وقائع سنة 622هـ، أوضح أن القلعة أضحت ضمن أعمال الموصل، وقد تهدمت آنذاك. هذا التغيّر في التبعية الإدارية يشير إلى تبدلات سياسية أو عسكرية أثرت في السيطرة على القلعة

٢٩ ابن الأثير، الكامل، ٨٢/٨٣.

٣٠ الكامل في التاريخ، ١٠/٥٩.

٣١ الكامل في التاريخ، ١٠/٤٥٩.

ومحيطها، وهو ما يعكس حالة السيولة الجغرافية والسياسية التي كانت سائدة آنذاك. ومن خلال وصفه للقلعة بأنها (حصن مشهور) يُعرف قديمًا باسم (دير الزعفران)، وأنها تقع على جبل مرتفع قرب فيشخابور، نستنتج أنها كانت تحظى بأهمية دينية وتاريخية قبل أن تتحول إلى قلعة عسكرية. كما يوحي موقعها الجبلي بأنها كانت تشكل نقطة مراقبة استراتيجية. أما تهديمها في سنة 622هـ/1225م، فربما كان نتيجة صراع أو حصار، ما يدل على الأهمية العسكرية والسياسية التي كانت تحتلها في تلك الحقبة.

المبحث الرابع/ المكانة السياسية والعسكرية لقلع ماردين:

تُعد قلعة ماردين من أبرز المعالم التاريخية التي تعكس المكانة السياسية والعسكرية المهمة التي تمتعت بها مدينة ماردين عبر العصور. فقد شكّلت هذه القلاع نقاطاً استراتيجية حيوية نظراً لموقعها الجغرافي المطلّ على السهول والطرق التجارية بين الأناضول والشرق الأوسط، مما جعلها محطّ أنظار القوى الإقليمية والإمبراطوريات المتعاقبة. ولعبت هذه القلاع دوراً دفاعياً محورياً في حماية المدينة من الغزوات، كما كانت مركزاً للسيطرة الإدارية والعسكرية، حيث اتخذها الحكّام مقراً لإدارة شؤونهم وتعزيز نفوذهم في المنطقة. خرج الخليفة المعتضد (279-902هـ/892-902م) في سنة 281هـ/894م حملته الثانية متجهاً نحو الموصل، بعدما وصله أن حمدان بن حمدون قد انحاز إلى قائد الخوارج هارون الشاري وبدأ يدعو له. وعندما علمت القبائل الكردية والأعراب بتحريك المعتضد، تحالفوا فيما بينهم وتعاهدوا على القتال حتى الموت، وحشدوا قواتهم استعداداً للمواجهة. لكن المعتضد باعتهم بقوة صغيرة من نخبة فرسانه، فهزّمهم شرهزيمة، وقتل منهم أعداداً كبيرة، وغرق كثير منهم في نهر الزاب. بعدها، واصل المعتضد تقدمه نحو قلعة ماردين التي كانت تحت سيطرة حمدان بن حمدون، لكنه فرّ منها وترك ابنه فيها. فحاصر المعتضد القلعة وهاجمها في اليوم الأول، ثم في اليوم التالي صعد بنفسه إلى باب القلعة ونادى على ابن حمدان، الذي أجابه. فقال له: «افتح الباب»، ففتح له. عندها جلس المعتضد عند مدخل القلعة، وأمر بنقل ما فيها ثم بهدمها بالكامل. ولم يكتفِ بذلك، بل أرسل حملة واسعة للقبض على حمدان بن حمدون، وصادر أمواله، حتى تمكن في النهاية من الإمساك به بعد عودته إلى بغداد. وفي طريق عودته، مرّ المعتضد بالحسنية، حيث كان يتمركز قائد كردي يُدعى شداد على رأس جيش يُقال إن عدده بلغ عشرة آلاف مقاتل، وكان متحصناً في قلعة داخل المدينة. لكن المعتضد نجح في اقتحامها، وأوقع بشداد، ثم أمر بهدم القلعة.⁽³²⁾ يظهر مما سبق أن الدولة العباسية رغم ضعفها النسبي في أواخر القرن الثالث الهجري، إلا أنها كانت لا تزال قادرة على فرض هيبتها بالقوة العسكرية والسياسية، خاصة تحت قيادة خلفاء أقوياء كالمعتضد بالله. شكّلت حملة الخليفة العباسي المعتضد بالله في عام 281هـ/894م مثلاً واضحاً على السياسة العسكرية الحازمة التي انتهجها ضد التمردات الإقليمية والتحالفات التي تهدد سلطة الخلافة. فقد جاء تحركه نحو الموصل بعد انضمام حمدان بن حمدون إلى الخوارج، مما دفع القبائل الكردية والأعراب إلى

التحالف ضده. إلا أن المعتضد، بذكاء عسكري وجرأة قيادية، باغت هذه القوات، أتبعه بحصار قلعة ماردين وهدمها، وملاحقة حمدان حتى القبض عليه. كما واصل حملته نحو الحسنية، حيث أسقط قلعة أخرى بقيادة الكردي شداد، مؤكداً من جديد قدرته على إخماد التمردات بقوة السيف وهيبه السلطة. إن هذا السلوك السياسي والعسكري يكشف عن طبيعة الدولة العباسية في أواخر القرن الثالث الهجري، والتي اعتمدت على المركزية القوية والعنف المنظم لضمان البقاء في ظل بيئة سياسية مضطربة ومليئة بالصراعات الإقليمية والطائفية.

تُظهر أحداث حصار قلعة ماردين مدى أهمية تلك القلعة ومكانتها الاستراتيجية في ذلك الزمن، إذ كانت تحت سيطرة حمدان بن حمدون الذي ما إن شعر باقتراب المعتضد حتى فر منها، تاركاً ابنه خلفه، ما يدل على إدراكه لأهمية الموقف وصعوبة الدفاع عنها في وجه جيش الخليفة. ورغم ما يبدو من قوة وحصانة القلعة، إلا أن المعتضد لم يكتفِ بحصارها فحسب، بل قاد الهجوم بنفسه، وصعد إلى بابها في اليوم التالي ونادى ابن حمدان، الذي استجاب وفتح له الأبواب دون مقاومة تُذكر، ما يشير إلى أن الهيبة السياسية والعسكرية للمعتضد كانت كفيلة بإخضاع القلعة. ولم يكن هدف المعتضد مجرد السيطرة على الموقع، بل كان يسعى إلى تحطيم رمزيته أيضاً، ولهذا أمر بهدم القلعة بعد أن جلس عند مدخلها، في مشهد يجسد انتصاره الكامل وإرادته في محو معالم تمرد حمدان. وتوج هذا النصر بإطلاق حملة لملاحقة حمدان نفسه، انتهت باعتقاله ومصادرة أمواله، مما يعكس إصرار المعتضد على القضاء التام على أي تهديد سياسي أو عسكري له، وتجسيد قوة الخلافة العباسية في تلك المرحلة.

أشار ابن الأثير ضمن حوادث سنة 498هـ / 1105م فقد خرج صاحب الموصل متوجهاً إلى آمد، وهاجم حاكمها. استنجد هذا الحاكم، الذي كان تركمانياً، بسقمان⁽³³⁾، فحضر سقمان لمناصرته وواجه كربوقا في المعركة. في ذلك الوقت كان عماد الدين زنكي بن أفسنقر لا يزال فتى صغيراً، وكان مع كربوقا برفقة جماعة كبيرة من رجاله. اشتدت المعركة، وظهر سقمان فجأة، لكنه أصيب بهزيمة أمام رجال أفسنقر. حينها، قاموا بحماية زنكي، ابن صاحبهم، بإحاطته بين خيولهم، وقتلوا ببسالة دفاعاً عنه. لكن سقمان انهزم وأُسر ابن أخيه ياقوتي بن أرتق، فحبسه كربوقا في قلعة ماردين. كان صاحب القلعة رجلاً مغنياً للسلطان بركياروق السلجوقي. ظل ياقوتي في السجن لفترة، حتى تدخلت زوجة أرتق وطلبت من كربوقا إطلاق سراحه، فوافق الأخير. نزل ياقوتي عند ماردين، التي أعجبت كربوقا فقرر أن يستولي عليها. في الوقت ذاته، وكان من عند ماردين من الأكراد قد طمعوا في صاحبها المغني وأغاروا على أعمال ماردين عدة دفعات، فراسله ياقوتي يقول: قد صار بيننا مودة وصداقة وأريد أن أعمر بلدك بأن أمنع عنه الأكراد وأغبر على الأماكن وأنه مستعد لإنفاق الأموال في سبيل ذلك، على أن يقيم في الربض. سمح له بذلك، وبدأ

٣٣ سقمان بن أرتق بن أكسب، أخو الملك اليلغازي، واشتهر هو بأنه صاحب ماردين. وهو جد امراء الأرتقيين توفي سنة ٤٩٨هـ / ١١٠٥م الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير اعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ١٩٠/٢٣٥.

في شن غارات من باب خلاط إلى بغداد (وهما من ابواب قلعة ماردين) ، وكان يصطحب معه بعض جنود القلعة الذين يكرمهم ولا يظلمهم، فازداد ولاؤهم له. في إحدى الغارات، عاد معظمهم معه، لكنه أمر بعدم السماح لهم بالخروج مرة أخرى، وقيدهم وأمر بحصار القلعة، مهدداً بقتل كل من يفتح الباب لغيره. فرفض السكان فتح الباب، فقتل رجلاً منهم واستولى على القلعة. بعدها، جمع قوة وتوجه إلى نصيبين، وشن غارات على منطقة جزيرة ابن عمر التي كانت تحت حكم جكرمش. أثناء القتال، أصيب ياقوتي بمرض شديد جعله غير قادر على حمل السلاح أو ركوب الخيل، فحملة رجاله على فرسه؛ وتعرض لإصابة بسهم فسقط عن الفرس ومات في الحال، ومضت زوجة أرتق إلى ابنها سقمان وجمعت التركمان وطلبت من بشار ابن ابنها الدعم. حاصر سقمان نصيبين التي كانت تحت حكم جكرمش، فأرسل جكرمش مالا كثيراً لسقمان سراً، فأخذه وقبل بأن سقمان قد قتل في الحرب دون معرفة قاتله. بعد ياقوتي، تولى حكم ماردين أخوه علي، الذي خضع لطاعة جكرمش، وعيّنه الأخير أميراً على المنطقة. أرسل علي والي ماردين إلى سقمان يخبره بأن ابن أخيه يريد تسليم ماردين لجكرمش، فذهب سقمان بنفسه واستلم القلعة. لاحقاً، جاء علي ابن أخيه وطلب إعادة القلعة، فرد سقمان بأنه استولى عليها فقط لمنع خرابها، فوهبه جبل جور ونقله إليه. كان جكرمش يمنح علي كل سنة عشرين ألف دينار، لكن عندما استولى عمه سقمان على ماردين، أرسل علي رسالة لجكرمش يطالبه بالمال، فأجابه الأخير بأنه كان يعطيه المال احتراماً لماردين وخوفاً من جيرانه، أما الآن فلا قدرة له على المساعدة.⁽³⁴⁾

يتناول هذا النص وقائع تاريخية حول النزاع على قلعة ماردين، ويبرز أهميتها الاستراتيجية والسياسية في تلك الفترة. تُظهر المعلومات التاريخية كيف تحولت القلعة من سجن لياقوتي بن أرتق إلى مركز طموح سياسي وعسكري، بعد أن أعجب بها القائد كربوقا وسعى للاستيلاء عليها. لعبت القلعة دوراً محورياً في الصراعات بين أمراء الأرتقيين والسلاجقة، حيث مكّنت من شن الغارات وإحكام السيطرة على المناطق المحيطة بها. كما كانت مركز جذب للقوى المحلية مثل الأكراد الذين حاولوا استغلال ضعف حاكمها الأصلي. يُظهر النص أن من يملك قلعة ماردين يملك نفوذاً واسعاً، ما يفسر رغبة ياقوتي ثم سقمان فيها، وسبب الدعم المالي الذي كان يتلقاه حاكمها من جكرمش، باعتبارها نقطة استراتيجية يخشى منها الخصوم. في النهاية، يتجلى الصراع على القلعة كجزء من صراع أكبر على السلطة والنفوذ، حيث تصبح ماردين رمزاً للهبة والسيطرة، ومصدر دخل وشرعية سياسية في تلك المرحلة المتوترة من التاريخ الإسلامي.

كما وظهر لنا من خلال ماتمت عرضها بأنه تتميز قلعة ومدينة ماردين التاريخية بأبوابها المتعددة التي كانت تلعب دوراً مهماً في أوقات السلم والحرب. ومن أبرز هذه الأبواب باب بغداد وباب خلاط، حيث استُخدما بشكل خاص في فترات الصراع والحصار لتنظيم الدخول والخروج وتعزيز الدفاع عن المدينة. لقد شكّلت هذه الأبواب نقاطاً استراتيجية

مكّنت القلعة من الصمود أمام الهجمات، مما يعكس أهميتها العسكرية والتاريخية في تلك الحقبة.

ذكر ابن الأثير ضمن حوادث سنة 524هـ/ 1129 بأنه قام عماد الدين زنكي بمحاصرة مدينة سرجي، الواقعة بين ماردين ونصيبين. وردًا على هذا الحصار، اجتمع كلُّ من صاحب آمد، إلى جانب عدد من القادة الآخرين، وحشدوا جيشًا كبيرًا من التركمان بلغ تعدادهم نحو عشرين ألف مقاتل. توجه هذا الجيش إلى المنطقة، حيث التقى بقوات عماد الدين في معركة حاسمة، انتهت بانتصار الأخير واستيلائه على مدينة سرجي. أنه عقب هزيمة ركن الدولة داود، توجه الأخير نحو منطقة جزيرة ابن عمرو وقام بنهبها. وعندما بلغ الخبر عماد الدين، تحرك فورًا باتجاه الجزيرة بنية دخول أراضي داود، إلا أنه عدل عن ذلك بسبب وعورة الطريق وضيق المسالك وكثرة الجبال في تلك المنطقة. وبدلاً من ذلك، توجه إلى قلعة دارا، وهي من الحصون المهمة في تلك الجهات، وتمكن من السيطرة عليها⁽³⁵⁾.

يُظهر النص أهمية قلعة دارا من خلال تركيز عماد الدين زنكي عليها بوصفها هدفاً استراتيجياً بعد أن عدل عن التوجه إلى جزيرة ابن عمرو بسبب وعورة الطريق وصعوبة التضاريس. فاخياره التوجه نحو قلعة دارا بدلاً عن مهاجمة أراضي ركن الدولة داود، يشير بوضوح، إلى أهمية تلك القلعة وموقعها الحيوي في السياق العسكري والسياسي للمنطقة. ومن خلال وصفها بأنها (من الحصون المهمة في تلك الجهات) يتبين أن دارا لم تكن مجرد موقع عسكري، بل كانت قلعة ذات قيمة دفاعية كبيرة، ربما بسبب موقعها الجغرافي أو تحصيناتها القوية. إن استيلاء عماد الدين زنكي عليها يعكس وعيه الاستراتيجي بأهمية السيطرة على النقاط الحصينة التي تضمن له التفوق العسكري وتوسيع نفوذه في منطقة الجزيرة. كما أن هذا الفعل يشير إلى أن دارا كانت تشكل عقدة استراتيجية في خط المواصلات أو الدفاعات الحدودية بين الإمارات المتنازعة حول منطقة ماردين، ما يمنحها حصانة طبيعية إلى جانب تحصيناتها المعمارية. وعليه، فإن السيطرة عليها لم تكن مجرد نصر عسكري، بل خطوة مدروسة تؤكد إدراك زنكي للبعد الجغرافي والسياسي في تحركاته العسكرية.

بعد وفاة الأمير عماد الدين زنكي، استغل أمير ماردين وأمير حصن كيفا الفرصة واستولوا على بعض المناطق التي كان زنكي قد فتحها منهم سابقًا. وعندما تولى سيف الدين غازي بن زنكي الحكم، قرر استعادة تلك الأراضي. بدأ حملته بالسيطرة على قلعة دارا وغيرها من المناطق التابعة لماردين، ثم توجه مباشرة إلى ماردين نفسها، فحاصرها، وخرب قراها، ونهب ما فيها، وأحدث بها دمارًا كبيرًا. وكان أمير ماردين في ذلك الوقت هو حسام الدين تمرشاش، الذي رأى ما حلَّ ببلده من الخراب، استذكر أيام عماد الدين زنكي إذ كانوا يشكون منه ولكن أيامه رغم شدتها، أشبه بالأعياد، على الرغم من أنه حاصر المنطقة كثيرًا وخاض العديد من المعارك لكنه لم يأخذ شيئًا بغير حق، ولم يتعدَّ أحد من جنوده حدود العدالة. أما ولده سيف الدين فقد سلّم البلاد للفوضى، وجعلها نهبًا للخراب

والدمار؛ وبعد هذه الأحداث، أرسل تمرتاش إلى سيف الدين، وطلب الصلح، وزوّجه ابنته. فرفع سيف الدين الحصار ورحل عائداً إلى الموصل.⁽³⁶⁾

يعكس هذا النص أهمية قلعة دارا ومدينة ماردين في الصراع السياسي والعسكري خلال فترة حكم الدولة الزنكية، إذ كانت دارا نقطة انطلاق حاسمة لحملة سيف الدين غازي لاستعادة الأراضي التي فقدتها والده، مما يبرز موقعها الاستراتيجي وأهميتها في إحكام السيطرة على المناطق المحيطة. كما تظهر ماردين كمركز سياسي واقتصادي مهم، حيث كان الاستيلاء عليها هدفاً رئيسياً لحملة سيف الدين، مما أدى إلى حصارها وتخريب قراها ونهبها، وهو ما يعكس قيمتها كرمز للسلطة والنفوذ في المنطقة. يبرز النص كذلك التباين بين نهج عماد الدين زنكي، الذي اتسم بالحزم والعدل، وابنه سيف الدين الذي اتبع سياسة أكثر عنفاً ودماراً، الأمر الذي أدى في النهاية إلى تغيير في المواقف السياسية، فاختار أمير ماردين السلام والمصالحة عبر المصاهرة، حفاظاً على ما تبقى من مدينته.

في سنة 580هـ/ 1184م تُوفي قطب الدين أيلغازي بن نجم الدين، صاحب ماردين، فخلفه ابنه حسام الدين بولق أرسلان وهو طفل. تولى تربيته وتدير شؤون المملكة نظام الدين البقش، مملوك أبيه، وكان رجلاً عادلاً حسن السيرة. تزوج والدته بولق أرسلان، وأحسن تربيته، لكنه لم يسلّمه الحكم حين كبر، بسبب اضطرابه وسوء تصرفه. كان لنظام الدين مملوك يُدعى لؤلؤ، شاركه الحكم وتسلّط على الدولة. وبعد وفاة بولق أرسلان، نصّبوا أخاه الأصغر، قطب الدين، ملكاً شكلياً، بينما ظل الحكم بيد نظام الدين ولؤلؤ. في سنة 601هـ/ 1204م، مرض نظام الدين، فزاره قطب الدين وطعنه خارج المجلس وقتله، ثم دخل على نظام الدين وقتله أيضاً. بعد ذلك، أُلقي برأسيهما إلى الجند، فباعوه، لكونهم من رجال النظام ولؤلؤ. تولى قطب الدين الحكم، واستولى على قلعة ماردين وأعمالها، وقلاع أخرى، واستمر في الحكم فيها إلى وقت كتابة كتاب الكامل في التاريخ، وكان معروفاً بالحزم والصرامة في تصرفاته⁽³⁷⁾. يُبرز هذه المعلومات التاريخية التي سجلها المؤرخ ابن الأثير أهمية قلعة ماردين باعتبارها مركزاً سياسياً وعسكرياً حاسماً في الصراع على الحكم خلال الفترة المذكورة، حيث كانت السيطرة عليها تعني السيطرة على الحكم نفسه. من خلال تحليل الأحداث، نلاحظ أن الصراع على السلطة كان محوره القلعة، إذ لم يكن يكفي مجرد النسب أو الشرعية الوراثية لتولي العرش، بل كانت السيطرة الفعلية والمباشرة على القلعة ومَن فيها هي العامل الحاسم. ويُستنتج من ذلك أن قلعة ماردين لم تكن مجرد حصن دفاعي، بل كانت بمثابة رمز للسلطة ومنطلقاً لإدارة الدولة وتحصين الحكم. ويبدو أن عدم تسليم الحكم لقطب الدين رغم بلوغه، وظهور شخصيات قوية ك نظام الدين ولؤلؤ، يدل على أن القلعة جذبت الطامحين إلى النفوذ، وكان الحفاظ عليها يعني بقاء

٣٦ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٩/ ٣٤٩: يقارن ب أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، الروضتين في أخبار الدولتين (بيروت: دار الجيل، د.ت)، ١/ ٦٥.

٣٧ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٠/ ١٢٩: يقارن ب: ابن العبري، أبي الفرج جمال الدين، تاريخ الزمان، نقله إلى العربية: اسحق أرملة، الطبعة ٢ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٥)، ٢٠٢.

الحُكم في يد من يسيطر عليها. ومما تؤكد هذا المعنى، حين يُشير إلى أن قطب الدين، بعد قتله لرجال الحكم، استولى على القلعة وبذلك حسم أمر السلطة، مما يُعزز فكرة أن القلعة كانت مفتاح الحكم في ماردين وأساس استمراره.

الخاتمة

بالاعتماد على المعلومات التاريخية الواردة في كتاب (الكامل في التاريخ) للمؤرخ ابن الأثير، والمتعلقة بقلع جزيرة ابن عمرو وماردين، تمكنا من التوصل إلى مجموعة من الاستنتاجات الختامية التي نعرضها فيما يلي:

- نستنتج أن قلاع جزيرة ابن عمر، وعلى رأسها قلعة فنك، كانت تلعب دورًا استراتيجيًا بالغ الأهمية في التوازنات السياسية والعسكرية في المنطقة، إذ شكّلت نقاط دفاع محورية على الحدود بين قوى متنازعة. وقد منحها المؤرخون، كابن الأثير، اهتمامًا خاصًا يعكس قيمتها في حماية الطرق وتأمين النفوذ الإقليمي، رغم محدودية التفاصيل التي قدّموها. ويبدو أن وصف القلاع، وخاصة قلعة فنك، قد تطور مع الزمن، حيث أضاف اللاحقون، كالقزويني، مزيدًا من الوصف مستندين إلى ما كتبه ابن الأثير. يعكس هذا التتابع في التوثيق أهمية هذه القلاع في الذاكرة التاريخية والجغرافية الإسلامية.

- فإن قلعة الزعفران لم تكن مجرد حصن عسكري فحسب، بل مثّلت نقطة التقاء بين الجغرافيا والتاريخ والسياسة، وشهدت تحولات إدارية وثقافية تعكس طبيعة المنطقة المتغيرة. كما أن ارتباطها بالأكراد المهرانية وزراعة الزعفران في محيطها يعزز أهميتها التاريخية والاقتصادية. لذا تبقى هذه القلعة شاهدًا حيًا على تعاقب العصور وتبدل النفوذ في تلك البقعة من العالم الإسلامي.

- يتبيّن من خلال هذه الدراسة بالاعتماد على معطيات كتاب (الكامل في التاريخ) أن قلعة ماردين لم تكن مجرد حصن عسكري، بل كانت رمزًا حضاريًا متعدد الأبعاد، جمع بين الوظيفة الدفاعية والمعمارية والاجتماعية. فقد جسّدت بفخامتها وموقعها الفريد روح العصور التي مرت بها، حيث التقت فيها القوة بالجمال، والسياسة بالعمران. وتبقى شهادة حتى اليوم على عبقرية من شيدها وأهمية موقعها.

- في ضوء ما تم تناوله في ثنايا هذا البحث يتبيّن، أن قلعة فنك حافظت على استقلالها السياسي والعسكري رغم التحولات الكبرى التي شهدتها المنطقة بعد سقوط الدولة المروانية، ورغم محاولات القوى الإقليمية الكبرى، وعلى رأسها الأتابك عماد الدين زنكي، إخضاعها. وقد شكّلت القلعة نموذجًا فريدًا في الصمود والإدارة المحلية المستقلة، حيث استطاع الأمير حسام الدين البشنوي وخلفاؤه الحفاظ على سيطرتهم عليها لقرون، بفضل ما عُرف عنهم من حكمة ووفاء وشهامة. ويؤكد ذلك ما ذكره المؤرخ ابن الأثير عن الدور الاجتماعي والإنساني لأسرة البشنوي، التي لم تكتف بإدارة القلعة، بل تحوّلت إلى ملجأ آمن لكل من لجأ إليها، وهو ما يعكس عمق التقاليد القيمية التي حكمت هذه الأسرة ومكّنها من الاستمرار في الحكم في ظل واقع سياسي معقّد ومضطرب.

- تُبرز المعطيات التي أوردها ابن الأثير حول قلعة الزعفران تحولاتها الإدارية ودلالاتها السياسية، مما يعكس بوضوح حالة عدم الاستقرار الجغرافي والسياسي في شمالي العراق خلال القرنين السادس والسابع الهجريين. ويؤكد وصفه للقلعة كموقع ديني قديم وحصن استراتيجي على أهميتها المركبة، الدينية والعسكرية، عبر العصور. إن تكرار الإشارة إلى القلعة في سياقات زمنية مختلفة، واقتران ذلك بذكر تدهورها، يشير إلى كونها موضعاً للنزاع والسيطرة، ويعكس في الوقت ذاته تطوّر وظيفتها من مركز روحي إلى حصن دفاعي محوري في معادلات الصراع الإقليمي.

- اتصفت قلعة ماردين خلال فترة الصراعات بين القوى الإقليمية بأهمية استراتيجية وسياسية بارزة ، حيث كانت تمثل مركزاً للنفوذ والهيمنة العسكرية. ويُبرز كيف تحوّلت القلعة إلى هدف تتنافس عليه الأطراف الطامحة في السلطة، مما يعكس دورها المحوري في رسم موازين القوى. كما يُظهر التركيز على أبواب المدينة، مثل باب بغداد وباب خلاط، أهمية البنية الدفاعية للقلعة في حماية ماردين وتعزيز صمودها، ما يرسّخ مكانتها كرمز للسيطرة والشرعية السياسية في التاريخ الإسلامي الوسيط.

- يتضح من مجريات الأحداث التي سردها المؤرخ ابن الأثير أن قلعة دارا لم تكن مجرد حصن عادي، بل مركزاً استراتيجياً بالغ الأهمية في التوازنات العسكرية والسياسية للمنطقة. فاختيار عماد الدين زنكي التوجّه إليها بدلاً من خوض غمار الطرق الوعرة نحو جزيرة ابن عمر، يعكس إدراكه العميق لقيمتها الاستراتيجية. ويُبرز استيلاؤه عليها قدرته على توظيف الجغرافيا لصالحه وتثبيت نفوذه في نقاط القوة. لذلك، تمثل قلعة دارا نموذجاً حياً لأهمية التحصينات في رسم خرائط السلطة والنفوذ في العصور الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

1- قائمة المصادر:

ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الكريم، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه: الدكتور محمد يوسف الدقاق (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)
ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد الأندلسي، رحلة ابن جبير، الطبعة 2 (بيروت: منشورات دارو مكتبة الهلال، 1986)
ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم الإربلي، وفيات الأعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، الطبعة 5 (بيروت: دار صادر، 2009)
الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير اعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)
سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزاوغي بن عبد الله، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، تحقيق: محمد بركات وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2013)
ابو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، الروضتين في أخبار الدولتين (بيروت: دار الجيل، د.ت.)

ابن شداد، عز الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن إبراهيم الأنصاري، الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، تحقيق: يحيى عبارة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978)
ابن العبري، أبي الفرج جمال الدين، تاريخ الزمان، نقله الى العربية: اسحق ارملة، الطبعة 2 (بيروت: دار المشرق، 2005)

القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: دار صادر، د.ت.)
الهروي، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد، كتاب الإشارات الى معرفة الزيارات، تحقيق: جانيت سورديل طومين (دمشق: 1953).

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، د.ت.)

2- المراجع:

درويش يوسف هروري، بلاد هكاري، دراسة سياسية حضارية (دهوك: دار سبيريز للطباعة والنشر، 2005)
طه باقر وفؤاد سفر، المرشد الى مواطن الآثار والحضارة (بغداد: مديرية الفنون والثقافة الشعبية بوزارة الارشاد، الرحلة الاولى، 1962)

فائزة محمد عزت، الكرد في اقليم الجزيرة و شهرزور في صدر الإسلام (دهوك: مطبعة خاني، د.ت.)

فيصل السامر، الدولة الحمدانية في الموصل (بغداد: د.ت.)

عماد الدين خليل، الإمارات الارتقية في الجزيرة و الشام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)

مصادر ومراجع البحث:

ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، ط 3، (بيروت - د - ت).
عبد القادر أحمد طليمات: ابن الأثير الجزري المؤرخ- دار الكتاب العربي - القاهرة 1969.

علي أحمد الشحات، أبو الريحان البيروني - حياته ومؤلفاته، (القاهرة - 1968).

عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، (بيروت - 1960).

سهيل زكار " التاريخ عند العرب والبحث عن مدرسة عربية لتحليل التاريخ، مجلة قضايا عربية، السنة العاشرة، العدد (2) بيروت - 1983.

سيد رضوان علي " البيروني ومنهجه في البحث التاريخي"، مجلة المؤرخ العربي، العدد الرابع عشر، بغداد - 1980.

شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون - دار العلم للملايين - القاهرة - 1987.

- ابن خلكان: وفيات الأعيان - تحقيق إحسان عباس - دار صادر- بدون تاريخ.
- السيد الباز العريفي: مؤرخو الحروب الصليبية - دار النهضة العربية - بيروت - 1962م.
- نظير حسان سعداوي: المؤرخون المعاصرون لصالح الدين الأيوبي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1962م
- كرفان ثاميدي : الكرد في كتابات المؤرخ ابن الاثير الجزري - دراسة تحليلية- سبيريز- دهوك 2006.
- هاشم الملاح وآخرون , دراسات في فلسفة التاريخ , جامعة الموصل - 1988.

مساهمة ابن الأثير الجزري في توثيق الجوانب السياسية والعسكرية
للدولة الأيوبية

**Ibn al-Athir al-Jazari's Contribution to Documenting the
Political and Military Aspects of the Ayyubid State**

أ.د. شوكت عارف محمد الاتروشي

قسم التاريخ- كلية العلوم الانسانية- جامعة زاخو(العراق)

Shwkat.a.mohammed@uoz.edu.krd

0000-0002-2820-8781 /https://orcid.org

مقدمة البحث

يُعدّ التأريخ من أبرز الوسائل لفهم تحولات الأمم، ومن خلاله تتضح معالم التطورات السياسية والعسكرية والفكرية التي شكّلت مسار الحضارة الإسلامية. ويبرز في هذا الإطار المؤرخ عز الدين علي بن الأثير الجزري(555-630هـ/1160-1232م)، أحد مؤرخي القرن السادس الهجري، الذي ترك بصمة واضحة في ميدان الكتابة التاريخية من خلال مؤلفه الموسوعي الكامل في التاريخ، الذي يُعدّ من أهم المراجع التي وثّقت أحداث المشرق الإسلامي في العصور الوسطى.

جاءت مكانة ابن الأثير من كونه عاش أحداثاً حافلة بالتحوّلات، مثل سقوط الدولة الفاطمية، وصعود الأيوبيين بقيادة صلاح الدين، واسترداد القدس سنة 583هـ/1187م، إضافة إلى الغزو المغولي الذي شكّل تهديداً خطيراً للمشرق الإسلامي. وقد انعكست هذه الوقائع على كتاباته، فغلب عليها الطابع السياسي والعسكري، وبرز فيها حرصه على الجمع بين التوثيق الدقيق والتحليل النقدي، مما جعلها شهادة حيّة على عصره.

يكتسب تناول الدولة الأيوبية في رواية ابن الأثير أهمية خاصة؛ إذ لم يقتصر على تسجيل أحداثها الكبرى، بل درس بداياتها في ظل الزنكيين، ثمّ استقلال صلاح الدين بمصر والتحوّل المذهبي الذي أنهى الحكم الفاطمي، والحملات التي شملت اليمن والنوبة والجزيرة، كما أولى اهتماماً بارزاً بمشروع صلاح الدين في توحيد مصر والشام والحجاز واليمن تحت سلطة واحدة، وعدّ تحرير القدس محطةً فارقة أعادت التوازن للمسلمين أمام الفرنج.

ومع ذلك، لم يكن ابن الأثير مؤرخاً مروجاً، بل ناقداً متفحصاً؛ فقد سجّل ملاحظاته على بعض قرارات صلاح الدين، مثل تأخره في قطع الخطبة الفاطمية أو ترده أمام حلب، أو رفضه وساطة نساء الموصل، ورغم ما يُلاحظ من ميله إلى البيت الزنكي، ظلّ

يوازن بين النقد والإشادة، فقدم صورة مركبة لصالح الدين والدولة الأيوبية، تتراوح بين الإعجاب بإنجازاتها والتعليق على هفواتها.

إن دراسة مساهمة ابن الأثير في توثيق الجوانب السياسية والعسكرية للدولة الأيوبية تكشف عن منهجه المتميز، الذي جمع بين السرد الحولي والموازنة بين الروايات، وبين التحليل والربط بين الأحداث وسياقاتها، ومن هنا يهدف هذا البحث إلى إبراز القيمة التوثيقية والتفسيرية لكتاب الكامل في التاريخ بوصفه مصدرًا أصيلاً لفهم التجربة الأيوبية وصالح الدين الأيوبي، بعيداً عن التمجيد أو الانتقاص، باعتبارها تجربة سياسية وعسكرية تركت أثراً عميقاً في تاريخ المشرق الإسلامي.

المبحث الأول – سيرة ابن الأثير الجزري وعصره:

أولاً – سيرة ابن الأثير الجزري.

هو أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المشهور بابن الأثير الجزري (الذهبي، 2002، 22/354)، وُلد في جزيرة ابن عمر في الرابع من جمادى الأولى سنة 555هـ/1160م، وهي بلدة تقع شمال الموصل وتفصلها عنها مسيرة ثلاثة أيام (ياقوت الحموي، 1995، 2/138)، ثم انتقل مع والده وأخويه إلى الموصل، حيث نشأ وتلقى تعليمه. وكان من أبرز إخوته مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ت: 606هـ/1209م)، والوزير صاحب ضياء الدين أبو الفتح نصر الله (ت: 637هـ/1239م) (ياقوت الحموي، د.ت، 5/49).

وقد أثنى ابن خلكان على الإخوة الثلاثة ونعتهم بأنهم: «فضلاء نجباء، لكل واحد منهم تصانيف نافعة» (ابن خلكان، 1978، 4/570)، كما اشترك عز الدين وضياء الدين في توطيد علاقاتهما بالأسرتين الزنكية والأيوبية، الأمر الذي عزز مكانتهما العلمية والسياسية (ابن خلكان، 1978، 4/304، 4/8).

نشأ ابن الأثير وتلقى تعليمه الأول في جزيرة ابن عمر، التي حمل منها لقبه «الجزري» نسبةً إلى موطنه الأصلي، أما لقبه «عزالدين» فقد جاء جرياً على عادة عصره، في حين يعود لقبه (ابن الأثير) إلى والده، الذي حظي بمكانة رفيعة لدى الأتابك قطب الدين مودود بن عماد الدين زنكي، صاحب الموصل (ت: 565هـ/1170م)، وهو شقيق الأتابك نورالدين محمود صاحب الشام وحلب (ت: 569هـ/1174م)، وقد مكّن هذا الحظوة والده من تولي مناصب عليا في الدولة الزنكية، كان أبرزها عمله عاملاً على جزيرة ابن عمر وتوليّه ديوان الخراج فيها (ابن الأثير، 1963، 1/270).

وقد نشأ ابن الأثير في بيئة علمية متميزة في كنف البيت الزنكي (المنذري، 1988، 3/347)، وكان ينتهي إلى أسرة غنية ميسورة الحال، تمتلك أملاكاً وبساتين في قرية العقيمة -المقابلة لجزيرة بن عمر يفصل بينهما نهر دجلة- (ابن الأثير، 1963، ص 147؛ ابن شداد، 1991، 3/224)، وقد أشار ابن الأثير إلى أن والده كان يعمل في التجارة، كما تولى منصب نائب وزير الموصل، واشتهر بذكائه وسعة علمه، مما جعله حريصاً على تنشئة أبنائه على حب العلم وتقدير الفضيلة (ابن الأثير، 1963، ص 8؛ جب، 1996، ص 180).

وقد بدأ ابن الأثير دراسته الأولى في كتابات جزيرة ابن عمرو ومدارسها، حيث تلقى مبادئ القراءة والكتابة، ثم توسّع في دراسة علوم متنوّعة شملت الحديث، والفقه، والقراءات، والفرائض، والمنطق، والحساب، والفلك، والأدب، والتاريخ، والأنساب، إلى جانب علوم الهيئة والنجوم (ابن الأثير، 1963، ص10).

يروى ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ عند حديثه عن أحداث سنة 571هـ/1175م حادثةً شهد بها في صباه، تكشف عن جانب من مراحل تعليمه المبكر، فقد ذكر أنه كان يقرأ الحساب على أحد شيوخه حين وقع كسوفٌ كلي للشمس في شهر رمضان، حيث أظلمت الأرض في وضوح النهار حتى بدت كأنها ليل، وظهرت الكواكب في السماء، وكان ذلك يوم الجمعة التاسع والعشرين منه. ويصف ابن الأثير ما اعتراه من خوف شديد آنذاك، إذ تمسّك بشيخه الذي طمأنه قائلاً إن هذا المشهد سينقضي سريعاً، وبالفعل لم يلبث الكسوف أن انصرف (ابن الأثير، 2003، 10/78).

ورغم أنّ ابن الأثير بدأ نشأته العلمية في جزيرة ابن عمر، فإن انتقاله إلى الموصل سنة 579هـ/1183م شكّل محطة بارزة في تكوين شخصيته العلمية والفكرية. إذ خرج من إطار المدينة الصغيرة إلى رحابة الموصل، التي عُرفت آنذاك بثرائها العلمي واحتضانها لأسر علمية عريقة مثل بني منعة، وبني الشهرزوري، وبني المهاجر، فضلاً عن وجود نخبة من العلماء المشهورين من الفقهاء والمحدّثين والمفسّرين والأدباء. وفي هذا الوسط العلمي الواسع تلقّى ابن الأثير علومه على يد عدد من الشيوخ، منهم الخطيب أبو الفضل عبد الله بن أحمد الطوسي البغدادي الموصل (ت: 622هـ/1225م) (الصفدي، 2000، 18/103)، كما أخذ عن الشيخ الصالح ابن غنائم بن العديم الحلبي (ت: 628هـ/1231م)، الذي عُرف بكثرة عبادته، وقد أثنى عليه ابن الأثير في الكامل قائلاً: «لم يكن في زمانه أعبد منه» (ابن الأثير، 2003، 10/496).

وتلقّى ابن الأثير أيضاً بعض علومه عن أبي الفرج يحيى بن محمود الثقفي الأصفهاني (ت: 584هـ/1189م) (المنذري، 1988، 1/107)، وأبي منصور مسلم بن علي بن محمد السبيعي الموصل (ت: 595هـ/1199م) (المنذري، 1988، 1/319)، وغيرهم من العلماء (ابن خلكان، 1978، 3/277؛ السبكي، 1992، 8/299).

ومما لا ريب فيه أنّ البيئة العلمية التي عاشها ابن الأثير تركت أثراً عميقاً في صقل ملكاته العلمية وتوسيع معارفه، فقد اعتاد حضور مجالس العلماء للترؤّد من علومهم، ويتلقّى معارف متنوّعة شملت الحساب، واللغة، والفقه، والحديث، وأصول الفقه، والفرائض، والمنطق، وعلم النجوم، والقراءات، كما أولى اهتماماً خاصاً بالتاريخ، الأمر الذي أهّله ليغدو عالماً وأديباً، وحافظاً للتواريخ القديمة والحديثة، وخبيراً بعلم الأنساب (السبكي، 1992، 8/300).

وشملت رحلات ابن الأثير العلمية عدداً من الحواضر الكبرى مثل مكة والقدس (السبكي، 1992، 8/299-300)، وفي أثناء أدائه فريضة الحج سنة 593هـ/1196م، مرّ بمدينة بغداد، حيث لقي كبار علماءها واستمع إليهم، ومن أبرزهم أبو القاسم يحيى

بن صدقة الفراتي الشافعي الضرير(ت:593هـ/1197م) (المنذري، 1988، 3/348)،
وصدر الدين أبو الفضائل عبد الرزاق بن سكيئة البغدادي الصوفي (ت:635هـ/1238م)
(المنذري، 1988، 3/478)، كما استفاد في دمشق من شيوخها، فسمع من أبي القاسم
بن صصري(ت:626هـ/1228م) (الذهبي، 2002، 22/282-284)، وزين الأمانة أبو البركات
الحسن بن محمد بن عساكر(ت:627هـ/1229م)، وروى عنهم في مصنفاته(المنذري، 1988،
3/258).

لقد أسهمت رحلات ابن الأثير بين المدن والمراكز العلمية الكبرى، بما كانت
تضمه من علماء وأدباء وفقهاء وحفاظ ونحاة وغيرهم، في تكوين ثقافة واسعة انعكست
بوضوح على مؤلفاته. وقد تبلورت اهتماماته العلمية في مسارين أساسيين هما: الحديث
والتاريخ، غير أن المسار التاريخي كان الأبرز والأوضح في نتاجه العلمي، حتى عُدَّ من رواد
الكتابة التاريخية في عصره، وقد حظي بتقدير المؤرخين الذين جاؤوا بعده، كما شهد له
معاصروه بسعة معارفه وتنوعها. ويصفه ابن خلكان بقوله: «كان إماماً في حفظ الحديث
ومعرفته، وحافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة، وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم
وأخبارهم»(ابن خلكان، 1988، 3/348).

وقد حظي ابن الأثير بتقدير كبير من معاصريه ومن جاء بعدهم؛ إذ وصفه الذهبي
بقوله: «كان صدراً معظماً كثير الفضائل»(الذهبي، 2002، 22/353-356)، بينما نعته
السبكي بـ «الحافظ المؤرخ صاحب الكامل (السبكي، 1992، 8/299)، ويبدو أن ميوله إلى
التاريخ كانت الأوضح والأعمق بين سائر اهتماماته العلمية(ابن الأثير، 1987، 1/5).
ترك ابن الأثير عدداً من المؤلفات ذات القيمة البالغة في حقل الدراسات التاريخية، حتى
غدت من المراجع التي لا تكاد تخلو منها مكتبة أي باحث في هذا المجال، ويأتي في مقدمتها
كتابه الشهير الكامل في التاريخ، الذي تناول فيه سرد التاريخ العام منذ بدء الخليقة وحتى
عصره(ابن الأثير، 1987، 1/5).

ومن أبرز مُصنّفاته الأخرى كتاب اللباب في تهذيب الأنساب، وهو مختصر لكتاب
أبي سعد عبد الكريم السمعاني(ت:510هـ/1116م)، وقد عمل ابن الأثير فيه على تنقيح
نصوص السمعاني، والتنبيه على ما ورد فيها من أخطاء، فضلاً عن استكمال النواقص
وإضافة ما رآه مناسباً(ابن الأثير، 1963، ص13؛ ابن خلكان، 1978، 3/348).

من مؤلفاته المهمة أيضاً كتاب أسد الغابة في معرفة الصحابة، الذي يتضح من
عنوانه أنه خصّ بتراجم الصحابة والصحابيات الذين عاصروا الرسول ﷺ(ابن الأثير،
1963، ص14)، كما ألّف كتاب التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية. وهو عمل تاريخي تناول
فيه أخبار الدولة الأتابكية التي نشأ ابن الأثير في كنفها(ابن الأثير، 1963، ص15).

أما كتاب تحفة العجائب وطرفة الغرائب، فيبتعد عن مجال التاريخ، إذ أراد
المؤلف من خلاله إبراز مظاهر الحكمة الإلهية، وما أبدعته القدرة الربانية في عجائب
المخلوقات وغرائب الموجودات(ابن الأثير، 1963، ص14)، وإلى جانب هذه المؤلفات ألّف

كتباً أخرى منها: كتاب الجهاد، والجامع الكبير في علم البيان (ابن العماد الحنبلي، د.ت، 3/5/137).

ويتبين من خلال دراسة سيرة ابن الأثير أنه، بخلاف والده وأخيه، لم يتقلد أي منصب رسمي طوال حياته، بل كرّس وقته وجهده للبحث والتأليف، وهي سمة بارزة لدى العلماء الذين قدّموا خدمة العلم ونشره على السعي وراء المناصب والجاه. ويذكر في كتابه اللباب في تهذيب الأنساب أنه، بعد رحلاته العلمية، استقر في الموصل متفرغاً للكتابة، مبتعداً عن الوظائف الحكومية، معتمداً على ثروته العلمية وما وفرته له من مكانة اجتماعية وحياة كريمة، حتى غدت داره مقصداً للطلاب والباحثين والزائرين، وقد استمر على هذا النهج حتى وافته المنية سنة 630هـ/1232م عن عمر ناهز الخامسة والسبعين (ابن خلكان، 1978، 3/348).

وقد تتلمذ على يديه عدد من المؤرخين والعلماء البارزين الذين أصبح لهم شأن كبير في الحقل التاريخي، منهم: مبارك بن أحمد بن المستوفي الأربلي (ت: 637هـ/1239م) (ابن خلكان، 1978، 4/147-152)، وكمال الدين عمر بن أحمد بن العديم (ت: 660هـ/1261م) (الذهبي، 1990، 48/421-422)، والحافظ المقرئ المؤرخ أبو عبد الله محمد بن سعيد بن يحيى الواسطي الشافعي (ت: 637هـ/1239م) (الذهبي، 1985، 3/230)، وكان آخرهم أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان (ت: 681هـ/1282م) (الذهبي، 1990، 51/65-66؛ كرفان محمد آميدي، 2006، ص 26-27).

ثانياً – عصر ابن الأثير وأثره في تكوينه.

إن النتائج الفكرية لأي مؤرخ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوسط الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي نشأ فيه، ومن هذا المنطلق، فإن دراسة عصر ابن الأثير الجزري (555-630هـ/1160-1233م) تُمثل مدخلاً أساسياً لفهم ملامح شخصيته واتجاهاته الفكرية ورؤيته للتاريخ.

لقد عاصر ابن الأثير تحولات كبرى في المشرق والمغرب الإسلامي، أبرزها بروز الإمارات شبه المستقلة في الشام والجزيرة مثل أتابكية دمشق (490-628هـ/1097-1230م)، وأتابكية الموصل (521-631هـ/1127-1233م) (ابو شامة، 1997، 1/120)، وهي البيئة التي نشأ في كنفها وأفرد لها بعض مُصنّفاته. كما عاصر عن قرب أوضاع الخلافة العباسية، وشهد سقوط الدولة الفاطمية في مصر سنة 567هـ/1171م على يد صلاح الدين الأيوبي، وتأسيسه الدولة الأيوبية (ابن واصل، 1957، 1/171؛ طليمات، 1969، ص 7 وما بعدها)، وإلى جانب ذلك، عاش الأخطار الخارجية التي تمثّلت في التوغل المغولي في المشرق (ابن تغري بردي، د.ت، 6/76)، والحملات الصليبية على الشام ومصر، وكان أبرز أحداثها استرداد بيت المقدس سنة 583هـ/1187م (ابن الأثير، 2003، 10/154)، كما أدرك بدايات الاجتياح المغولي للمشرق (ابن الأثير، 2003، 10/399 وما بعدها).

وقد انعكست هذه الأحداث على كتابات ابن الأثير، فغلب عليها الطابع الحربي، والسياسي، حيث أولى اهتماماً خاصاً بتوثيق المعارك الداخلية والخارجية، وخاصة صدامات الأتابكيات والدولة الأيوبية مع الصليبيين والمغول (ابن شداد، 1964، ص 135). أما على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي، سجّل ابن الأثير الكثير من الكوارث والظواهر الطبيعية، مثل الزلازل التي ضربت الموصل، والجزيرة وبلاد الشام، والفيضانات التي اجتاحت بغداد مسببة دماراً اقتصادياً واجتماعياً واسعاً، فضلاً عن الحرائق التي أتت على أجزاء من المدينة، وتراجع منسوب دجلة وما ترتب عليه من غلاء شديد في أسعار الحبوب (ابن الأثير، 2003، 9/ 413، 24/ 10، 92).

وفي الجانب العلمي والثقافي، ورغم ما شهدته عصره من اضطرابات سياسية وفتن مذهبية وكوارث طبيعية، فقد عرفت تلك الفترة نهضة معرفية لافتة. فقد ظلت بغداد مركزاً علمياً رائداً، وبرزت فيها المدرسة النظامية التي حظيت برعاية خاصة من الخليفة الناصر لدين الله (575-622هـ/1180-1225م)، إذ وسّع مكتبته ورفدها بال نوادر، كما أنشأ الرباطات العلمية وزوّدها بالمصادر، ولم يقتصر النشاط العلمي على بغداد، بل أشار ابن الأثير إلى المدارس والبيمارستانات التي أنشأها صلاح الدين والأيوبيون من بعده في مصر وبلاد الشام إلى جانب حلقات الدرس في المساجد، في تنوع الحراك الفكري، مما أتاح بروز علماء موسوعيين تركوا بصمة واضحة في عصره (ابن الأثير، 2003، 10/ 32، 474؛ الاتروشي، 2007، ص 315 وما بعدها)، وعليه، فإن هذه الظروف السياسية والعسكرية والاجتماعية والثقافية مجتمعة أسهمت في تكوين شخصية ابن الأثير وصياغة رؤيته التاريخية، فغداً شاهداً دقيقاً على تحولات عصره، ومؤرخاً موسوعياً جمع بين التوثيق والتحليل. ومن ثم لم يكن عصره مجرد إطار زمني لكتابات، بل كان عاملاً أساسياً في بلورة منهجه التاريخي ورسم معالم اهتماماته، الأمر الذي أهّله لأن يحتل مكانة مرموقة بين كبار مؤرخي زمانه.

المبحث الثاني: منهجية ابن الأثير في الكامل في التاريخ.

اشتهر ابن الأثير كونه مؤرخاً كبيراً في عصره أحب علم التاريخ، وعكف على دراسته وتدوينه، وقد بيّن في مقدمة كتابه الكامل في التاريخ أنّ أن دافعه إلى التأليف يعود إلى شغفه بالمطالعة ورغبته في جمع أخبار الأمم وتوثيقها، وإلى ما وجدته من تباين بين كتب التاريخ السابقة، حيث لم تحقق الغرض المطلوب إما بسبب الإطالة المملة أو الاختصار المخل، وقد أوضح ذلك بقوله: «اما بعد.. فاني لم ازل مُحِباً لمطالعة كتب التواريخ ومعرفة ما فيها مؤثراً لاطلاع على الجلي من حوادثها وخافها مائلاً الى المعارف والآداب والتجارب المودعة في مطاويها، فلما تاملتها رايتها مُتباينة في تحصيل الغرض يكاد جوهر المعرفة بها يستحيل الى العرض فمن بين مُطول قد استقصى الطرق والروايات ومُختصر قد أخل بكثير مما هو أدت، ومع ذلك فقد ترك كلهم العظيم من الحادثات والمشهور من الكائنات وسود كثير منهم الأوراق بصغائر الأمور التي الاعراض عنها أولى وترك تسطيرها أخرى» (ابن الأثير، 1987، 1/ 5-6).

ومع هذا النقد لم ينكر ابن الأثير فضل المؤرخين السابقين، بل أشار إلى أن كل واحد منهم أغفل جانباً من الجوانب؛ فالشرفيون قلماً تعرضوا لأخبار الغرب، والغربيون أغفلوا أخبار الشرق، مما خلف ثغرات واضحة في التدوين التاريخي، ومن هنا انبعثت رغبته في تصنيف كتاب جامع يسدّ هذا النقص، فيوفّر على الباحث عناء الرجوع إلى عشرات المجلدات، ويقدم سرداً متصلاً وشاملاً لأخبار المشرق والمغرب في آن واحد (ابن الأثير، 1987، 6/1).

يُعدّ كتابه (الكامل في التاريخ) من أبرز المُصنّفات التي تركت أثراً بالغاً في مسار التأريخ الإسلامي في العصور الوسطى، إذ مثّل حلقة واصله بين ما سبقه من مُصنّفات كبرى، وعلى رأسها (تاريخ الرسل والملوك) للطبري (ت: 310هـ/922م)، وما تلاه من مُصنّفات تاريخية، وأضاف مادة أصيلة تتعلق بالحروب الصليبية، والغزو المغولي (ابن خلكان، 1978، 233/3).

اعتمد ابن الأثير في صياغة مادته على منهج الترتيب الحولي، حيث عرض الحوادث سنةً بعد أخرى ابتداءً من خلق العالم وحتى سنة 628هـ/1230م، الأمر الذي منح مؤلفه وضوحاً ومنهجية سهلة المتابعة لكنه لم يقف عند حدود هذا النمط، بل عالج عيوبه المُتمثلة في تفتيت الوقائع الكبرى، فعمل على دمجها في رواية واحدة متى أمكن، كما جمع أخبار الحكّام ذوي العهود القصيرة في سياق مُتصل يبدأ من توليتهم وينتهي بوفاتهم، وفي ما يخص الحوادث الثانوية التي لا تحتل ترجمة مُنفصلة، فقد ألحقها في نهاية كل عام تحت عنوان «ذكر عدة حوادث» (ابن الأثير، 2003، 6/10، 8، 20؛ طليمات، 1969، ص 96) وهو ما أكسب الكتاب ضبطاً في التنظيم ودقة في العرض.

لم يكن ابن الأثير مُجرد ناقل للأحداث، بل اضطلع بدور نقدي مهم تمثّل في الموازنة بين الروايات المختلفة؛ إذ كان يعرض الأقوال المتعددة حول الواقعة الواحدة، ثمّ يقارن بينها ليختار ما يراه أصدق وأقرب إلى الصواب (ابن الأثير، 1987، 1/7؛ عبدالفتاح عاشور، 1977، ص 398)، وفي مواضع أخرى، كان يعلّق بوضوح على ما يراه خطأ أو مبالغاً، ويذيل بعض الأخبار بعبارة «والله أعلم» (ابن الأثير، 1987، 1/49، 9/286) بما يكشف عن نزعة نقدية وتحفظ ضمني إزاء ما يورده من أخبار.

تمكّن ابن الأثير عبر هذا المؤلّف من بلورة نموذج مُتطور في الكتابة التاريخية يجمع بين الدقة في التسلسل الزمني، والقدرة على التحليل النقدي، والرؤية الشمولية للأحداث، فبينما وضع الطبري الأسس الأولى للمنهج الحولي، جاء ابن الأثير ليطوّره بإدخال عنصر الموازنة بين الروايات، مع اهتمام واضح بالجوانب السياسية، والعسكرية.

كما يتضح في كتابه طابع الشمولية؛ فلم يقتصر مؤلفه على الوقائع السياسية والعسكرية، بل قدّم صورة عامة للحياة الإسلامية: الأزمان الاقتصادية، والكوارث الطبيعية كالزلازل، والفيضانات والحرائق، وعمران المدن من أسواق، وجوامع ومدارس، وجسور (ابن الأثير، 2003، 7/380، 9/411، 10/234، 457)، كما لم يحصر اهتمامه

بالمشرق وحده، بل دُونَ أخبار الأندلس والمغرب، وجمع بين الشرق والغرب في سياق تاريخي واحد(ابن الأثير، 1987، 6/1؛ مصطفى بن يحيى، 2020، ص93).

ومن الناحية الأدبية، تميّز أسلوبه بالوضوح والسهولة والبعد عن الزخرفة، مع تفاوتٍ في طول الروايات بحسب أهمية الحوادث؛ يمتد أحياناً للخبر بمقدّمة تربط القارئ بالسياق، أو يوجز النتيجة الكبرى قبل التفصيل، كما في صياغته لدخول التتار بلاد الإسلام، وعزّز مادته بالاستشهاد بالقرآن الكريم، والحديث، والشعر(ابن الأثير، 1987، 1/16، 20، 26، 64، 66، 383/2، 68/3؛ طليمات، 1969، 110)، وضبط الأسماء والألفاظ المشكلة حين تدعو الحاجة(ابن الأثير، 1987، 1/11).

وقد استقى ابن الأثير مادته من مصادر واسعة: كان «تاريخ الطبري» مرجعه الأهم حتى سنة 302هـ/914م، ووصف الطبري بأنه «الإمام المتقن حقاً الجامع علماً، وصحة اعتقاد وصدقاً»(ابن الأثير، 1987، 7/1؛ طليمات، 1969، ص49)، ثم اعتمد على مصادر أخرى مثل: ثابت بن سنان(ت:365هـ/975م)، وابو عبيد الله البكري(ت:487هـ/1094م)، ومسكويه(ت:421هـ/1030م)، والبلاذري(ت:279هـ/892م)، وحمزة الأصفهاني(ت:360هـ/970م)، وابن عبد الحكم، والشهرستاني(ت:548هـ/1153م)، وابن الجوزي(ت:597هـ/1201م)، وابن عساكر(ت:571هـ/1176م)، والعماد الأصفهاني(ت:597هـ/1201م) وغيرهم(ابن الأثير، 1987، 1/158، 7/56، 13/8، 42، 125، 305؛ طليمات، 1969، ص113 وما بعدها)، وأكّد في مُقدمته أنه لم ينقل إلا عن الكتب المشهورة الموثوقة التي يعلم بصدق وموثوقية مؤلفيها إذ يقول في هذا المجال: «ولم اكن كالخابط في ظلماء الليالي، ولا كمن يجمع الحصباء واللال»(ابن الأثير، 1987، 1/7)، مع إضافة مُشاهداته ومروياته الشفوية فيما عاصره لا سيما وقائع الحروب الصليبية وبعض ما اتصل بالغزو المغولي(ابن الأثير، 2003، 10/291، 399).

وتكمن أهمية ابن الأثير في جمعه بين المنهج الحولي من جهة، وبين التحليل النقدي والرؤية الشمولية للأحداث من جهة أخرى، وهو ما جعله من أرق النماذج في التأليف التاريخي، واستعمل ابن الأثير كثير من النعوت التي تدل على نقده للمصادر التي استقى منها موارده كقوله «زعم»، فضلاً عن ذلك انتقد مؤرخين كبار نقل من كتبهم أمثال مسكويه في رايه عن نسب بني بويه، والبكري عن نسب الخليفة الفاطمي الأول في المغرب عبيدالله المهدي، والشهرستاني عن آراءه في المذاهب(ابن الأثير، 1987، 1/50، 134، 47، 196/4).

ولم يكن(الكامل في التاريخ) كتاب توثيق فحسب، بل نصّاً تحليليّاً؛ ربط بين الظواهر الاقتصادية وضعف السلطة، وأشار إلى أثر الصراعات المذهبية على الاستقرار، وانتقد بعض الخلفاء والقادة والولاة بميزانٍ يجمع بين السياسي والعسكري والأخلاقي وهذه الروح التحليلية تجاوز مجرّد السرد إلى مقاربة أقرب إلى الدراسة الفكرية للأحداث. ومن أعظم إنجازاته أنّه سدّ الفراغ التاريخي الذي خلفه الطبري بعد سنة 302هـ/914م، فغطّى أكثر من ثلاثة قرون في مُصنّف واحد، وقَدّم مادة أصيلة عن الحروب

الصليبية منذ 491هـ/1097م وحتى 628هـ/1230م، وأخبار الروم والفرس، وتاريخ الشرق الإسلامي إلى حدود 619هـ/1219م، ولهذا صار (الكامل) مصدراً أساسياً لا غنى عنه لدراسة تلك المرحلة.

وعلى الرغم من موضوعيته الملحوظة، سجّل الباحثون ملامح ميول سياسية لديه، منها الميل أحياناً إلى السلطة القائمة أو التشدد مع خصومها، وبالمقابل قلّة اعتماده على (الوثائق) الصريحة مقارنة بوفرة السرد، وإن كان يورد نصوص مراسلات في سياق الأخبار دون تخصيص بابٍ للوثائق (مصطفى، 2020، 86).

أثر كتاب (الكامل في التاريخ) تأثيراً كبيراً في تطور المدرسة التاريخية الإسلامية، إذ حظي بتقدير واسع من كبار المؤرخين الذين نظروا إليه باعتباره موسوعة محكمة التنظيم، قائمة على تسلسل زمني دقيق للأحداث والسنوات، فعلى سبيل المثال عده ابن كثير من أحسن كتب الحوادث (ابن كثير، 2010، 13/5)، واستفاد منه كثيرون مثل سبط ابن الجوزي (ت: 654هـ/1256م)، وأبو شامة المقدسي (ت: 656هـ/1267م)، وابن العديم الحلبي (ت: 660هـ/1262م وأبوالفدا (ت: 732هـ/1331م)، والذهبي (ت: 748هـ/1348م)، وابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ/1449م)، كما اقتبس منه ابن العبري (ت: 658هـ/1286م) في كتابه تاريخ مختصر الدول، كما غدا الكتاب مرجعاً أساسياً اعتمدت عليه الدراسات اللاحقة في تناول تاريخ الدولة الأيوبية، والحروب الصليبية، فضلاً عن القضايا الاجتماعية والاقتصادية، مما ساعد على انتشاره الواسع وتعدد طبعاته وترجماته، واعتمده الغربيون لصدقه وأمانته (عصام الدين عبد الرؤوف الفقي، 1997، 262)، وبذلك أصبح (الكامل في التاريخ) من أبرز المراجع لدراسة التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى.

المبحث الثالث: الكامل في التاريخ مصدراً لتاريخ الدولة الأيوبية.

أولاً- دوافع اهتمام ابن الأثير بالدولة الأيوبية:

حظي العصر الأيوبي بمكانة بارزة في كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، ولا سيما منذ منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، إذ أبدى المؤرخ اهتماماً واسعاً بأحداث الشام ومصر، ومعارك الجهاد ضد الفرنج، وصعود صلاح الدين الأيوبي، إضافة إلى التحولات التي طرأت على موازين القوى في المشرق الإسلامي، ولم يكن هذا التركيز انعكاساً طبيعياً لكثرة الوقائع فحسب، بل ارتبط بمجموعة من العوامل المتشابكة؛ منها ما هو زمني ومكاني، ومنها ما هو سياسي ومذهبي، فضلاً عن دوافع معرفية ومنهجية، وأخرى اجتماعية وتربوية، بالإضافة إلى اعتبارات شخصية ومهنية خاصة بالمؤرخ نفسه.

وقد دفعته هذه العوامل جميعاً إلى منح الدولة الأيوبية عناية خاصة، فسرد أخبارها بتفصيل دقيق، مستفيداً من معاصرتة المباشرة وصلاته بالزنكيين، إذ عاش في الموصل وعاصر دولتهم، وكان على صلة وثيقة بأمرائهم ورجالهم من خلال والده وشبكة معارفه، الأمر الذي أتاح له الاطلاع على أخبار الأيوبيين منذ بدايات علاقتهم بالزنكيين (ابن الأثير، 1963، 144-141).

كما نظر إليهم بوصفهم خلفاء طبيعيين للدولة الزنكية، فحملت كتاباته ميلاً إلى المقارنة بين التجريبتين، مع إبداء تقدير خاص لبيت نور الدين والأتابكة حكام الموصل وحلب. وإلى جانب ذلك، فرضت طبيعة مشروعه التاريخي الموسوعي، الذي التزم فيه بتغطية أحداث المشرق الإسلامي وما جاوره، أن يتوقف مُطوّلاً عند أخبار الأيوبيين، بوصفهم القوة الصاعدة في عصره ذات الصلة الوثيقة بالزنكيين، ما جعله يوثق تفاصيل نشأتها، وحروبها مع الفرنج، وصعود صلاح الدين، وتوازنات القوى في المشرق، بوصفها جزءاً أساسياً من السرد التاريخي الذي التزم أن يكون جامعاً (ابن الاثير، 1963، 173؛ ناميدي، 2006، 193). ولم يغفل ابن الأثير إنجازات الدولة الأيوبية، وفي مُقدمتها انتصارات صلاح الدين العسكرية، وتحرير القدس سنة 583هـ/1187م (ابن الاثير، 2003، 10/154) كونها تُمثل نقطة تحول بارزة في التاريخ الإسلامي، لما تركته من أثر عميق في الوجدان العام للمسلمين، وقد أدرك ابن الأثير قيمة هذه الأحداث وما حملته من دلالات دينية وسياسية، فخصّها بمساحة بارزة في الكامل في التاريخ، مُسجّلاً تفاصيلها بإسهاب ليدرك القارئ أهميتها في بناء الشرعية الأيوبية، كما أن نجاح صلاح الدين في توحيد مصر والشام والحجاز واليمن تحت سلطة واحدة، وقيادته مشروع الجهاد ضد الصليبيين، جعلاً من الأيوبيين قوةً مركزية في المشرق الإسلامي، وبذلك غدت وقائعهم العسكرية والسياسية مادةً لا غنى عنها، فكان من الطبيعي أن يتعامل معها ابن الأثير بوصفها محوراً رئيسياً في مشروعه التاريخي الشامل (نوري، 1976، ص 118 وما بعده).

ثانياً- المسار التاريخي للدولة الأيوبية في رواية ابن الأثير (526-628هـ/1131-1230م):

1. البدايات في ظل الزنكيين (526-559هـ/1131-1164م).

تكشف أحداث الفترة الممتدة بين (526-559هـ/1131-1164م) في رواية ابن الأثير عن البدايات الأولى لصعود الأيوبيين في كنف الدولة الزنكية، فقد افتتحها بحادثة تكريت سنة 526هـ/1131م، حينما قدّم نجم الدين أيوب عوناً لعماد الدين زنكي بتمكينه من عبور دجلة، وهو موقف عدّه ابن الأثير أساساً للعلاقة التي آلت بهم إلى مُلك مصر والشام وغيرها (ابن الأثير، 2003، 10/26، نوري، 1976، 66).

كما أشار ابن الأثير إلى أن أصل الأيوبيين كونهم ينحدرون من مدينة دوين وينتمون إلى قبيلة الأكراد الروادية، التي يصفها بأنها من أشرف الأكراد (ابن الأثير، 2003، 10/16؛ أبو شامة، 1997، 1/222)، هذا الأصل القبلي لم يكن مجرد معلومة نسبية، بل تحوّل في روايته إلى جزء من البناء التاريخي لهوية الأسرة الأيوبية، حيث اجتمع فيه عنصر النصر الذي أتاح لهم فرصة النفوذ، مع سياسة اتسمت بالحكمة والتروي، إضافة إلى رصيد قبلي منحهم وجهة ومعنوية سياسية. وبهذا قدّم ابن الأثير صورة متماسكة لمرحلة التأسيس، تداخلت فيها الجذور القبلية مع التجربة السياسية لتشكل أرضية صلبة لصعود الأيوبيين اللاحق.

2. التحول المذهبي في مصر (567هـ/1171م).

يُبرز ابن الأثير مسألة تحويل الخطبة في مصر من الفاطميين إلى العباسيين باعتبارها قراراً سياسياً وأمنياً بالغ الدقة سبقته عملية إعداد وتدريج محسوبة، أكثر من كونها مجرد خطوة مذهبية آنية، فقد أشار إلى أنّ صلاح الدين أثر تثبيت أركان السلطة الجديدة وإعادة تنظيم مؤسساتها قبل إعلان قطع الخطبة رسمياً، تحاشياً لاضطراب داخلي محتمل قد تُثيره البُنى الإدارية والفكرية المتجذرة في المجتمع المصري بعد أكثر من قرنين من الحكم الفاطمي (ابن الأثير، 2003، 33/10؛ طقوش، 1999، ص 392)، ويضيف ابن الأثير أنّ التأخير ارتبط بسببين مباشرين: الخشية من اندلاع فتنة وسفك دماء نتيجة التبدل المفاجئ، واحتمال ظهور رد فعل قوي من القوى التنفيذية المحلية، وفي مقدمتها «مؤتمر الخلافة»، فضلاً عن مقاومة الجمهور الذي اعتاد الشرعية الفاطمية (طقوش، 1999، ص 392-394).

وفي قراءة تحليلية مكملّة، يوضح محمد طقوش أنّ صلاح الدين وجد نفسه أمام خيارين استراتيجيين: إما مواجهة أزمة سياسية محتملة مع نور الدين زنكي في حال التعجيل بقطع الخطبة، أو التعرض لانتفاضة فاطمية داخلية دفاعاً عن الدولة والمذهب. وقد رجّح صلاح الدين الخيار الثاني، فعمل أولاً على ضبط الأوضاع في الداخل المصري وترتيب شؤون الحكم والإدارة، ثم حسم موضوع الخطبة بعد أن استكمل مقومات الاستقرار، كما يؤكد ابن الأثير أنّ حالة العاضد الفاطمي الصحية المتدهورة سهّلت تمرير التحول بأقل قدر من المقاومة، الأمر الذي خفف من كلفة الصدام المباشر (طقوش، 1999، ص 394).

وقد جرى التحول رسمياً في 10 محرّم 567هـ/10 أيلول 1171م، حين رُفعت الخطبة للخليفة العباسي المستضيء، وهو تاريخ نصّ عليه ابن الأثير صراحة (ابن الأثير، 2003، 33/10)، ويذكر أيضاً أنّ صلاح الدين، بعد هذه الخطوة، عاد إلى مصر ووجّه اعتذاراً إلى نور الدين عن تقاعسه في بعض العمليات العسكرية ضد الفرنج بسبب اضطراب الأمور في مصر، وهو ما أثار استياء نور الدين ودفعه للتفكير في التدخل المباشر لعزله (ابن الأثير، 2003، 36/10).

وعليه، فإنّ رواية ابن الأثير تضع التحول المذهبي في مصر ضمن إطارٍ سياسي بامتياز، لا باعتباره مجرد إعلان مذهبي، بل باعتباره جزءاً من استراتيجية أوسع هدفت إلى تهئية المؤسسات، وضبط التوازنات الداخلية، وتفادي الفتنة، وصولاً إلى إعلان مُحكم في توقيت اعتبره المؤرخ الأنسب لضمان استقرار الحكم وإدماج مصر في الفضاء العباسي دون تكاليف اجتماعية أو سياسية جسيمة (ابن الأثير، 2003، 35/10، 9/218).

3. الحملات والتوسع في الأطراف (النوبة، اليمن، الجزيرة، خلاط).

يُبرز ابن الأثير في الكامل في التاريخ أنّ الحملات الأيوبية نحو الأطراف لم تكن مجرد تحركات ظرفية، بل جاءت استجابة لاعتبارات استراتيجية ومالية هدفت إلى تحصين الدولة وتأمين مواردها. فقد أشار إلى أنّ بعض المؤرخين فسّروا التوجّه إلى النوبة واليمن بالخوف من نور الدين، غير أنّ تحليله اللاحق يربط تلك الحملات بالضرورة الاستراتيجية

لتأمين الحدود الجنوبية والشرقية لمصر، فضلاً عن الحاجة إلى موارد مالية جديدة لدعم الجهاد ضد الفرنج، كما جاء التحرك باعتباره خطوة مكملة لضبط الخاضعة الجنوبية وتأمينها بعد التحول المذهبي والسياسي في مصر (ابن الاثير، 2003، 10/45؛ التكريتي، 1982، مج33/292).

وفي اليمن، ذكر ابن الاثير أنَّ الشاعر الفاطمي عمارة اليمني كان ممن شجع صلاح الدين على إرسال جيشه الذي تمكن من هزيمة المهادي والسيطرة على البلاد، وهو ما يعكس الرغبة في إدخال إقليم غني بالموارد إلى دائرة النفوذ الأيوبي (الكامل، 2003، 10/52-53؛ ياقوت، 1995، 5/20).

أما في الشمال، فقد توسّع صلاح الدين في الجزيرة وأطراف أرمينية خلال أواخر السبعينيات الهجرية، حيث ضم العديد من المدن والقرى الكردية معتمداً على أبناء قومه في بناء عمق دفاعي يوفر قاعدة بشرية واقتصادية قبل الانخراط في المواجهة الكبرى مع الصليبيين (ابن الاثير، 2003، 10/112؛ أبو شامة، 1997، 175-174/1)، ويأتي مثال خلاط ليبرز براعة الأيوبيين في التكيف مع موازين القوى؛ إذ يرى ابن الاثير أنَّ مراسلة أعيانها لصلاح الدين لم تكن خدعة بل تعبيراً عن واقع سياسي مائل لصالحه، بينما يورد ابن شداد تفاصيل إضافية عن سعي بهلوان بن إيلدكز للاستيلاء على المدينة، قبل أن ينتهي الموقف بتسوية سياسية عززت مكانة الأيوبيين (ابن الاثير، 2003، 10/232؛ ابن شداد، 1964، ص 96)، ومن ثم، يتضح أنَّ سياسة التوسع في الأطراف هدفت بالأساس إلى بناء شبكة دفاعية-مالية محكمة ضمنت استقرار المركز ومهدت الطريق لخوض الصراع مع الفرنج من موقع قوة.

4. العلاقة مع حلب والموصل (571-581هـ/1185-1175م).

تُظهر روايات ابن الاثير أنَّ صلة الأيوبيين بحلب والموصل تدرّجت من تسوية سياسية دقيقة إلى شدٍ وجذبٍ محكومٍ بميزان القوة، ففي أحداث 571هـ/1175م يورد خبر الصلح بين صلاح الدين والملك الصالح بن نورالدين، مقروناً بمنح قلعة إعزاز للحلبيين في سردٍ خبريٍّ مقتضبٍ يشير بأن التنازل جاء ضمن ترتيبات تهدئة مؤقتة لا تغييرٍ استراتيجيٍّ في الولاء (ابن الاثير، 2003، 10/76-77)، ثم ينتقل في 581هـ/1185م إلى نقد موقف صلاح الدين من وفد نساء الموصل (أمّ الأتابك وإحدى بنات نورالدين) اللواتي توسطن للصلح؛ إذ يفسّر رفضه بأنه قرأ المبادرة بوصفها علامةً عجزٍ داخل المدينة، وأن قبولها كان سيُفسّر تراجعاً أمام خصمٍ احتّمى بتحسيناتٍ متينة، لا ازدياداً لشفاعاة النساء أو تقليلاً من شأنهن (ابن الاثير، 2003، 10/131-132)، وبهذا يؤطّر ابن الاثير العلاقة مع حلب في سياق مقايضةٍ سياسيةٍ محدودة الكلفة، بينما يؤطّر العلاقة مع الموصل في سياق اختار إراداتٍ حيث رجّح صلاح الدين كلفة الإذعان الرمزي على مكاسب الصلح الظرفي، مستنداً إلى قراءةٍ براغماتيةٍ لموازين القوى والتحسينات القائمة (ابن الاثير، 2003، 10/132).

5. صورة الجهاد وصلته بنور الدين (569-589هـ/1173-1193م).

يصور ابن الأثير علاقة صلاح الدين بنور الدين في إطار (الجهاد) خلال المدة ما بين 569-589هـ/1173-1193م بوصفها ميداناً للتشكيك أولاً، ثمّ ساحة لإثبات المصدقية لاحقاً، فهو يذكر أن نور الدين ارتاب في نوايا صلاح الدين، واتهمه بالتراخي عن قتال الفرنج، بل وصل الأمر إلى الظنّ بأنه يفضل بقاءهم حاصراً بين مصر والشام لدرء تدخّل سيده الزنكي (ابن الأثير، 2003، 56/10)، غير أن مسار الأحداث الكبرى سرعان ما نقض هذه الرواية، إذ جاءت معركة حطين سنة 583هـ/1187م وما أعقبها من استرداد القدس وحملة تحرير شامل على مدن الشام لتؤكد أن صلاح الدين لم يكن متفاعساً، بل كان قائداً استراتيجياً حول (الجهاد) إلى مشروع سياسي-عسكري متكامل جمع بين البعد الديني والاعتبارات الواقعية لإدارة الصراع.

ويورد ابن الأثير أيضاً نصّاً حوارياً متخيلاً داخل البيت الأيوبي حول احتمال المواجهة مع نور الدين، وهو نص أقرب إلى البناء الأدبي الذي يعكس التوترات السياسية وإشكالية الولاء المزدوج بين القاهرة ودمشق، أكثر من كونه محضراً حقيقياً لاجتماع سري (ابن الأثير، 2003، 36/10) وتكشف هذه الرواية عن محاولة المؤرخ إبراز طبيعة العلاقة المعقدة بين الطرفين: تحالف ظاهري يخترنه تنافس مضمّر، يتقاطع فيه هاجس الجهاد مع حسابات السلطة الشرعية. ومن ثمّ، فإن (الجهاد) في سرد ابن الأثير لم يكن مجرد شعار ديني، بل معياراً لتقويم القادة؛ إذ بدأت صورة صلاح الدين محاطة بالريبة والشبهات، غير أنّ وقائع ما بعد 583هـ/1187م أثبتت أنه كان الرجل الذي جسّد عملياً مشروع المقاومة، وبات رمزاً للوحدة الإسلامية في مواجهة الصليبيين (ابن الأثير، 2003، 154/10 وما بعدها).

6- الفترة اللاحقة لصلاح الدين (589-628هـ/1193-1230م).

في الحقبة التي أعقبت وفاة صلاح الدين الأيوبي (589-628هـ/1193-1230م)، رسم ابن الأثير صورة دقيقة لمسار الدولة الأيوبية، اتسمت في بدايتها بالصراع الأسري على السلطة، ثمّ ما لبثت أن اتجهت نحو قدر من التماسك الإداري والسياسي. فقد وثّق مراحل النزاع بين أبناء البيت الأيوبي على المناصب والولايات، وما تخللها من محاولات لمدّ النفوذ، خاصة في الجزيرة والموصل، قبل أن يستقر الأمر للملك العادل أبي بكر الذي تولى زمام الحكم فعلياً. وقد نجح العادل في ضبط أوضاع الدولة عبر تقسيمه البلاد بين أبنائه في حياته، وهو ما وقرّ - بحسب ابن الأثير - انسجاماً غير معهود بين الإخوة، ورأى في ذلك عاملاً رئيساً لزيادة قوة الدولة وحسن تديرها (ابن الأثير، 2003، 265/10، 281، 348). وقد أبرز ابن الأثير دور الأمراء العادليين في إدارة الدولة، كما وجّه نقداً واضحاً لقرار الملك الكامل محمد بتسليم القدس إلى الإمبراطور فريدريك الثاني سنة 626هـ/1228م في إطار معاهدة سياسية، وهو موقف أثار جدلاً واسعاً بين المؤرخين، وعلى الرغم من هذه الانتقادات، ظلّت الدولة الأيوبية تحافظ إجمالاً على حضورها السياسي والعسكري في مصر وبلاد الشام والجزيرة (ابن الأثير، 2003، 481/10)، ويختتم ابن الأثير أخباره عن

الأيوبيين بذكر واقعة عمرانية ذات دلالة سياسية؛ إذ يشير إلى أن أسد الدين شيركوه، أمير حمص والرحبة، شيد قلعة عند سلمية سنة 628هـ/1230م وأطلق عليها اسم (سِسميّة)، مؤصّحاً أن الملك الكامل كان قد أقطعها له سابقاً مكافأةً على جهوده (ابن الأثير، 2003، 496/10)، ويُعد هذا الخبر آخر ما أورده المؤلف عن الدولة الأيوبية قبل أن يتوقف عن الكتابة، ليغلق بذلك سجله التاريخي لتلك المرحلة.

ثالثاً- توثيق ابن الأثير للهوية الاثنية للأيوبيين.

قدّم ابن الأثير معلومات غنية تساعدنا على فهم مبكر وواضح لملامح الهوية الكردية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، ولم يقتصر اهتمامه على نسب الأيوبيين وانتمائهم القبلي، بل تناول أيضاً قيمهم وأدوارهم السياسية والعسكرية، وأماكن انتشارهم، وحتى بعض المصطلحات التي دخلت في جهاز الدولة، ويؤكد ابن الأثير بشكل صريح أن أصل الأيوبيين يعود إلى الأكراد الروادية في منطقة دوين، ويصف هذه القبيلة بأنها من أشرف قبائل الأكراد (ابن الأثير، 2003، 26/10؛ أبو شامة، 1997، 222/1)، وهنا يجمع بين ثلاثة عناصر أساسية: النسب، القبيلة، والمكان.

أما في جانب القيم، فيبرز ابن الأثير مواقف مهمة للأيوبيين، مثل مساعدة نجم الدين أيوب لعماد الدين زنكي في تكريت (ابن الأثير، 2003، 10/26؛ غوانمة، 1990، ص84)، كما سجل ابن الأثير بعض المصطلحات الكردية التي استُخدمت في الإدارة والعسكر، مثل «نظام الاطلاب» أو الكتائب العسكرية (ابن شداد، 1964، ص243؛ ابن الأثير، 1995، ج9، ص218؛ حسين، 2003، ص97)، وهذا يوضح أن الهوية الكردية لم تكن موجودة في النسب فقط، بل انعكست أيضاً في لغة الدولة ومؤسساتها.

ومن خلال روايات ابن الأثير يتبين أن انتقال الكرد من أطرافهم الجبلية البعيدة إلى المراكز السياسية الكبرى في القاهرة ودمشق والموصل لم يكن مجرد حركة سكانية، بل ارتبط بمسار صعود الدولة الأيوبية نفسها. فقد اعتمد صلاح الدين، بعد أن ضمّ مناطق الجزيرة وخلاط وأطراف أرمينية، على عناصر من أبناء قومه، لا من منطلق العصبية القبلية، وإنما لأنه وجد فيهم قوة عسكرية واجتماعية جديدة بالثقة، تصلح لسد الثغرات في لحظات التأسيس الأولى. وبهذا برز الأيوبيون قوةً مساعدةً خرجت من الهامش الجبلي لتصبح جزءاً من قلب السلطة الإسلامية، ومكوّناً فاعلاً في بنيتها السياسية والعسكرية (كاهن، 1986، ص185).

رابعاً- صلاح الدين والدولة الأيوبية في منظور ابن الأثير:

شكّل الجانب السياسي-العسكري حيزاً واسعاً في معالجة ابن الأثير لتاريخ الأيوبيين، إذ لم يكتفِ بتتبع صدامهم مع الزنكيين ثمّ الفرنج، بل وصل إلى تتبع النزاعات الداخلية في البيت الأيوبي بعد وفاة صلاح الدين، وربطها دوماً بسؤال الشرعية ومسار انتقال السلطة، ومن هنا حرص على تقديم الأيوبيين بوصفهم امتداداً سياسياً مُكمّلاً للمشروع الزنكي؛ فربط بروزهم المبكر بحادثة تكريت حين أسعف نجم الدين أيوب عماد الدين زنكي وعبر به دجلة، وعدّها امفتاحاً وبداية مهّدت لانتقال النفوذ لاحقاً إلى البيت

الأيوبي (ابن الأثير، 2003، 26/10)، ويواصل ابن الأثير عرضه مبيناً توتر العلاقات بين نور الدين وصلاح الدين في مصر والشام، حيث يشير إلى حالة عدم الاستقرار في الثقة بينهما وما أعقبها من محاولات متكررة لفرض النفوذ والاحتواء (ابن الأثير، 2003، 10/35). وفي صياغته لخريطة الفعل الأيوبي، وسّع ابن الأثير إطار السرد من ساحة الشام إلى مصر والجزيرة واليمن والنوبة، فقرأ حملات اليمن والنوبة ضمن منطق التأمين الإستراتيجي لحدود مصر وتعزيز موارد الدولة، لا مجرد نزعة توسّع عفوية (ابن الأثير، 2003، 45، 52، 59؛ التكريتي، 1982، مج33/292).

وفي محور الصدام مع الفرنج، يوازن بين نقده لبعض قرارات صلاح الدين التكتيكية—كالترّيث أمام حلب سنة 571هـ/1175م- وتثمينه لنهج الحفاظ على دماء أهلها واستثمارهم لاحقاً في جبهة الجهاد (ابن الأثير، 2003، 10/76-77)، قبل أن يتابع انعطافة حطّين واستعادة القدس بوصفها ذروة صاعدة للمشروع الأيوبي.

ويتضح لنا من كتابات ابن الأثير في (الكامل) قربه من صلاح الدين الأيوبي وحرصه على تدوين الأحداث المرتبطة به فقد أشار إلى حرصه على تتبع أخباره ومعرفة المزيد عنه (الكندي، 2021، 79)، بل وأكثر من ذلك، فقد صرح بمرافقته له في بعض غزواته ضد الصليبيين، إذ يقول في حوادث 584هـ/1188م: «قتسار حتى نزل تحت حصن الاكراد من الجانب الشرقي وكنت معه حينئذ فاقام يومين» (ابن الأثير، 2003، 10/66)، وهنا لا يكتفي ابن الأثير بالتصريح بالحضور، بل يعلن بوضوح مشاركته المباشرة بعبارة: «كنت معه ليجعل من نفسه شاهد عيان على ما دونه. ويؤكد ذلك أيضاً في حصار برزية سنة 584هـ/1188م) حيث ذكر في فتحها: «وليت أنا من رأس جبل عال...» (ابن الأثير، 2003، 10/171)، إن هذا التصريح يجسد انخراطه الفعلي في جيش صلاح الدين، ويكشف عن محبته الكبيرة له ووعيه بمكانة شخصيته القيادية.

ومع هذا القرب، لا يغيب عن ابن الأثير مزاج المؤرخ الناقد الذي يتأرجح بين الإعجاب والمحاسبة تبعاً للسياق؛ فبينما يُثني على أسد الدين شيركوه عند إرسال نور الدين له إلى مصر بوصفه أشجع أمراء دولته وأكبرهم مُظهِراً مكانته في محور التوسّع الزنكي—الأيوبي (ابن الأثير، 2003، 9/465)، يعود في مواضع أخرى ليمارس نقداً صارماً لبعض خيارات البيت الأيوبي؛ فيسجّل مثلاً ترّيث صلاح الدين أمام حلب بعد أخذ إعزاز سنة 571هـ/1175م وما جرّه القتال من خسائر قبل أن «يُخِلِدَ للمطاولة» (ابن الأثير، 2003، 10/77)، وينتقد موقفه من وفد نساء الموصل سنة 581هـ/1185م لرفضه الصلح كما طُلب منه (ابن الأثير، 2003، 10/132)، ويورد رواية يُشَمُّ منها اتهامه بتفضيل بقاء الفرنج حاجزاً بينه وبين نور الدين (ابن الأثير، 2003، 10/56)، وهي رواية يناقضها مجموع سيرته الجهادية اللاحقة، وفي المقابل يُبرز صرامة نور الدين وتحوّلته، ويسجّل توتر الثقة في وقائع الشوبك، والكرك واعترافه دخول مصر لإخراج الأيوبيين منها (ابن الأثير، 2003، 10/49). كما استخدم ابن الأثير أكثر من مرة عبارة تشير إلى «خوف صلاح الدين وأهله من نور الدين» ودخوله مصر (ابن الأثير، 2003، 10/52)؛ ففي حوادث سنة 567هـ/1170م،

عندما طلب نورالدين قطع الخطبة للفاطميين وإقامة الخطبة العباسية، قال: «كان صلاح الدين يكره قطع الخطبة لهم خوفاً من نورالدين أن يدخل الديار المصرية فيأخذها منه» (ابن الأثير، 2003، 33/10)، وقائع 568هـ/1173م، حين علم صلاح الدين بقدوم نورالدين أثناء حصار الكرك، ذكر أنه «خافه وجميع أهله» فعادوا إلى مصر وتركوا الاجتماع به» (ابن الأثير، 2003، 49/10).

من الحوادث التي ربطها ابن الأثير بالخوف من نور الدين مسيرُ شمس الدولة إلى بلاد النوبة سنة 568هـ/1172م، حيث فسّر ذلك بأنه إجراء احترازي اتُخذ تحسباً لأي هجوم محتمل من جانب نور الدين على مصر (ابن الأثير، 2003، 10/45)، ويكشف هذا التفسير عن إدراك المؤرخ لطبيعة التوتر السياسي بين الجانبين، وعن حجم القلق الذي كان يثيره مشروع نور الدين في نظر صلاح الدين وأسرته، حتى فسّرت التحركات العسكرية في الجنوب ضمن إطار الصراع على النفوذ في المنطقة، غير أنّ الأحداث تبرز في جوهرها باعتبارها شأنًا محلياً أملت الحاجة إلى معالجة أمنية عاجلة، نتيجة تمرّد مجموعات من السودان والعبيد في صعيد مصر وما أحدثوه من اضطراب.

وفي سياق روايته لفتح قلعة إيزيم ببلاد النوبة، يذكر ابن الأثير تفاصيل الحملة وانتصار شمس الدولة، مشيراً إلى أن معظم الغنائم كانت من «العبيد والجواري» (ابن الأثير، 2003، 10/46)، غير أن هذه الإشارة لا تدلّ - في القراءة التحليلية - أنّ الغاية من التحرك كانت الاستيلاء على الغنائم، بل كان المقصد الأساس ضبط الأوضاع الداخلية وإخماد الاضطرابات التي هدّدت استقرار الصعيد والحدود الجنوبية لمصر.

من الملاحظ أن نقد ابن الأثير لم يقتصر على الأيوبيين فقط، بل شمل الزنكيين أيضاً. فقد ذكر أن عماد الدين زنكي استولى على حماة غدراً بعد أن أعطى صاحبها العهود، وأشار إلى غدره بحامية بعلبك بعد أن منحها الأمان، كما وصف سيف الدين غازي الثاني بالجبن وانتقد قتله وزيره جلال الدين سنة 573هـ/1177م بلا سبب وجيه (ابن الأثير، 2003، 89/10: الكندي، 2021، ص90)، وهذا يوضح أن نقده لم يكن موجهاً إلى صلاح الدين وحده، بل شمل أقرباء وحلفاء أيضاً، مما يدل على ميله إلى الموازنة في كتاباته. ورغم أن بعض الباحثين المعاصرين اتهموه بالتحيز للزنكيين وبالمبالغة في نقد صلاح الدين، فإن نصوصه نفسها تردّ على ذلك؛ إذ توزع نقده على الجانبين معاً، وزاد من قيمة روايته كونه عاش بعض الأحداث ميدانياً، صحيح أن هذا جعله أحياناً متأثراً بالعاطفة، كما أشار غابرييلي (2015، ص23)، لكنه أضفى على روايته واقعية وحيوية، ومن هنا تعدّ كتاباته من أهم الشهادات لفهم التجربة الأيوبية، لأنها تجمع بين تجربة المعاشة المباشرة ورؤية المؤرخ، وبين إبراز الفضائل والتنبيه إلى الأخطاء.

كما برزت في روايات ابن الأثير عن معارك الأيوبيين مع الصليبيين نزعة دينية واضحة واعتزاز بانتصارات المسلمين؛ ففي معركة سنة 574هـ/1179م، عند هجوم الصليبيين على بلاد المسلمين، أظهر فرخشاه ابن أخي صلاح الدين شجاعة فائقة رغم قلة عدد جيشه،

فمدحه ابن الأثير، وختم الخبر بالدعاء على الصليبيين: «دمرهم الله تعالى» (ابن الأثير، 2003، 93/10)، ومع ذلك، لم يَغِبِ النقد عن معالجاته، إذ سجّل اعتراضاً على بعض قرارات صلاح الدين، مثل موقفه في حصار حلب سنة 571هـ/1175م ومفاوضاته مع وفد الموصل سنة 581هـ/1185م (ابن الأثير، 2003، 77/10، 131)، وقد انتقد بعض مؤرخي أوروبا ابن الأثير واعتبروه متحيزاً في انتقاء مصادره، غير أن فرانثيسكو غابريلي رأى فيه مؤرخاً أصيلاً وذا عبقرية، وإن كانت رواياته مشوبة بشيء من النزعة العاطفية (غابريلي، 2015، ص23).

وعلى صعيد التطورات في مصر رَصَدَ ابنُ الأثير تأخّر قطع الخطبة للفاطميين إلى محرّم 567هـ/1171م وعلّله بحساسة الترتيبات الداخلية والخشية من ردّات الفعل الشعبية (ابن الأثير، 2003، 33/10؛ طقوش، 1999، ص392-394)، وذهب أحياناً إلى اتهام صلاح الدين بإبقاء الفرنج حاجزاً بينه وبين نور الدين قبل أن تنقض روايته ذاتها هذا الظنّ وهو يسرد حطّين وتحرير القدس سنة 583هـ/1187م، ويأتي هذا التحليل في إطار دوافعه الأعمّ لتناول تاريخ الدولة الأيوبية بوصفها مشروعاً سياسياً وعسكرياً ممتداً على رقعة مصر والشام واليمن والجزيرة، وحكماً ناهز ثمانية عقود (حسن، 1964، 4/411-415).

ولا تقتصر صورة صلاح الدين لدى ابن الأثير على الميدان السياسي؛ فهو يبرزه قائداً مجاهداً شجاعاً ذكياً يجمع بين السياسة والجهاد والالتزام الديني. ومن أمثلة ذلك وصف مشاركته عمّه أسد الدين شيركوه في وقائع البابين—قرية جنوب المنيا—سنة 562هـ/1166م، حيث يعبر عن إعجابه بإصراره القتالي واستعداده لمواجهة العدو ولو كلفه ذلك حياته (ابن الأثير، 2003، 4-10/10).

وعلى الرغم من حدّة النقد الذي وجّهه ابن الأثير في بعض المواضع، فإن الصورة التي يرسمها لصلاح الدين تبقى أقرب إلى التوازن؛ إذ يبرز إنجازاته الكبرى، وفي مقدمتها معركة حطّين وتحرير القدس، من دون أن يغفل عن تسجيل ملاحظاته على بعض قراراته السياسية والعسكرية. ورغم ما يظهر في أسلوبه أحياناً من ميل واضح إلى البيت الزنكي، إلا أنّ هذا الميل لم يتحول إلى إدانة مطلقة، بل أبقى صلاح الدين في موضع «الشخصية التاريخية الكبرى» الجديرة بالتقييم لا بالتقديس. ومن ثمّ شكّلت روايته مصدراً مهماً لفهم شخصية صلاح الدين والدولة الأيوبية، بعيداً عن التمجيد الأحادي أو الانتقاص الكلّي، بل بوصفها قراءة نقدية متوازنة. وعند هذه النقطة تتكوّن ملامح صورة مركبة لصلاح الدين: قائدٌ بارز في سجل الجهاد، حقق حطّين وحرّر القدس، لكنه لم يُعَفَ من النقد حين وقع في تفريط سياسي أو عسكري. ولعلّ أقوى إشارات الإعجاب ما أورده ابن الأثير في تعليقه على استعادة بيت المقدس معتبراً ذلك فخراً وشرفاً عظيماً له (ابن الأثير، 2003، 10/147، الكندي، 2021، 91).

ومن زاوية البناء المؤسسي، تُظهر مرويات ابن الأثير أن اشتغاله بالغالب على «دولة السيف» طغى على تفصيل «دولة القلم»، وإن أثبت—بالقدر اللازم—إشاراتٍ إلى إنشاء

مدرسة الشافعي بالقاهرة وبناء البيمارستان وإصلاح القضاء ونقل المصاحف إلى الأقصى وترتيب القراء (ابن الأثير، 2003، 10/32، 158-159؛ نوري، 1976، ص 432 وما بعدها؛ الأتروشي، 2007، 158، 365)، ومن زاوية الجغرافيا السياسية، بدا واضحاً وعيّه بوحدة المسرح الأيوبي: مصر- الشام- الجزيرة- اليمن- النوبة، وأن منطق الحشد والتعبئة لمواجهة الفرنج والخصوم الداخليين فرض أجندة توحيدٍ قسريةً في أحيانٍ كثيرة.

بعد وفاة صلاح الدين الأيوبي سنة 589هـ/1193م، سجّل ابن الأثير انتظام الدولة الأيوبية تحت حكم أخيه الملك العادل (ت: 615هـ/1218م)، مثنياً على اتفاق أبنائه وتقاسمهم السلطنة (ابن الأثير، 2003، 10/226)، ولم يغفل في سرده الإشارة إلى شخصيات كردية بارزة كان لها دور في نصرة الزنكيين وتمكين الأيوبيين، بما يعكس وعيه بالبعد الإثني في الكتابة التاريخية (ابن الأثير، 2003، 10/14، 33، 36).

وبعد أن آل السلطان إلى الملك العادل، استحوذ على معظم ما كان في أيدي أبناء صلاح الدين من إقطاعات وأملاك، ووزعها على أولاده. وقد توقف ابن الأثير عند علاقة العادل بابن أخيه الأفضل (ت: 622هـ/1225م)، مشيراً إلى أن العادل لم يترك للأفضل مُلكاً إلا وانتزعه منه. فقد ولاه صلاح الدين مدن حران والرها وميفارقين سنة 586هـ/1190م، وصرخه لكن العادل أرسل في أثره وأخذها منه. كما تسلّم الأفضل دمشق بعد وفاة أبيه، فانترعها منه عمه، ثم استولى على مصر بعد وفاة الملك العزيز (ابن الأثير، 2003، 10/265).

وفي حادثة أخرى، حين أخذ العادل مدينتي سروج ورأس العين من الأفضل، توسلت إليه والدته كي يعيدها، إلا أنه لم يستجب. وربط ابن الأثير ذلك بما جرى عند حصار الموصل سنة 580هـ/1184م، عندما أرسل صاحب الموصل والدته وابنه إلى صلاح الدين يسألانه العودة عن الحصار، فلم يقبل شفاعتهما، فعلق بقوله: «لقد عوض البيت الصلاحي بما فعله أبوه مع البيت الأتابكي» (ابن الأثير، 2003، 10/366).

ويُستفاد من روايات ابن الأثير أن تركيزه في عرضه لتاريخ الدولة الأيوبية انصبّ في الأساس على الجوانب العسكرية، والسياسية، بينما قلما اهتم بالنواحي الحضارية والاجتماعية والعمرانية، وإن وردت إشارات متفرقة، ومن أبرزها ذكره قيام صلاح الدين بإنشاء مدرسة على قبر الإمام الشافعي بالقاهرة، وبناء بيمارستان عامرة بالأوقاف، إضافة إلى ما قام به من إجراءات في إصلاح النظام القضائي، حيث عزل القضاة الشيعة وولّى قضاة شافعية، بل واستتاب القضاة الشافعية في عموم البلاد (ابن الأثير، 2003، 10/32، نوري، 1976، ص 432 وما بعدها)، كما أشار إلى جهوده في القدس بعد الفتح، إذ أولى المسجد الأقصى عناية بالغة، فأزال الصور التي كانت فيه، ونقل إليه المصاحف الجيدة، ورتّب القراء وأجرى عليهم الأوقاف (ابن الأثير، 2003، 10/158-159؛ الأتروشي، 2007، 158، 365) وبهذا قدّم ابن الأثير صورةً مركبةً لصلاح الدين والدولة الأيوبية، تراوح بين التقدير والنقد، وتجعل روايته مصدراً محورياً لفهم التجربة الأيوبية قراءةً نقديةً متوازنة.

الاستنتاجات

- 1- يتّضح من خلال دراسة روايات ابن الأثير أنّه يُعدّ من أهم المؤرخين المعاصرين لظهور الدولة الأيوبية وتطورها، إذ سجّل أخبارها في إطار موسوعي شامل جمع بين دقة السرد والتحليل النقدي، الأمر الذي جعل الكامل في التاريخ مصدرًا أصيلاً لا غنى عنه لدراسة الحقبة الأيوبية.
- 2- تكشف نصوصه عن نزعة واضحة للبيت الزنكي؛ فقد نظر إلى الأيوبيين باعتبارهم الامتداد الطبيعي للزنكيين، وربط قيام دولتهم بمواقف مبكرة مثل إنقاذ نجم الدين أيوب لعماد الدين زنكي. ومع ذلك، لم يتحول هذا الانحياز إلى إدانة مطلقة، بل ظلّ يوازن بين النقد والاشادة.
- 3- قدّم ابن الأثير إطاراً تحليلياً لمسار المملكة الصلاحية وفق مراحل متتابعة: الولادة (564-569هـ/ 1169-1174م) حيث ثبّت صلاح الدين نفوذه في مصر، ثمّ النمو (570-581هـ/ 1174-1185م) عبر توسيع سلطانه في الشام والجزيرة، ثمّ الشيخوخة (583-588هـ/ 1187-1192م) بمحاولة الحفاظ على المنجزات ومواجهة الفرنج، وأخيراً الفناء (589هـ/ 1193م) بوفاته. وهذه المراحل متداخلة يُكمل بعضها بعضاً.
- 4- أولى ابن الأثير عناية خاصة بإنجازات صلاح الدين، ولا سيما توحيده لمصر والشام والحجاز واليمن، وقيادته للجهاد ضد الصليبيين وتحرير القدس، مع تسجيله لتفاصيل الحملات الكبرى كمعركة حطين ورصده لاستراتيجيات التوسع الأيوبي في اليمن والنوبة والجزيرة، كما أبرز في رواياته حرص صلاح الدين على ترسيخ شرعيته السياسية، والدينية منذ وقت مبكر، من خلال إقامة الخطبة العباسية وضرب السكة باسمه، والسعي لنيل اعتراف أمراء الشام والجزيرة، مما عزّز مكانته بوصفه الحامي الطبيعي للثغور الإسلامية بعد نورالدين.
- 5- لم يقتصر ابن الأثير على التوثيق فحسب، بل مارس دوراً نقدياً واضحاً، فتناول بالتحليل بعض قرارات صلاح الدين، مثل تأخره في قطع الخطبة الفاطمية، أو تردده في حصار حلب، كما علّق على صراعات البيت الأيوبي بعد وفاته، مُبرّزاً دور الملك العادل في إعادة تنظيم الدولة.
- 6- أسهمت رواياته في تأكيد البعد الاثني للأيوبيين، إذ نسبهم إلى الأكراد الروادية في دوين، وبيّن الأدوار السياسية والعسكرية للأيوبيين في دعم المشروع السني الذي تبناه عماد الدين زنكي ونورالدين محمود، والذي شكّل الأرضية الفكرية والسياسية التي مهّدت لقيام الدولة الأيوبية.
- 7- رسم ابن الأثير ملامح مركّبة لشخصية صلاح الدين، جمع فيها بين الإشادة بإنجازاته السياسية والعسكرية وبين توجيه النقد إلى بعض مواقفه، فانعكست في روايته صورة تحليلية متوازنة تبتعد عن المبالغة الدعائية أو الانتقاص غير الموضوعي.

- 8- يبيّن تحليل رواياته أنّ صورة «النِّفَرَة» بين نورالدين وصلاح الدين ليست عقائدية، بل ارتبطت بدوافع سياسية ونفسية متصلة بتدافع الشرعية وتخوّف نورالدين من استقلال صلاح الدين بمصر، وهي صورة قد تضخّم أحياناً بفعل الانتماء الزنكي للمؤلف.
- 9- بعد وفاة صلاح الدين خفّف ابن الأثير من حدّة نقده، وأظهر تقديرًا لبنية الحكم العادلي وتماسك أبناء العادل، مع تسجيل بعض الأخطاء الكبرى مثل تسليم القدس لفريدريك الثاني سنة 626هـ/1228م، غير أنّه عرضها بسرد موضوعي بعيد عن الانفعال.
- 10- رغم عنايته الكبيرة بالجوانب السياسية والعسكرية، قلّمَا اهتم ابن الأثير بالتفاصيل الاجتماعية والعمرانية للدولة الأيوبية، باستثناء إشارات متفرقة إلى مدارس، وبیمارستانات، وإصلاحات قضائية ودينية، خاصة في القاهرة والقدس بعد الفتح.

مصادر ومراجع البحث

أولاً- المصادر الأولية:

- ابن الأثير (1963)، عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت: 630هـ / 1233م)، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، تحقيق: عبد القادر أحمد طليمات، دار الكتب الحديثة بالقاهرة.
- ابن الأثير (1963)، عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت: 630هـ / 1233م) (1987)، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفدا عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (2003)، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن الأثير (1963)، عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت: 630هـ / 1233م) (2002)، الباب في تهذيب الانساب، بيروت.
- ابن تغري بردي (د/ت)، أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن عبد الله الحنفي (ت: 874هـ / 1470م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب، مصر.
- ابن خلكان (1978)، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي (ت: 681هـ / 1282م)، وفيات الاعيان في انباء ابناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت.
- الذهبي (2002)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ / 1348م)، سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الذهبي (2002)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ / 1348م)، العبر في خبر من غير، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الذهبي (2002)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ / 1348م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت.
- السبكي (1992)، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي (ت: 771هـ / 1369م)، طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة.
- ابو شامة (1997)، شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي (ت: 665هـ / 1267م)، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: ابراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن شداد (1991)، أبو عبد الله عز الدين محمد بن علي الحلبي (ت: 684هـ / 1285م)، الاعلاق الخطيرة في ذكر امراء الشام والجزيرة، تحقيق: يحيى زكريا عبارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
- ابن شداد (1964)، أبو عبد الله محمد بن علي (ت: 632هـ / 1234م)، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية في سيرة صلاح الدين الأيوبي، تحقيق: جمال الدين الشيال، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الصفدي (2000)، صلاح الدين خليل بن ايوب (ت: 764هـ / 1465م)، الوافي بالوفيات، تحقيق: احمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- ابن العماد الحنبلي (د/ت)، عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي (1089هـ / 1679م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن كثير (2010)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: 774هـ / 1373م)، البداية والنهاية، تحقيق: محي الدين ديب مستو، ط2، دار ابن كثير، بيروت.
- المنذري (1988)، زكي الدين أبو محمد عبد العظيم (ت: 656هـ / 1258م)، التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن واصل (1957)، جمال الدين محمد بن سالم الحموي (ت: 697هـ / 1297م)، مفرج الكروب في اخبار بني ايوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، طبعة دار القلم، القاهرة.
- ياقوت الحموي (1995)، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله (ت: 626هـ / 1229م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت.

- ياقوت الحموي (1995)، شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله (ت: 626هـ/ 1229م) (د/ت)، معجم الادباء، المسعى ارشاد الارب الى معرفة الاديب، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- ثانيا -المراجع الثانوية :
- الأتروثي (2007)، شوكت عارف محمد، الحياة الفكرية في مصر خلال العصر الايوبي، دار دجلة، عمان.
- ثاميدي (2006)، كرفان محمد، الكرد في كتابات المؤرخ ابن الاثير الجزري، سيريز، دهبوك.
- التكريتي، محمود ياسين، قيام الحكم الايوبي في اليمن، مجلة المجمع العراقي، بغداد، 1982، مج 33، ج 4، جب (1973)، السير هاملتون.أ.ر، صلاح الدين الايوبي، حررها، يوسف ايديش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- حسن (1964)، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والديني والاجتماعي، ط7، مصر.
- حسين، محسن محمد، (2003)، الجيش الايوبي في عهد صلاح الدين، منشورات ثاراس، اربيل.
- عاشور (1977)، عبدالفتاح، بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت.
- غابرييلي (2015)، فرانثيسكو، المؤرخون العرب للحروب الصليبية، ترجمة. نبيل رضا المهاني، الدار العربية للعلوم، بيروت.
- غوانمة (1982)، يوسف درويش، امارة الكرك الايوبية، الكرك، دار الفكر، عمان، الاردن.
- طقوش (1999)، محمد سهيل، تاريخ الزنكيين في الموصل وبلاد الشام، دار النفائس للنشر، دمشق.
- طليمات (1969)، عبدالقادر احمد، ابن الاثير الجزري المؤرخ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف ، القاهرة.
- الفقي (1997)، عصام عبدالرؤوف، تاريخ الفكر الاسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة.
- كاهن (1995)، كلود، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة احمد الشيخ، دار سينا للنشر، القاهرة.
- الكندي، مريم علي مبارك، ابن الاثير قادحا ومادحا صلاح الدين الايوبي، مجلة المؤرخ المصري، ع (58)، س (2021).
- نوري، دريد عبد القادر، سياسة صلاح الدين في بلاد مصر والشام والجزيرة، مطبعة الارشاد، بغداد، 1976.
- يحيى (2020)، مصطفى، الغرب الاسلامي عند ابن الاثير في كتابه الكامل في التاريخ، دراسة في المصادر والمنهج، بحث في مجلة عصور الجديدة، الجزائر، مج 10، العدد (4).

سنن الله في الكون من خلال كتاب: الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري³⁸

عبد السلام يوسف . جامعة ماردين، كلية الإلهيات.

1- المقصود بسنن الله³⁹

السنن جمع سنة، وهي الطريقة، أو القاعدة أو السيرة. قال ابن منظور: «السنة: السيرة؛ حسنة كانت أو قبيحة».⁴⁰ وتأخذ السنة تعريفات عدة بالنظر على سياق الورود. والذي يهمنا هنا هو عندما تتعلق بالله سبحانه وما يفعله في الأمم والجماعات. فالمقصود بـ«السنن الإلهية» كما جاء عند الراغب الأصفهاني «طريقة حكمته»⁴¹ أو «العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول».⁴² يقول الطبري – عند تفسير قوله تعالى (قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ) [آل عمران: 137] - «قد مضت وسلفت مني – يعني من الله – فيمن كان قبلكم يا معشر أصحاب محمد، وأهل الإيمان به سواءً في الكافرين، مثل عاد وثمود، ونحو ذلك من سُلَاف الأمم قبلكم».⁴³ وقال الشوكاني: «فسنته سبحانه عادته المعلومة».⁴⁴ إذاً سنة الله في الخلق: هي الطريقة التي يتعامل بها معهم من خلال قوانين ثابتة وقواعد مطردة، تبعاً لأعمالهم وسيرتهم، لا تتغير ولا تتبدل (سُنَّةٌ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا) [الإسراء: 77].

وردت مادة «سُنَنَ» بمختلف صيغها في القرآن الكريم ست عشرة مرة؛ بصيغة «سُنَّة» المفرد ثلاث عشرة مرة، وبصيغة الجمع (سُنَن) مرتين، وبصيغة «سُنَّتْنَا» مرة واحدة، وباستقراء تلك الآيات كلها يتضح لنا أن المراد بالسنة في سياقها: سنة الأنبياء والمرسلين السابقين وشرائعهم وطرائقهم في الأوامر والنواهي، والتحليل والتحريم، سنة الله في نصر عباده المؤمنين من الأنبياء والرسل والصالحين وتأييده لهم والتمكين لهم، سنة الله في عقاب الأمم الكافرة وإهلاكها، ومن ثم فإن الآيات السابقة كلها تتعلق بالمطيعين والعصاة؛

٣٨ عبد السلام يوسف/ جامعة ماردين، كلية الإلهيات. /Mardin artuklu üniversitesi

DOÇ. Dr. Abdulsalam YUSUF. Dr.Abdussalam99@gmail.com

٣٩ السنن الإلهية كثيرة، منها ما يتعلق بالكون من خلال نظام تسييره وتسخير، وهي التي تتعلق بالأرض والسماء وغيرها، لكنني سأكتفي في دراستي بسننه مع خلقه، أي في الجماعات والأفراد.

٤٠ محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور: عناية: البازجي وجماعة من اللغويين. بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ.

٤١ أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف، الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٢ هـ، ٤٢٩.

٤٢ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى. رتبته: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤ م، ٢٠/١٣.

٤٣ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ٧٠/٦.

٤٤ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية. دمشق - بيروت: دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٤ هـ، ٤٣٩/١.

فسنته في أهل طاعته من المؤمنين: إكرامهم، وسنته في العصاة من الكافرين: إهانتهم وعقوبتهم.

إن المقصد القرآني من ذكر السنن هو أن يعتبر الإنسان القارئ للقرآن، فمن عمل بأسبابها، وأخذ بشروطها، نجى، ومن لم يعتبرها ونحّاها من حياته خاب وخسر. من خلال هذه السنن نعرف كيف يكون المجتمع سليماً مستقراً، ونعرف متى ينهار وتنعدم الحياة الكريمة، ومن خلالها نعرف كيف تسود الأمم وكيف تزول. إن الاعتبار بهذه السنن ماثوث في ثنايا القرآن الكريم، يقول سبحانه - بعد الانتهاء من قصة يوسف مع إخوته - (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [يوسف: 111]، وقال (...فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) [الحشر: 2]، وقال (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا) [محمد: 10] أي ان هناك سنة وقانون يجري فسيحصل لهؤلاء المتأخرين الذين يسيرون على وفق ما كان عليه أسلافهم، سيحصل لهم المآل نفسه.

ومن أمثلة السنن الإلهية:

- سنة الله في الأسباب والمسببات.
- سنة الله في التدافع بين الحق والباطل.
- سنة الله في الفتنة والابتلاء.
- سنة الله في الظلم والظالمين.
- سنة الله في الترف والمترفين.
- سنة الله في بطر النعمة والكفر بها.
- سنة الله في أهل الإيمان والصلاح.
- سنة الله في الاستدراج، وغير ذلك مما كان له شاهد من القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة.⁴⁵

1- التعريف بابن الأثير وكتابه التاريخ.

اسمه ونسبه وكنيته: هو أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجَزَرِي، ثم المَوْصِلِي، الكاتب ابن الأثير. لقبه: عز الدين.⁴⁶

أخواه: أبو السعادات المبارك بن محمد، صاحب الغريب في الحديث.⁴⁷ وهو أخوه الأكبر.

٤٥ انظر: عبد الكريم بكار، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، بيروت: مؤسسة الرسالة- ناشرون، د، ط، ص ١٧.

٤٦ الجَزَرِي - بفتح الجيم والزاي وكسر الراء - نسبة إلى الجزيرة، وهي إلى عدة بلاد من ديار بكر، واسم خاص لبلدة واحدة يقال لها جزيرة ابن عمر. انظر: عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، الأنساب، تحقيق: محمد عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ، ٤٨٢/٣. وتسميتها بجزيرة ابن عمر، قيل نسبة إلى يوسف بن عمر الثقفي أمير العراقيين، وقيل إن رجلاً من أهل برقيع من أعمال الموصل بناها وهو عبد العزيز بن عمر فاضيفت إليه. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٥ هـ، ٣٤٩/٣. ويقال لها في الكردية جزيرة بوطان - نسبة إلى عشيرة كردية تسكنها - وتقع اليوم جنوب شرق تركيا على مقربة من جبل الجودي.

٤٧ انظر ترجمته في: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٥ هـ، ٧/٤، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٥٣/٢٣، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق محمد عبد الوهاب فتحي، القاهرة: دار الحديث، ط ٤، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م.

وأبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد. صاحب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر.⁴⁸ وهو أخوه الأصغر. وكان أبوه موظفًا في أتابكية الموصل في عهد مؤسسها عماد الدين الزنكي (521 هـ - 541 هـ).⁴⁹

مولده: ولد عز الدين ابن الأثير في الرابع من شهر جمادى الأولى من سنة 555 هـ، 1160 م. في جزيرة ابن عمر، وهذا باتفاق المصادر المترجمة له.

نشأته وشيوخه: نشأ عز الدين في بيئة علمية تزخر بالعلماء، وهي جزيرة ابن عمر، فلازمهم من خلال نظام الكتاتيب، حيث تعلم القراءة والكتابة والفقه وعلوم اللغة والحساب.⁵⁰ وبعد أن أصبح في السادسة عشرة من عمره قصدت عائلته مدينة الموصل، وكانت آنذاك مركزًا مهمًا من مراكز العلم والفكر والثقافة، فلازم علماءها أيضًا ونهل من معينهم، ثم شدَّ الرحال إلى أهم الحواضر العلمية: حلب ودمشق والقدس، ليزيد من بضاعته وجودته العلمية، حتى اشتد ساعده واخضر عوده.⁵¹

وقد ترجم ابن الأثير لشيوخه في كتابه (الكامل في التاريخ) وفق الأحداث السنوية أي من خلال السرد الحولي، وممن ذكرهم: عبد الله بن سويد (ت 584 هـ)،⁵² وابن أفضل الزمان (ت 585 هـ)،⁵³ وابن صدقة (ت 593 هـ)،⁵⁴ وابن كليب الحراني (ت 596 هـ)،⁵⁵ وابن شبة النحوي (ت 603 هـ)،⁵⁶ وابن طبرزد (ت 607 هـ)،⁵⁷ والخطيب الطوسي (ت 622 هـ)،⁵⁸ وابن العديم (ت 628 هـ)،⁵⁹ وغيرهم.

وأما تلامذته فقد ذكرت المصادر أن كثيرين تتلمذوا على يد ابن الأثير، ومن أشهرهم: المؤرخ ابن خلكان، صاحب «وفيات الأعيان»،⁶⁰ (ت 681 هـ)، والقوصي شهاب الدين، (ت 653 هـ)،⁶¹ وابن المستوفي الإربلي،⁶² صاحب «تاريخ إربل» (ت 637 هـ)، وغيرهم.

آثاره: ترك ابن الأثير ثروة علمية كبيرة أغنت المكتبة الإسلامية لا سيما في الجانب التاريخي، فله - إلى جانب الكامل في التاريخ -
-أسد الغابة في معرفة الصحابة.

-
- ٤٨ انظر ترجمته في: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣٨٩/٥، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ٧٢/٢٣.
- ٤٩ أبو الحسن علي بن محمد عز الدين ابن الأثير، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، تحقيق: عبد القادر طليمات، القاهرة: دار الكتب الجديدة، د. ط، ٧٢.
- ٥٠ عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الجنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الزنأؤوط، دمشق: دار ابن كثير، ط ١٩٨٦، ٥٢/١.
- ٥١ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣/٣٤٨، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٥٤/٢٢.
- ٥٢ أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ١٩٨/٩.
- ٥٣ ابن الأثير، الكامل، ٢٠٥/٩.
- ٥٤ ابن الأثير، الكامل، ٢٣٩/٩.
- ٥٥ ابن الأثير، الكامل، ٢٥١/٩.
- ٥٦ ابن الأثير، الكامل، ٢٩٠/٩.
- ٥٧ ابن الأثير، الكامل، ٣٠٥/٩.
- ٥٨ ابن الأثير، الكامل، ٣٦٤/٩.
- ٥٩ ابن الأثير، الكامل، ٣٨٧/٩.
- ٦٠ الصفدي، الوافي بالوفيات، ٢٠٣/٧.
- ٦١ الصفدي، الوافي بالوفيات، ٦٥/٩.
- ٦٢ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١٤٧/٤.

-اللباب في تهذيب الأنساب.

-التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية في الموصل. وهذه الأربعة مطبوعة. وهناك كتب أخرى نُسبت إليه لكنها لم تطبع بعد أو أنها في حكم المفقود، ذكرها حاجي خليفة، وهي:

-تحفة العجائب وطرقة الغرائب. مخطوط.⁶³

-كتاب آداب السياسة لبعض المتقدمين.⁶⁴

-الجامع الكبير في علم البيان.⁶⁵

وفاته: أجمع المؤرخون لابن الأثير على أنه توفي سنة 630هـ = 1233م، غير أنهم اختلفوا في الشهر الذي توفي فيه، فابن خلكان ذكر أنه كان في شهر شعبان،⁶⁶ بينما السبكي ذكر أنه كان في شهر رمضان.⁶⁷ توفي وله من العمر خمسون وسبعون سنة. رحمه الله وجزاه عن الأمة كل خير.

عصره

عاش ابن الأثير في عصرٍ شهد فيه العالم الإسلامي أحداثًا كبيرة، ووقائع عظيمة، تمثلت في الحروب الصليبية واجتياح المغول للمشرق الإسلامي، ثم فتح بيت المقدس بقيادة الناصر صلاح الدين الأيوبي عام 583 هـ، والذي شبه ابن الأثير بفتح عمر بن الخطاب لبيت المقدس. عاش ابن الأثير في كنف أتابكية الموصل والجزيرة وبلاد الشام، والأتابكيات نظام سلجوقي ظهر في القرن الثالث الهجري، كان عبارة عن إمارات مستقلة، في ظل الخلافة العباسية.⁶⁸ وكذلك شهد هذا العصر حدوث كوارث طبيعية من أمراض وزلازل وقحط وفقر. ولعل هذا هو السبب الذي جعل ابن الأثير مولعًا بتاريخ هذه الأحداث، مع أنه تردد كثيرًا أن يؤرخ لاجتياح المغول للمشرق الإسلامي وما فعلوه من قتلٍ وحرقٍ وتدميرٍ لتلك الحواضر الجميلة سنة 656هـ.⁶⁹

وصف عام لكتاب الكامل في التاريخ ومنهجية ابن الأثير

الكامل في التاريخ كاسمه، فهو يبدأ من أول الزمان وإلى سنة 628هـ. أَرخ ابن الأثير ابتداءً من بداية الخلق وقصة أول نبيٍّ، مرورًا ببقية الأنبياء والامبراطوريات والممالك والإمارات شبه المستقلة، فضلًا عن الشخصيات التي كان لها أثر في صناعة الأحداث، من ملوكٍ وقادةٍ وعلماء ومصلحين. ولم ينسِ التأريخ للنواحي العلمية والاجتماعية والاقتصادية، هو إذًا موسوعة علمية قيمة، لا غنى عنها لأي باحثٍ في التاريخ بمعناه الواسع الشامل.

٦٣ مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٤٩٩ جغرافيا. وقد رُفعت نسخة منه على موقع: مكتبة الألوكة. تاريخ الإضافة: ٢٧/٣/٢٠١٧ م - ٢٩/٦/١٤٣٨ هـ.

٦٤ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى، ط١٩٤١، ١/١.

٦٥ المصدر السابق، ٥٧١/١.

٦٦ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣/٣٤٩.

٦٧ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى. المحقق: د. محمود محمد الطنحاني. د. عبد الفتاح محمد الجلو، بيروت: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١٣٠٢هـ، ١٤١٣هـ، ٨/٣٠٠.

٦٨ انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٠/٣٠٠، وأبو شامة، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ١/١٢٠.

٦٩ انظر: ابن الأثير، الكامل، ١٠/٣٣٣.

كان تاريخ الطبري (ت310هـ) «تاريخ الرسل والملوك» المرجع الأهم والرئيس عند ابن الأثير، فهو «الكتاب المعول عند الكافة عليه، والمرجوع عند الاختلاف عليه».⁷⁰ وكان هذا واضحاً من خلال التأثير بمنهجية الطبري في التاريخ، وهو ما يسمى بـ «المنهج الحولي».⁷¹ وهو جمع الأحداث والوقائع والتراجم والوفيات وترتيبها على السنين بحسب الأيام والشهور.

3- سنن الله من خلال كتاب الكامل في التاريخ

لن يقف القارئ لتاريخ ابن الأثير طويلاً كي يعرف عمق إيمانه بالسنن الإلهية، بل سيجد ذلك في مقدمة الكامل، أي عندما يبدأ بالحمد والثناء، فهو يشير إليها مباشرة عندما يقول «فلا تقرب الحوادث حماه المنزه عن التغيير ولا ينجم منه سواه، مصير الخلائق بين رفعٍ وخفضٍ وبسطٍ وقبضٍ وإبرامٍ ونقضٍ وإماتةٍ وإحياءٍ وإيجادٍ وإفناءٍ وإسعادٍ وإضلالٍ وإعزازٍ وإذلالٍ، (يؤتي الملك من يشاء وينزعه ممن يشاء، ويعز من يشاء ويذل من يشاء، بيده الخير وهو على كل شيء قدير) مبيد القرون السالفة والأمم الخالفة».⁷²

ذكر لنا ابن الأثير فائدة التاريخ ومعرفة الحوادث، ففي ذلك الفائدة للإنسان دنيوياً وأخروياً، حيث يقول – عن الفوائد الدنيوية - «إن الإنسان لا يخفى أنه يحب البقاء ويؤثر أن يكون في زمرة الأحياء فإيا ليت شعري! أي فرق بين ما رآه أمس أو سه وبين ما قرأه في الكتب المتضمنة أخبار الماضين وحوادث المتقدمين؟ فإذا طالعتها فكأنه عاصرهم، وإذا علمها فكأنه حاضرهم. ومنها: أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهي إذا وقفوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان ورأها مدونة في الكتب يتناقلها الناس فيرويها خلف عن سلف، ونظروا إل ما أعقبت من سوء الذكر وقبيح الأحداث وخراب البلاد وهلاك العباد وذهاب الأموال وفساد الأحوال استقبحوها وأعرضوا عنها واطرحوها. وإذا رأوا سيرة الولاة العادلين وحسنها وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم، وأن بلادهم وممالكهم عمرت وأموالهم درت استحسنتوا ذلك ورغبوا فيه وثابروا عليه وتركوا ما ينافيه هذا سوى ما يحصل لهم من معرفة الآراء الصائبة التي دفعوا بها مضرات الأعداء وخلصوا بها من المهالك واستصانوا نفائس المدن وعظيم الممالك ولولم يكن فيها غير هذا لكفى به فخراً. ومنها ما يحصل للإنسان من التجارب والمعرفة بالحوادث وما تصير إليه عواقبها، فإنه لا يحدث أمر إلا قد تقدم هو أو نظيره فيزداد بذلك عقلاً ويصبح لأن يقتدى به أهلاً... ومنها ما يتجمل به الإنسان في المجالس والمحافل من ذكر شيء من معارفها ونقل طريفة من طرائفها فترى الأسماع مصغية إليه والوجوه مقبلة عليه والقلوب متأملة ما يورده ويصدره مستحسنة ما يذكره.

وأما الفوائد الأخروية: «فمنها أن العاقل اللبيب إذا تفكر فيها ورأى تقلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها إلى أعيان قاطننها، وأنها سلبت نفوسه وذخائرها وأعدمت أصاغرهم وأكابرهم فلم تبق على جليل ولا حقير ولم يسلم من نكدها غني ولا فقير، زهد فيها وأعرض

٧٠ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١/ ١٠.

٧١ انظر: صائب عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ١٥٢.

٧٢ ابن الأثير، الكامل، ٩/١.

عنها وأقبل على التزود للأخرة منها، ورغب في دار تنزهت عن هذه الخصائص وسلم أهلها من هذه النقائص ... ومنها التخلق بالصبر والتأسي وهما من محاسن الأخلاق؛ فإن العاقل إذا رأى أن مصاب الدنيا لم يسلم منه نبي مكرم ولا ملك معظم بل ولا أحد من البشر علم أنه يصيبه ما أصابهم وينوبه ما نابههم ... ولهذا الحكمة وردت القصص في القرآن المجيد {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} [ق: 37]. فإن ظن هذا القائل إن الله سبحانه أراد بذكرها الات والأسمار فقد تمسك من أقوال الزيف بمحكم سببها حيث قالوا: {وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} [الفرقان: 5].⁷³

أثنى كبار العلماء على كتاب الكامل في التاريخ، فقال عنه ابن خلكان «من خيار التواريخ»، وقال عنه ابن كثير «من أحسنها حوادث»، وقال السخاوي «هو كاسمه».

كيف يربط ابن الأثير بين الحادثة التاريخية والسنة الإلهية؟

يربط ابن الأثير الحدث بسنن الله سبحانه من خلال طريقتين اثنتين: الأولى بذكر الآية عقب الانتهاء من الحادثة، والثانية بمعنى الآية؛ أي أنه يصوغ عبارة ولها من القرآن الكريم ما يؤيدها، لكنه لا يذكر عند ذكره للحدث تحت أي نوع من أنواع السنن الإلهية يندرج، لأن هذا الترتيب والتقسيم وليد العصر الحديث، ولم يكن معهوداً أيام ابن الأثير.

المواضع التي يشهد ابن الأثير بالآيات التي تتحدث عن السنن والاعتبار من القصص.

-هلاك الأمم والأفراد الظالمين:

فعندما تحدث عن ذرية نوح، وذكر العماليق ومن هم، وأين سكنون، قال «وكانوا قد كثروا فأصابهم نقمة من الله من معصية أصابوها، فهلكوا وبقيت منهم بقية».⁷⁴ وتحدث عن ظلم بختنصر فقال: «وقيل في سبب قتله أن الله أرسل عليه بعوضة فدخلت في منخره، وصعدت إلى رأسه، فكان لا يقر ولا يسكن حتى يدق رأسه، فلما حضره الموت قال لأهله: شقوا رأسي فانظروا ما هذا الذي قتلتني، فلما مات شقوا رأسه فوجدوا بعوضة بأم رأسه» ثم قال يبين حكمة الله وسنته في العباد «ليري الله العباد قدرته وسلطانه وضعف بختنصر لما تجبر؛ قتله بأضعف مخلوقاته. تبارك الله الذي بيده ملكوت كل شيء، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد».⁷⁵

وعن استجابة الدعاء من الصالحين يقول: «قيل: إن عمر بن عبد العزيز ذكر عنده ظلم الحجاج وغيره من ولادة الأمصار أيام الوليد بن عبد الملك، فقال: الحجاج بالعراق، والوليد بالشام، وقرة بمصر، وعثمان بالمدينة، وخالد بمكة، اللهم قد امتلأت الدنيا ظلماً وجوراً فأرج الناس! فلم يمض غير قليل حتى توفي الحجاج وقرة بن شريك في شهر واحد، ثم تبعهما الوليد، وعزل عثمان وخالد، واستجاب الله لعمر».⁷⁶

٧٣ ابن الأثير، الكامل، ١/٩-١١.

٧٤ ابن الأثير، الكامل، ١/٧٢.

٧٥ ابن الأثير، الكامل، ١/٢٣٣.

٧٦ ابن الأثير، الكامل، ٤/٥٨.

وفي فضل الدعاء والالتجاء إلى الله تعالى يقول - عن حوادث سنة 441هـ - «وفيها ارتفعت سحابة سوداء مظلمة ليلاً، فزادت ظلمتها على ظلمة الليل، وظهر في جوانب السماء كالنار المضطربة، وهبت معها ريح شديدة... وشاهد الناس ما أزعجهم وخوفهم، فلزموا الدعاء والتضرع، فانكشفت في باقي الليل».⁷⁷

وعن سنة الابتلاء وما حدث للمسلمين على يد أعدائهم: يذكر حوادث سنة سبع عشرة وستمائة وما جرى للمسلمين من قبل التتر في الشرق والإفرنج في الغرب، يكتب ابن الأثير تلك الحوادث بالدموع والأحزان على ما حل ببلاد المسلمين، ثم يتحدث عن نجي من المسلمين من هاتين القوتين فيقول «ومنها أن الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق، وقد ذكرناه أيضاً، فإننا لله وإنا إليه راجعون، نسأل الله أن ييسر للإسلام والمسلمين نصراً من عنده، فإن الناصر والمعين والذاب عن الإسلام معدوم (وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ آلٍ) [الرعد:11]، فإن هؤلاء التتر إنما استقام لهم الأمر لعدم المانع. وسبب عدمه أن خوارزم شاه محمداً كان قد استولى على البلاد، وقتل ملوكها، وأفناها وبقي هو وحده سلطان البلاد جميعها، فلما انهزم منهم لم يبق في البلاد من يمنعهم، ولا من يحميهم (وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِ الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ...) [الأنفال:42].

وعندما دخل سنة ثمان وعشرين وستمائة، وذكر أمر التتر في آذربيجان، قال «وعظم أمر التتر واشتد خوف الناس منهم بآذربيجان، فالله تعالى ينصر الإسلام والمسلمين نصراً من عنده، فما نرى في ملوك الإسلام من له رغبة في الجهاد، ولا في نصرة الدين، بل كل منهم مقبل على لهوه ولعبه وظلم رعيته، وهذا أخوف عندي من العدو، وقال الله تعالى (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) [الأنفال:25].⁷⁸

وفي ذكره لحوادث سنة ست وعشرين وستمائة بين أن السلطان جلال الدين كان سيء السيرة، وحاصر مدينة خلط [أخلط] عدة أشهر، ثم دخلها عنوة فأكثر فيها القتل والتدمير ثم قال «وجرى على أهلها ما لم يسمع بمثله أحد، لا جرم لم يُمهله الله تعالى وجرى عليه من الهزيمة بين المسلمين والتتر ما نذكره إن شاء الله».⁷⁹

وأحيانا يذكر الآية على لسان أحدهم لكنه من خلال السياق يرضى ذلك وهذا يدل على إيمانه بذلك فمثلاً عن الحجاج قال: «قال الأوزاعي: قال عمر بن عبد العزيز: لو جاءت كل أمة بخبيثها وجئنا بالحجاج لغلبناهم. قال منصور: سألنا إبراهيم الشجاعي، عن الحجاج فقال: ألم يقل الله: (رَبِّهِمْ أَلَّا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) {هود:18}».⁸⁰

وعن سنة الابتلاء بالمصائب والكوارث

٧٧ ابن الأثير، الكامل، ٨/٨١.

٧٨ ابن الأثير، الكامل، ١٠/٤٤٧.

٧٩ ابن الأثير، الكامل، ١٠/٤٣٩.

٨٠ ابن الأثير، الكامل، ٤/٦١.

يقول عن حوادث سنة خمس وسبعين وخمسمائة «في هذه السنة هبت ريح سوداء مظلمة بالديار الجزرية والعراق وغيرها، وعمت أكثر البلاد من الظهر إلى أن مضى من الليل ربعة، وبقيت الدنيا مظلمة يكاد الإنسان لا يبصر صاحبه، وكنت حينئذ بالموصل، فصلبنا العصر والمغرب والعشاء الآخرة على الظن والتخمين، وأقبل الناس على التضرع والتوبة والاستغفار، وظنوا أن القيامة قد قامت، فلما مضى مقدار ربع الليل زال ذلك الظلام والعتمة التي غطت السماء، فنظرنا فرأينا النجوم، فعلمنا مقدار ما مضى من الليل»⁸¹.

وعن سنة التمكين لبعض عباد الله يقول: «ثم دخلت سنة أربع وخمسين ومائتين، فلما قتل المهتدي بايكباك وصارت مصر لياركوج التركي، وكان بينه وبين أحمد بن طولون مودة متأكدة، استعمله على ديار مصر جميعها، فقوي أمره وعلا شأنه ودامت أيامه، {ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ} [الحديد: 21]»⁸².

وعن سنة سوء العاقبة للغرور: تحدث عن المعركة بين جلال الدين بن خوارزم شاه مدينة تفلين، وما جرى بينه وبين الكرج قال «فقص [جلال الدين] بلادهم، وقد عادوا فحشدوا وجمعوا من الأمم المجاورة لهم اللان واللكز وقفجاق وغيرهم، فاجتمعوا في جمع كثير لا يحصى، فطمعوا بذلك، ومنهم أنفسهم الأباطيل، ووعدهم الشيطان الظفر، {وَمَا يَعْدهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا} [النساء: 120]، فلقمهم وجعل لهم الكمين في عدة مواضع، والتقوا واقتتلوا، فولى الكرج منهزمين»⁸³.

وعن سنة عاقبة الظلم والمكر: يتحدث عن الاتفاق بين شاور والإفرنج سنة أربع وستين وخمسمائة، فيقول «ورأى الفرنج أن البلاد قد امتنعت عليهم، وربما سلمت إلى نور الدين، فأجابوا كارهمين، وقالوا: نأخذ المال، فنتقوى به ونعاود البلاد بقوة لا نبالي معها بنور الدين {وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} [آل عمران: 54]»⁸⁴.

وعن حوادث سنة خمس وستمئة يتحدث عن سنجر شاه بن غازي بن مودود بن زنكي بن آقسنقر، صاحب جزيرة ابن عمر، وهو ابن عم نورالدين فيقول «وكان سنجر قبيح السيرة، ظالماً غاشماً، كثير المخاتلة والمواربة... لا يمتنع من قبيح يفعله مع رعيته وغيرهم، من أخذ الأموال والأموال، والقتل، والإهانة، وسلوك معهم طريقاً وعراً من قطع الألسنة والأنوف والأذان، ... فخرّب البلد، وتفرق أهله، لا جرم سلط الله عليه أقرب الخلق إليه فقتله، ثم قتل ولده غازي، وبعد قليل قتل ولده محمود أخاه مودوداً، وجرى في داره من التحريق والتغريق والتفريق ما ذكرنا بعضه، ولورمنا شرح قبح سيرته لطال، والله تعالى بالمرصاد لكل ظالم»⁸⁵.

٨١ ابن الأثير، الكامل، ٤٤٤/٩.

٨٢ ابن الأثير، الكامل، ٢٥٠/٦.

٨٣ ابن الأثير، الكامل، ٤٠٨/١٠.

٨٤ ابن الأثير، الكامل، ٣٣٩/٩.

٨٥ ابن الأثير، الكامل، ٢٧٠/١٠.

وعن سنة التداول: يتحدث في حوادث 597هـ يقول «في هذه السنة، في شهر رمضان المبارك، ملك ركن الدين سليمان بن قليج أرسلان مدينة ملطية، وكانت لأخيه معز الدين قيصر شاه، فسار إليه وحصره أيامًا وملكها، وسار منها إلى أرزن الروم، وكانت لولد الملك ابن محمد بن صلتق، وهم بيت قديم قد ملكوا أرزن الروم هذه مدة طويلة، فلما سار إليها وقاربها خرج صاحبها إليه ثقة به ليقرر معه الصلح على قاعدة يؤثرها ركن الدين، فقبض عليه واعتقله عنده وأخذ البلد، وكان هذا آخر أهل بيته الذين ملكوا، فتبارك الله الحي القيوم الذي لا يزول ملكه أبدًا سرمداً»⁸⁶

سنة النصر للمؤمنين

وهذه السنة تكرر ذكرها كثيرًا عند ابن الأثير، وهذا يعكس مدى إيمانه بنصر الله سبحانه لعباده الصالحين. يذكر ابن الأثير حوادث سنة إحدى وستمئة، وعن ظهور التتر من الشرق والإفرنج من الغرب يقول: «في هذه السنة أغارت الكرج على بلاد الإسلام من ناحية أذربيجان، فأكثروا العيث والفساد والنهب والسبي، ثم أغاروا على ناحية خلاط من أرمينية، فأوغلوا في البلاد حتى بلغوا ملاز كرد، ولم يخرج إليهم أحد من المسلمين يمنعهم، فجاسوا خلال البلاد ينيهون ويأسرون ويسبون، وكلما تقدموا تأخرت عساكر المسلمين عنهم، ثم إنهم رجعوا، فالله - تعالى - ينظر إلى الإسلام وأهله، ويسر لهم من يحيي بلادهم، ويحفظ ثغورهم، ويغزو أعداءهم»⁸⁷

ويتحدث عن صلاح الدين الأيوبي واستشارته وزراءه عن الخروج لملاقاة الألمان فيقول «وخاف المسلمون... وكان حال المسلمين. كما قال الله عز وجل: {إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا} [الأحزاب: 10] فكفى الله شرهم ورد كيدهم في نحركم»⁸⁸

وعندما حوادث سنة خمس وستين وخمسائة ذكر حصر الفرنج دمياط وما كان من صلاح الدين فقال «في هذه السنة، في صفر، نزل الفرنج على مدينة دمياط من الديار المصرية، وحصروها، وكان الفرنج بالشام، لما ملك أسد الدين شيركوه مصر، قد خافوه، وأيقنوا بالهلاك، وكتبوا الفرنج الذين بصقلية والأندلس وغيرهما يستمدونهم ويعرفونهم ما تجدد من ملك الأتراك مصر، وأنهم خائفون على البيت المقدس منهم، فأرسلوا جماعة من القسوس والرهبان يحرضونهم على الحركة، فأمدوهم بالأموال والرجال والسلاح، واتعدوا للنزول على دمياط ظنا منهم أنهم يملكونها، ويتخذونها ظهرا يملكون به الديار المصرية {وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا} [الأحزاب: 25] فإلى أن دخلوا كان أسد الدين قد مات وملك صلاح الدين، فاجتمعوا عليها، وحصروها، وضيقوا على من بها»⁸⁹

٨٦ ابن الأثير، الكامل، ١٠/١٨٠.

٨٧ ابن الأثير، الكامل، ٨٣/١٠.

٨٨ ابن الأثير، الكامل، ١٠/٨٣.

٨٩ ابن الأثير، الكامل، ٩/٣٥٠.

وعن التدبير الإلهي يتحدث عن صلاح الدين وكيف أنه كره تنصيبه قائدا من قبل نور الدين سنة أربع وستين وخمسائة، فيقول «وعين الدولة الياروقى، وقطب الدين ينال بن حسان المنبجي، وصلاح الدين يوسف بن أيوب، أخي شيركوه، على كره منه، {... وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ...} [البقرة: 216] أحب نور الدين مسير صلاح الدين، وفيه ذهاب بيته، وكره صلاح الدين المسير، وفيه سعاده وملكه.»⁹⁰

وعن حوادث سنة تسع وسبعين وخمسائة، بين المسلمين والفرنج قال «وفىها أيضا سارت عصابة كبيرة من الفرنج من نواحي الداروم إلى نواحي مصر ليغيروا وينهبوا، فسمع بهم المسلمون، فخرجوا إليهم على طريق (صدر) وأيلة، فانترح الفرنج من بين أيديهم فنزلوا بماء يقال له العسيلة، وسبقوا المسلمين إليه، فأتاهم المسلمون وهم عطاش قد أشرفوا على الهلاك، فرأوا الفرنج قد ملكوا الماء، فأنشأ الله سبحانه وتعالى بلطفه سحابة عظيمة، فمطروا منها حتى رروا، وكان الزمان قيظا، والحر شديدا في برمهلك، فلما رأوا ذلك قويت نفوسهم، ووثقوا بنصر الله لهم، وقاتلوا الفرنج فنصرهم الله عليهم فقتلوهم.»⁹¹

4- تقييم للكتاب.

لا شك أن أي عملٍ بشريٍّ لا يخلو من نقصٍ، وهذا أمر كتبه الله سبحانه على بني آدم، فالكمال لله وسبحانه وحده لا شريك له. والتاريخ الكبير «الكامل في التاريخ» لابن الأثير الجزري هو من جملة هذه الأعمال، ولكنه لا يقلل من قيمته الكبيرة، ولا يطعن فيه، بل هي ملاحظة قارئ قاصر تراءت له من خلال قراءة سريعة لمجمل الكتاب، وهو ما يتعلق بجانب السنن الإلهية وتتخلص في: إن ابن الأثير لم يسر في كتابه على نمط واحد، فكان يقف عند بعض الحوادث، ويذكر سنته سبحانه في تلك الحادثة، ويترك حوادث كثيرة في التاريخ، وهي مشهورة وذو صدق واسع، لكنه لم يكن يعقبها بشيء من الكلام، ولا ينبه على السنة الإلهية، رغم أنها كانت تتضح كثيرا عند نهايتها.

الخاتمة

بعد هذه الجولة القصيرة في ظلال قراءة الكثير من صفحات تاريخ ابن الأثير الجزري، نستطيع أن نسجل نتائج مهمة توصل إليها البحث، وهي:

- 1- سنن الله في خلقه -أممًا وأفرادًا- موضوع علمي في غاية الأهمية، ولا يحتاج قارئ القرآن إلى وقت طويل ليتعرف عليها من خلال ورودها المتكرر، ومن خلال قصص السابقين، أممًا وشعوبًا وأفرادًا.
- 2- علم التاريخ علم عظيم وذو قيمة كبيرة، فالحاضر امتداد للماضي، والمستقبل وثيق الصلة بالحاضر، فكتابة التاريخ مقتصرًا على السرد والتأريخ بالأسماء والسنوات لا ينبغي أن يكون مقصودًا في حد ذاته.

٩٠ ابن الأثير، الكامل، ٣٤٠/٩.

٩١ ابن الأثير، الكامل، ٤٧٢/٩.

- 3- التاريخ الصحيح هو الذي يؤرخ في ظلال استحضار الآيات القرآنية.
- 4- كان ابن الأثير أحد المؤرخين الذين كتبوا التاريخ على هدي من الإيمان بسنن الله في الكون، من خلال التعقيب على حوادث كثيرة، وذلك بذكر آية قرآنية تتحدث عن مثيلات الحادثة من التي وردت في القرآن الكريم، أو بصوغ عبارة تُفهم من خلال آية قرآنية.
- 5- التاريخ مدرسة كاملة لمن أراد أن يتعلم، أمّا كانوا أو حكامًا أو أفرادًا عاديين.
- 6- لم يلتزم ابن الأثير بذكر السنن الإلهية عند بعض الحوادث الكبيرة، ولعله، من خلال مقدمته التي أشار فيها إلى موضوع الاعتبار بالتاريخ والإفادة منه، أرشد القارئ إلى منهجه ومهيجه.

المصادر

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد عز الدين. التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية. تحقيق: عبد القادر طليمات، القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ط.
- ابن الأثير الجزري، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم. الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1417هـ / 1997م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. رتبته: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1425 هـ، 2004م.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان الإربلي. وفيات الأعيان وأنباء الزمان، بيروت: دار الفكر، ط1، 1425هـ.
- أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي. الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية. تحقيق: إبراهيم الزبيق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1418 هـ.
- ابن العماد الحنبلي، عبد الهي بن أحمد بن محمد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، ط1986.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي. البداية والنهاية. تحقيق محمد عبد الوهاب فتحي، القاهرة: دار الحديث، ط4، 1417 هـ / 1997م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. عناية: اليازجي وجماعة من اللغويين. بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ.
- بكار، عبد الكريم. السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد. بيروت: مؤسسة الرسالة- ناشرون، د. ط. خليفة، حاجي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى، ط1941، 1/1.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط11، 1422هـ.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم، ط1، 1412 هـ.
- السيكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى. المحقق: د. محمود محمد الطنّاحي. د. عبد الفتاح محمد الحلو، بيروت: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور. الأنساب. تحقيق: محمد عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ، 3/482.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية. دمشق بيروت: دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ.
- صائب عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، بيروت: مركز الغدير، ط2، 2008م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422 هـ.
- القفطي، جمال الدين أبي الحسن بن علي بن يوسف. إنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مؤسسة الرسالة، ط1، 1406 هـ.

ابن الاثير سيرته وحياته

د.سميان عبد الخالق سعدي

ابن الأثير:-

وهو: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد المعروف بعز الدين بن الأثير في (4 من جمادى الآخرة سنة 555هـ -13 من مايو 1160م) بجزيرة ابن عمر الواقعة جنوب شرق تركيا الحالية، وعني أبوه بتعليمه، فحفظ القرآن الكريم، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم استكمل دراسته بالموصل بعد أن انتقلت إليها أسرته، وأقامت بها إقامة دائمة، فسمع الحديث من أبي الفضل عبد الله بن أحمد، وأبي الفرج يحيى الثقفي، وتردد على حلقات العلم التي كانت تُعقد في مساجد الموصل ومدارسها، وكان ينتهز فرصة خروجه إلى الحج، فيعرج على بغداد ليسمع من شيوخها الكبار، من أمثال أبي القاسم يعيش بن صدقة الفقيه الشافعي، وأبي أحمد عبد الوهاب بن علي الصدي. ورحل إلى الشام وسمع من شيوخها، ثم عاد إلى الموصل ولزم بيته منقطعا للتأليف والتصنيف.

في رحلته الطويلة لطلب العلم وملاقة الشيوخ، والأخذ منهم، درس ابن الأثير الحديث والفقه والأصول والفرائض والمنطق والقراءات؛ لأن هذه العلوم كان يجيدها الأساتذة المبرزون ممن لقيهم ابن الأثير غير أنه اختار فرعين من العلوم وتعمق في دراستهما هما الحديث والتأريخ حتى أصبح إماما في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلق به، حافظا للتواريخ المتقدمة والمتأخرة، خبيرا بأنساب العرب وأيامهم وأخبارهم عارفا بالرجال وأنسابهم لا سيما الصحابة.

وعن طريق هذين العلمين بنى ابن الأثير شهرته في عصره، وإن غلبت صفة المؤرخ عليه حتى كادت تحجب ما سواها. والعلاقة بين التخصصين وثيقة جدا، فمنذ أن بدأ التدوين ومعظم المحدثين العظام مؤرخون كبار، خذ مثلا الإمام الطبري، فهو يجمع بين التفسير والفقه والتاريخ، والإمام الذهبي كان حافظا متقنا، وفي الوقت نفسه كان مؤرخا عظيما، وكذلك كان الحافظ ابن عساكر بين هاتين الصفتين... والأمثلة كثيرة يصعب حصرها.

ظل ابن الأثير بعد رحلاته مقيما بالموصل، منصرفا إلى التأليف، عازفا عن المناصب الحكومية، متمتعا بثروته التي جعلته يحيا حياة كريمة، جاعلا من داره ملتقى للطلاب والزائرين حتى توفي في (شعبان 639هـ - 1232م). مؤلفاته:

وقد توافرت لابن الأثير المادة التاريخية التي استعان بها في مصنفاته، بفضل صلته الوثيقة بحكام الموصل، وأسفاره العديدة في طلب العلم، وقيامه ببعض المهام السياسية الرسمية من قبل صاحب الموصل، ومصاحبته صلاح الدين في غزواته -وهو ما يسر له

وصف المعارك كما شاهدها ومدارسته الكتب وإفادته منها، ودأبه على القراءة والتحصيل، ثم عكف على تلك المادة الهائلة التي تجمعت لديه يصيغها ويهذبها ويرتب أحداثها حتى انتظمت في أربعة مؤلفات، جعلت منه أبرز المؤرخين المسلمين بعد الطبري وهذه المؤلفات هي:

- الكامل في التاريخ، وهو في التاريخ العام.
- والتاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، وهو في تاريخ الدول، ويقصد بالدولة الأتابكية الدولة التي أسسها عماد الدين زنكي في الموصل سنة (521هـ - 1127م) وهي الدولة التي عاش في كنفها ابن الأثير.

وأسد الغابة في معرفة الصحابة، وهو في تراجم الصحابة (رضي الله عنهم).
واللباب في تهذيب الأنساب، وهو في الأنساب.

وبذلك يكون ابن الأثير قد كتب في أربعة أنواع من الكتابة التاريخية.

البدايات الأولى لحركة التدوين التاريخي

لا نعي حينما نربط حركة التدوين التاريخي وبروزها بظهور الإسلام ودوره الواسع والكبير من خلال اهتمام السلف بالمسائل المتعلقة بالقرآن كتابة وتفسيراً وما رافقها من الاهتمام بالسنة باعتبارها المكمل له بحسب ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم: "ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه"، وما يعاكس هذا الكلام حينما يفهم فهما متواضعا أن لا وجود لأي أثر لتدوين التاريخ في العصر الذي سبق ظهور الإسلام، وما نود التنويه هنا لحل تلك الإشكالية إن أردنا وصفها كذلك أننا لو أردنا دراسة أية حالة علينا أن نربطها مع ظرفها الزمني وواقعها التي نشأت فيه، وكل المتغيرات التي رافقتها، لذا فالكلام عن التدوين التاريخي قبل الإسلام ليس من الضروري أن نقارنه، لكننا يمكن أن نقرنه بأنه مثل البدايات الأولى لمفهوم التدوين وحركة كتابة التاريخ، إذ لا مجال للمقارنة بينهما كما قلنا من حيث حجم تلك الحركة بين العصرين المشار لهما آنفاً.

فالتنتاج التاريخي قبل الإسلام كان متبايناً بحسب الجغرافيا المنتشرة فيها والمتوزع بين ثقافات الأقوام المختلفة، فالبعض يحاول التصنيف بين عرب الشمال وبين عرب الجنوب (1)، ولكل وجهة لها خصوصيتها التي تتفرد بها، فعرب الجنوب أو ما يسمون بعرب اليمن تميزوا بمدوناتهم من خلال نقوشهم التي اكتشفت على يد الآثاريين*، أما عرب الحجاز فلمهم خصوصيتهم في هذا المجال، فقد كان لهم تراثهم الحضاري والثقافي ومن ضمنه التاريخ، لكنه لم يكن مدوناً، بل مروياً إذ تزخر قصائدهم بأيامهم التي كانوا يفتخرون بها، ويسجلون بها كل مآثر قومهم، فالشاعر آنذاك لعب. عرضاً. دور المؤرخ ليس من باب كتابة التاريخ، بل من باب تخليد ما ينتسب إليه وما تتطلبه وظيفته كشاعر آنذاك، لذا فطريقة الشفاء في نقل الخبر أو الواقعة كان لها تأثيرها على مسامع المتلقي مع خاصية قدرة حفظها ونقلها من جيل إلى جيل، رغم طابع المغالاة والخيال، فضلاً عن صعوبة التحديد الدقيق لزمن القصيدة، أو زمن الحوادث التي تتخللها القصيدة، مع

ضرورة تثمين ما وصل إلينا من حوادث ، وذلك للحقيقة التي تغلفها ، والصواب الذي يتضمنها (2).

استمر الاهتمام بالتاريخ مع ظهور الإسلام ، إذ فرضت المتغيرات الجديدة نفسها عليه من خلال اهتمام المسلمين بالقرآن والحديث باعتبارهما من المصادر التي تتعلق بالإيمان والعقيدة، وما يتوجب على المسلمين البحث في شؤون دينهم ، ولا شك أن البحث في الدين يتطلب دراسة كل المسائل التي ترتبط به بحسب ما تشير القاعدة الفقهية إليه " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " لذا فكان الاهتمام بالتاريخ جزءا مكملًا لاهتمامات المسلمين الشرعية ، ناهيك من أن قابلية الإسلام على احتواء الثقافات المختلفة للمسلمين سهلت عليهم بعد الدخول إليه من التعرف على الكثير من المسائل والاحتكاك بالكثير من الثقافات ، فليس ببعيد على الإسلام أن تصل إليه طرق الاهتمام بالتاريخ وطرق تدوينه من حيث التاريخ المدون والتاريخ المروي ، فأصبحت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم منطقة لقاء ، لا بل استقرار لكل تلك الثقافات ، فكان لا بد من أن تمتزج جميعها في بوتقة الإسلام الواحد ، وينتج عنه توضيح أكبر لفكرة تدوين التاريخ (3).

فيكفي أن يكون الحديث من العوامل الجديدة التي أثارت المسلمين من حيث جمعها وفرضها عن القرآن وآياته ، كما ساعدت مسألة الخلافة ودور الخلفاء في توسيع رقعة الإسلام ودخول الثقافات الجديدة الأخرى في الإسلام على ضرورة تدوين الكثير من الأمور المتعلقة بتنظيم الدولة الجديدة ذات الرقعة الواسعة ، فليس عجا أن نجد ملامح منطقة الجنوب في التدوين التاريخي ممتزجة مع ما تحويه منطقة الشمال من خصائص ، بعد أن كانت كل منطقة بعيدة ومنفردة في خصائص تدوينها التاريخي قبل ظهور الإسلام (4).

كما تظهر لنا أسباب أخرى ساعدت في عملية تطور حركة التدوين التاريخي ، وقد ارتبطت تلك الأسباب بتوسع رقعة الدولة ، فبهجرة القبائل إلى المناطق المفتوحة شهد المجتمع الجديد تغيرات جذرية ، وتشكلت مع الأيام عناصر لطبقات اجتماعية كان محور ظهورها وجودها مدى قربها من الإسلام ودور من تنتسب إليه في قيام الإسلام وقربه من الرسول صلى الله عليه وسلم (5).

مثلت تلك الأسباب والعوامل إن صح أن نعتبرها عوامل في دعم حركة التدوين التاريخي، وكانت الأساس الذي انطلق فيه التدوين بعد القرن الأول للهجرة ، وخاصة في القرنين الثاني والثالث ، بل أصبحت النظرة النقدية العلمية الجديدة في التدوين والمستوحاة كما قيل من تدوين حديث الرسول صلى الله عليه وسلم والاهتمام الذي وصل إلى حد اعتباره علما من العلوم ، والتي وضعت لها الأسس في تقييم الحديث الصحيح من غيره ، انعكس ذلك التطور في مجال الحديث إلى مجال التاريخ وكتابة التاريخ (6).

لذا فرغم انبثاق حركة التدوين التاريخي من قواعد علم الحديث وارتباط مسألة سلسلة الرواة في كتب التاريخ ، إلا أن ما تبلور عن ذلك أن أصبح للتدوين مغزاه الخاص به بعد خروجه من ربة علم الحديث ، وأهم ما ميز ذلك الخروج في أن التدوين تميز

بدعامتين أساسيتين ، ففضلا عن الروايات التي تأخذ من الرواة كان للمشاهدة والتجواب جزء مكمل للمادة التاريخية ، أما الدعامة الأخرى فقد سعى المؤرخون لتقديم بناء تاريخي متكامل تميز ببعديه الزمني والمكاني : فالأول تضمن دراسة الماضي مبتدئا إياه بدراسة الحياة الأولى للخلقة حتى حياة المؤلف ، أما الثاني أي البعد المكاني فشمّل دراسة مختلف الشعوب في بلاد العالم المعروفة فضلا عن دراسة المسلمين(7).

وتوالى المصنفات التاريخية بعد ذلك العصر محاولة الخروج من إطار التاريخ العام الذي ميز القرنين السابقين ، فنظرت إليهما نظرة لا تخلو من سلبيات كون أنها اهتمت بكتابة التاريخ منذ بداية الخليفة الأول الذي لا يعتمد على أية وثيقة أو نص سوى القصص الخرافية ، أو تلك الروايات التي تعتمد على الكتاب المقدس ، فكانت المصنفات الجديدة في العصر الجديد ذا اتجاه قطري محاولة اختصار الجهود في دراسة قطر من الأقطار(8).

ونحاول هنا قبل أن نختم هذا المبحث أن نتطرق إلى سمة جديدة تميزت بها المصنفات التاريخية التي ظهرت في القرن الخامس للهجرة بأنها اهتمت بالتاريخ الذي تميز ببعده العلمي الرياضي والفلكي في تقويم الحوادث الأرضية ، والسبب الذي قادنا أن نهتم بدراسة تلك المصنفات ، كون أن التاريخ أو وظيفة المؤرخ قد فهمت آنذاك بأنها لا تتجاوز أن تكون ذا مدلول سياسي ، أو أنه يهتم – أي التاريخ - بأخبار السلاطين والملوك وانجازاتهم ، لذا فالمتحول الجديد في اهتمام المؤرخين أنهم كسروا تلك القاعدة ، وبدأ اهتمامهم ينصب في تتبع نشاطات الإنسان الفكرية والعلمية ، وقد كان أبو الريحان البيروني المتوفى 440 للهجرة أفضل من مثل هذا الاتجاه في كتابه " الآثار الباقية عن القرون الخالية " (9)، ويدعو أن منهجه في التاريخ قد أثار اهتمامه الرياضي في ترجيحه للعقل بعد أن كان التاريخ موقوفا على النقل ، وهذا ما شهدته مصنفات كبار المؤرخين كأمثال: الطبري والمسعودي وغيرهم من المؤرخين ، والاهتمام بالعقل في دراسة الروايات يقود الباحثين لتحليلها ونقدتها واستكناه عللها والربط بينها ، وهذا ما فعله البيروني ليس في كتابه السالف الذكر بل في معظم كتبه الأخرى.

المصنفات

كما أن التاريخ تجاوز كل تلك المصنفات بل وصل حدا جعله علما من خلال الأسس التي توصل إليه مؤرخنا الكبير ابن خلدون في مقدمة تاريخه ، والتي يعالج من خلالها أحداث التاريخ ووقائعه ، فضلا عن تأسيس الدول وسقوط الحضارات ، حتى إنه يعرف التاريخ تعريفا دقيقا " إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياساتهم ، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا ..."(10).

1. يميز معظم المؤرخين حينما يأتي الكلام عن التدوين التاريخي قبل الإسلام بين التاريخ المدون الذي تمثل به عرب الجنوب وبين التاريخ المروي الذي تمثل به عرب الشمال وللإطلاع حول الموضوع(11).

لم تكن المدونات التي اكتشفت تتناسب مع حجم الحضارة التي تميزت بها تلك المنطقة فما جاء فيها لا يعدو أن يكون إشارات عن الملوك الذين حكموا اليمن .

2- ولم تكن أيام العرب هي المفخرة التي اهتم بها شعراء ما قبل الإسلام بل كان لموضوع الأنساب والاهتمام بها من الأمور التي عززت مسألة التدوين , بل تعدى اهتمام الإنسان العربي بنسبه وانتمائه لقبيلته الى الاهتمام بأنساب الخيول لمعرفة الأصل منها(12).

3- واحد من أهم خصائص الإسلام في مجال حركة التدوين التاريخي هو التقاء خصائص التدوين التاريخي المختلفة الطباع والمتباينة المناطق في نقطة التقاء العقيدة الإسلامية الواحدة والجامعة فأنتجت كتابات ذا توجه جديد وقد تميز جديده باشتراك التباين من تلك الخصائص في نهج جديد تميز به عدد من المؤرخين فنذكر منهم على سبيل المثال " ابن إسحاق " , اذ جمع أساليب المحدثين والقصاص , وكان ابعد أفقا وأوسع تفكيراً من سابقه ومعاصره , وقد جمع في رواياته الكثير من القصص التي يرجع أصلها الى إخباري اليمن , ولا ننسى رواياته الخاصة عن المغازي وتأثره بشيوخه في المدينة.

منهج البحث العلمي

منهج البحث التاريخي عند العرب نشأ علم التاريخ عند المسلمين فرعاً من علم الحديث. وقد سعوا إلى المصادر الموثوقة وكذا الرواية الشفوية. واهتم مؤرخوهم بالمكان فمزجوا بين التاريخ والجغرافيا مثل المسعودي. وابن النديم. ومن ثم اعتمدوا على الوثائق الرسمية في مدوناتهم مثل اليعقوبي والبلاذري والطبري وابن الجوزي وابن الأثير وغيرهم... لقد عمل المؤرخون على بيان مظاهرهم في مقدمات كتبهم أو في طليعة روايتهم للخبر. وفي القرون الأولى للتدوين التاريخي استخدموا الإسناد كما في الحديث. وبذلك كانوا أمناء في نقل الأخبار. ويلاحظ هذا بخاصة عند الطبري.. أما النقد التاريخي عند العرب فقد بينه القرآن الكريم في آيات كثيرة في ضرورة إعمال العقل فيما يرى الإنسان ويسمع. وأكد على مفهوم البينة والحجة والبرهان.. ووجوب التثبت من الخبر. وكلها أمور توجه الفكر إلى النقد العقلاني للأمور. وقد نبه الرسول (ص) في أحاديثه إلى ضرورة تبين الصدق من الكذب. أي نقد ما يرى ويسمع. ومن ثم أوجد علماء الحديث تدريجياً أصولاً نقدية للتمييز بين الصحيح والموضوع من الأحاديث. ولتصنيفها حسب قربها من الحقيقة. واتباع المؤرخون العرب تلك الأصول للتحقق من صحة الخبر أيضاً. فالأسلوب النقدي الذي صاروا عليه واقتدوا فيه بعلماء الحديث كان " التجريح والتعديل " هذا النهج هو في حقيقة المنهجية العلمية المعاصرة للبحث التاريخي: النقد الباطني السلبي أم ما يسمى بنقد المؤلف. وقد اتخذوا الموازنة الزمنية بين خبرين. والموازنة بصفة عامة. بحيث استطاعوا بهذا النمط من الموازنة والمحكمة الزمنية التاريخية أن ينقدوا ما يدعى بأنه وثائق و يظهرها زيفها. وقد حاول المؤرخين العرب ضبط الأحداث زمنياً بواسطة التوقيت لها بالسنة والشهر واللييلة. وبذلك فاقوا مؤرخي اليونان والرومان وأوروبا في العصور الوسطى. فقد قال المؤرخ الإنجليزي " بكل - buchle " إن التوقيت على هذا النحو لم يعرف في أوروبا قبل

1597 م. " وقد أبدى المؤرخون العرب اهتماماً فائقاً بتحديد الزمن في الأخبار. ويتضح هذا من تعريفهم للتاريخ بأنه " الإنسان و الزمان " وأنه " الزمان و أحواله " ولكن جميع الأحداث في سلسلة زمنية. هي خطوة أولى في عملية التركيب التاريخي. إلا أنها ليست لها. فالتركيب الحقيقي يقوم على ربط الأحداث ببعضها ربطاً سببياً. وهذا ما عناه ابن خلدون في معرض حديثه عن التاريخ بأنه " هو في ظاهره لا يزيد على أخبار الأيام و الدول... وفي باطنه نظر و تحقيق و تعليل الكائنات و مبادئها دقيق. وعلم بكيفيات الوقائع و أسبابها عميق ".

وقد اتهم المؤرخون العرب بعدم سعيهم إلى التعليل. بل اكتفوا بالسرد. ويتفاوت المؤرخون العرب في تقصيصهم للأسباب في تفسير الظواهر والحوادث. إلى أنهم أدركوا بالمجموع أهمية العوامل الاقتصادية والجغرافية في دفع الأحداث. وفي التأثير على حياة البشر. وكذلك العوامل النفسية والاجتماعية والفكرية. وندرى جداً من المؤرخين من كان كتابه مجرد سرد ساذج لا يحمل ضمن التطور تأويله الخاص وتفسيره الذاتي. كما لم يكتف المؤرخون المسلمون بتتبع أسباب الحوادث فقط. بل سعوا لتكوين تركيب فلسفي لمعنى التاريخ.

دراسة في كتاب (الكامل في التاريخ)

الكامل في التاريخ. اسم المؤلف : ابن الأثير الجزري ، وقد غلب على ابن الأثير مع علم الحديث حبه للتأريخ ، فكان - كما قال عنه ابن خلكان - : حافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة ، وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم وأخبارهم لا سيما الصحابة ، وقد اشتهر بذلك ، وعقد الصلات مع علماء الشام والعراق لكثرة تردده بالزيارة على دمشق وحلب وبغداد وإلى الحج. ويعتبر ابن الأثير أبرز المؤرخين المسلمين بعد الطبري ، ومؤلفاته التاريخية تبرز ذلك ، وقد كتب في أربعة أنواع من التاريخ وبرز فيها جميعاً : (الكامل في التاريخ) في التاريخ العام ، وكتاب (الباهر في الدولة الأتابكية) في تاريخ الدول ، وكتاب (أسد الغابة في معرفة الصحابة) في تراجم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم ، وكتاب (اللباب في تهذيب الأنساب) في علم النسب . المواصفات : طبع الكتاب طبعت مختلفة ، بعضها جاء في (9) مجلدات ، وبعضها في (12) مجلداً . سبب تأليف الكتاب : ذكر ابن الأثير في مقدمة الكامل في التاريخ سبب تأليفه له ، وأن ذلك يرجع إلى ولعه بالتأريخ ، وإلى أنه وجد في التواريخ المطول الممل والمختصر المخل ، وأن بعض المؤرخين شغلوا بصغائر الأمور عن العظيم من الحوادث ، وأن بعضهم أرخ لزمانه ، وبعضهم أرخ لناحيته ومكانه ، فإن كان من المشرق افتقر إلى تاريخ المغرب وبالعكس .

منهج تأليف الكتاب

جعل ابن الأثير منهجه: التسجيل الحولي ، وذكر الأحداث الصغرى وبعض الوفيات في نهاية كل سنة ، أما الأحداث الهامة فيعطى عناوينها ضمن السنة ، ولا يخرج بالأحداث من سنة إلى أخرى إلا عند الحاجة إلى الربط وخوف تفرق الخبر .

وأقام بين هذا وذاك وبقدر استطاعته توازناً في الحجم بين أخبار المشرق والمغرب وبين أخبار الدول والملوك المختلفين ، مما أعطى كتابه طابع التاريخ العام أكثر من أي تاريخ عام لغيره . وهو في الوقت نفسه لم يهمل الحوادث المحلية في كل إقليم وأخبار الظواهر الجوية والأرضية من غلاء ورخص وقحط وأوبئة وزلازل .

وحرص ابن الأثير - بقدر علمه - على تحليل الظواهر التاريخية وعلى نقد بعض الأخبار بل ونقد بعض السلوك من الناس ، ونجد لديه النقد السياسي والحربي والأخلاقي والعلمي يدرج عفواً بين ثنايا الأحداث مما جعل شخصيته التاريخية واضحة على الدوام في الكتاب لاسيما حين أرخ لأحداث عصره وتحدث عن الأيوبيين والزنكيين والصليبيين والمغول.

إيجابيات الكتاب

ولعل من أهم ما أعطى هذا الكتاب مكانه أن صاحبه تخير له المصادر، ونستطيع أن نعد منها حوالي (32) مصدراً ، وأنه نقد بعض المصادر ومن جملتها الطبري ، وأنه إلى هذا وذلك كان يلخص الأخبار أحسن تلخيص ، ويذكر أصح الروايات التي ارتضاها ، فإن ظل على الشك من بعضها أورد الرواية الأخرى وترك للقارئ الحكم على الروايتين وقليلاً ما كان يفعل ذلك ، على أن التلخيص كان يتم أحياناً على حساب بعض التفصيلات التي لم يرفها ابن الأثير كبير شأن .

وقد أعان الرجل على الإحسان في التأليف أن أسلوبه النثري كان موجز العبارة واضحاً ، كما كان أسلوباً سهلاً مرسلاً يرصعه أحياناً آية كريمة أو حديث شريف أو مثل سائر أوبيت شعر ، وفيه أحياناً التعليق الوعظي أو الانفعال أو اللمحة الساخرة.

النقد الموجه للكتاب

ومع هذا كله ، ومع أنه اعتمد من المؤرخين التالين كمصدر رئيسي لا يكاد يكتب مؤرخ كتاباً لا يعتمد فيه على كثير وقليل من أخباره ، فإن الكتاب متفاوت القيمة التاريخية بين أجزائه ، فالقسم الأول المتعلق بالخليقة وبدء العالم - ولو أنه ينتقد الطبري أحياناً - إلا أنه في الوقت نفسه يعتمد الاعتماد الكلي عليه ، ولا ينجو من السطحية ، ومن تقبل الأحاديث الواضحة الوضع رغم استخدامه المنطق في رد بعض الأخبار ، وتتخلل أخباره عن الفرس بعض الخرافات والأساطير والمبالغات ، كما أنه في تاريخه للسيرة النبوية قبل الكثير من الأخبار الموضوعية والأسطورية عن التنبؤ بميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم وبعثته ، لكن أكثر أقسام الكتاب اتزاناً وجدية وشأناً والأقسام التي أعطته قيمته هي ما اتصل بالتاريخ الإسلامي ، وعن هذا القسم كانت نقول المؤرخين

طريقة التأليف وصور المادة التاريخية

على أن التحرر من الإسناد قد رافقه وأتى بعده تطور في الطريقة والأسلوب في فن الكتابة التاريخية. وحتى منهج الكتابة الذي كان يعتمد على ذكر الأخبار حسب السنين ، وهو ما يعرف بالحواليات ، اتجه إلى التأكيد على أهمية القيمة الخبرية للحادثة ومراعاة تتابع عناصرها لاستيعاب الموضوع بعدم تجزئة الواقعة. وكان الطبري في مقدمة أصحاب

الحوليات. أما ابن الأثير، وهو ممن أفاد منه، فقد حاول التخلص من ربط الحوادث بالسنين، وإن كان قد سار عليه بأن عنون للموضوعات وتخلص من الإسناد محافظة على وحدة الحادثة

نموذج كتابة رواية عند ابن الأثير

قال: "فخرجوا [أي البيزنطيين] في خمسمائة مركب أو ستمائة، وخرج المسلمون وعلى أهل الشام معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، وعلى البحر عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وكان الريح على المسلمين لما شاهدوا الروم، فأرسل المسلمون والروم، وسكنت الريح، فقال المسلمون: الأمان بيننا وبينكم. فباتوا ليلتهم والمسلمون يقرؤون القرآن ويصلون ويدعون، والروم يضربون بالنواقيس. وقربوا من الغد سفنهم، وقرب المسلمون سفنهم، فربطوا بعضها مع بعض واقتتلوا بالسيوف والخناجر، وقتل من المسلمين بشر كثير، وقتل من الروم ما لا يحصى، وصبروا صبراً لم يصبروه في موطن قط مثله، ثم أنزل الله نصره على المسلمين فانهزم قسطنطين جريحاً ولم ينج من الروم إلا الشريد، وأقام عبد الله بن سعد بذات الصواري بعد الهزيمة أياماً ورجع..."

ابن الأثير: (الكامل في التاريخ) ج 3، ص 2

والمؤرخ ابن الأثير، وهو يستعرض وقائع عام 617 هـ ويسطر بدايات خروج المغول على بلاد الإسلام، يتحدث عن الهول الذي ألمَّ بمعالم الإسلام، وقد كان في مطالعه يومها.. فماذا لو طال العمر بالمؤرخ المذكور وشهد أحداث العقود التالية.. ومآسها؟

يقول الرجل: "لقد بقيت عدة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظماً لها، كارهاً لذكرها، فانا أقدم إليه رجلاً وأؤخر أخرى، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك؟ فياليت أُمي لم تلدني، وياليتني مت قبل حدوثها وكنتُ نسياً منسياً. إلا أنني حدثني جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف، ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي نفعاً. فنقول: هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عقيمت الأيام والليالي عن مثلها، عمت الخلائق وخصت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم وإلى الآن، لم يبتلوا بمثلها، لكان صادقاً، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانها. ومن أعظم ما يذكرون من الحوادث ما فعله بخت نصر بني إسرائيل من القتل، وتخريب البيت المقدس بالنسبة إلى ما خرب هؤلاء الملاعين من البلاد التي كل مدينة منها أضعاف البيت المقدس.. وما بنو إسرائيل بالنسبة إلى من قُتلوا؟ فإن أهل مدينة واحدة ممن قتلوا أكثر من بني إسرائيل، ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفتى الدنيا.. إنهم لم يبقوا على أحد، بل قتلوا الرجال والنساء والأطفال، وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة، فإنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم."

كان الهجوم المغولي السريع الكاسح قد منح هؤلاء المغيرين سلاحاً نفسياً خطيراً: الرعب الذي كان ينقض على خصومهم من الداخل فيهمزهم قبل أن تلتمع السيوف أمام عيونهم.. إنه السيف الأكثر حدة والذي كان يذبح فيه القدرة على الحركة.. لقد كان

المسلمون يومها يعانون من شلل تام أو نصفي أفقدهم الأرجل التي يسيرون عليها والأيدي التي يضربون بها... وهذه الوقائع التي يرويها ابن الأثير تكاد تكون تجسيدا (كاريكاتيريا) مضحكا محزنا للأمر الذي آل إليه الكثيرون من أبناء عالم الإسلام.

يقول الرجل: "لقد حكى لي عن حكايات يكاد سامعها يكذب بها من الخوف الذي ألقى الله سبحانه وتعالى في قلوب الناس منهم، حتى قيل إن الرجل الواحد منهم كان يدخل القرية أو الدرب وبه جمع كثير من الناس، فلا يزال يقتلهم واحداً بعد واحدٍ لا يتجاسر أحد أن يمد يده إلى ذلك الفارس. ولقد بلغني أن إنساناً منهم أخذ رجلاً، ولم يكن مع التتري ما يقتله به، فقال له: ضع رأسك على الأرض ولا تبرح، فوضع رأسه على الأرض ومضى التتري فأحضر سيفاً وقتله به! وحكى لي رجل قال: كنت أنا ومعى سبعة عشر رجلاً في طريق، فجاءنا فارس من التترو وقال لنا حتى يكتف بعضنا بعضاً، فشرع أصحابي يفعلون ما أمرهم، فقلت لهم: هذا واحد فلم لا نقتله ونهرب؟ فقالوا: نخاف أمرهم. فقلت لهم: هذا يريد قتلكم الساعة فنحن نقتله فعلل الله يخلصنا، فوالله ما جسر أحد أن يفعل، فأخذت سكيناً وقتلته، وهربنا فنجونا..."

ملخص والخاتمة

من كل هذا نخلص إلى القول:

يُعدّ ابن الأثير الجزري من أبرز المؤرخين في الحضارة الإسلامية، وقد اورث بصمة واضحة في منهج التأريخ والتحليل التاريخي.

الجمع في مؤلفات بين الدقة في الرواية والتعمق في التحليل.

السعى إلى تقديم الرؤيا الشاملة لأحداث التي وقعت في العالم الإسلامي وما يحيطه.

وتعدّ كتبه في التاريخ من أهم المصادر الرئيسية لمعرفة التاريخ في تلك الفترة، وصحتها.

وباللاخص كتابه «الكامل في التاريخ» يعد من أهم المراجع التاريخية لتطورات العالم الإسلامي من بدء الخليقة الى العصر الذي عاش فيه.

التميّز بالأسلوب الأدبي الرصين والتنظيم في التاريخ الزمني.

أن منهج البحث التاريخي عند المؤرخين الاسلاميين يسجل لهم أنهم أول من ضبطت الحوادث بالإنسناد، والتوقيت الكامل.

و أنهم مدوا حدود البحث التاريخي ونوعوا التأليف فيه و أكثره، إلى درجة لم يلحق بهم فيها من تقدمهم أو عاصرهم من مؤرخي الأمم الأخرى.

و أنهم أول من كتب فلسفة التاريخ، وأنهم حرصوا على العمل جهد طاقتهم بأول واجب المؤرخ وأخره، وهو "الصدق في القول والنزاهة في الحكم"

وبذلك يكون المؤرخون الاسلاميين هم الذين وضعوا الأصول الأولى لمنهج البحث التاريخي العلمي الحديث الذي بدأ ناضجا في أوروبا في القرن 19.

وهم الذين تركوا بتلك الأصول أثرهم في مؤرخي أوروبا في مطلع العصور الحديثة الذين شرعوا بدورهم ينتهجون في الكتابة التاريخية طريق النقد والتمحيص والتدقيق.

الهوامش

1. نور الدين حاطوم وآخرون ، المدخل إلى التاريخ (دمشق – 1965) ، ص 209 ؛ سهيل زكار ، المرجع السابق ، ص 6.
2. المصدر نفسه ، ص 7.
3. المصدر نفسه ، ص 6.
4. المصدر نفسه ، ص 9.
5. المصدر السابق ، ص 12.
6. شحادة الناطور وآخرون ، مدخل الى تاريخ الحضارة ، ط2 ، (الأردن – 1991) ، ص 7 ، الدوري ، المصدر السابق ، ص 19.
7. أو ما يسمى بالبعدين الأفقي والعمودي ، وتميز معظم مؤرخي تلك الفترة بهذا الأسلوب ، بل إن تلك الطريقة ميزت ذلك العصر فلا قدرة لباحث من ذلك العصر أن يتخلى عنها ، وللاستزادة حول هذا الموضوع والطريقة المتبعة في التدوين ينظر: الطبري في " كتابه تاريخ الرسل والملوك " ، واليعقوبي في كتابه " تاريخ اليعقوبي " والمسعودي في كتابه " مروج الذهب .
8. أقدم المصنفات التي اهتمت بتاريخ الأقطار هو كتاب " تاريخ مصر وفتوح المغرب " لعبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم ت 257 هـ ، وكتاب " الإكليل " للهمداني ت 334 ، للاطلاع ينظر : هاشم الملاح وآخرون ، دراسات في فلسفة التاريخ ، (الموصل – 1988) ، ص 50 .
9. علي أحمد الشحات ، أبو الريحان البيروني – حياته ومؤلفاته ، (القاهرة – 1968) ، ص بدايات الكتاب وكذلك الصفحات 324 ، 330 331 .
10. وقف البيروني في العديد من القضايا مثل قضية هوية ذي القرنين ، كما بحث في موضوع التاريخ الهجري للإطلاع ينظر : الشحات ، المصدر نفسه ، ص 330 ؛ وللاستزادة ينظر : سيد رضوان علي " البيروني ومنهجه في البحث التاريخي " ، مجلة المؤرخ العربي ، العدد الرابع عشر ، بغداد – 1980 ، ص 310 – 311 .
11. للإطلاع ينظر: ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار إحياء التراث العربي ، ط 3 ، (بيروت – د - ت) ، ص 9 . سهيل زكار " التاريخ عند العرب والبحث عن مدرسة عربية لتحليل التاريخ " مجلة قضايا عربية ، السنة العاشرة ، العدد (2) بيروت 1983 - ، ص 6 - 7 .
12. ينظر : عبد العزيز الدوري ، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ، (بيروت – 1960) ، ص 18 .

مصادر ومراجع البحث:

- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، ط 3 ، (بيروت - د - ت).
- عبد القادر أحمد طليمات: ابن الأثير الجزري المؤرخ- دار الكتاب العربي - القاهرة 1969.
- علي أحمد الشحات ، أبو الريحان البيروني - حياته ومؤلفاته، (القاهرة - 1968).
- عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، (بيروت - 1960).
- سهيل زكار " التاريخ عند العرب والبحث عن مدرسة عربية لتحليل التاريخ ، مجلة قضايا عربية، السنة العاشرة، العدد (2) بيروت 1983-.
- سيد رضوان علي " البيروني ومنهجه في البحث التاريخي "، مجلة المؤرخ العربي، العدد الرابع عشر، بغداد - 1980.
- شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون - دار العلم للملايين - القاهرة - 1987.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان - تحقيق إحسان عباس - دار صادر- بدون تاريخ.
- السيد الباز العريبي: مؤرخو الحروب الصليبية - دار النهضة العربية - بيروت - 1962م.
- نظير حسان سعداوي: المؤرخون المعاصرون لصالح الدين الأيوبي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1962م
- كرفان ثاميدي : الكرد في كتابات المؤرخ ابن الاثير الجزري - دراسة تحليلية- سبيري- دهبوك 2006.
- هاشم الملاح وآخرون ، دراسات في فلسفة التاريخ ، جامعة الموصل - 1988.

İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ KARDEŞLER

**MECDÜDDÎN EL-MÜBÂREK İBNÜ'L-ESÎR
ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR**

MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'İN ŞÂFÎ'NİN MÜSNED'İNE YAPTIĞI EŞ-ŞÂFÎ İSİMLİ ŞERHTE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEM (ABDEST BAHSİ ÖRNEĞİ)

Abdulkaki DENİZ^{1*}

Giriş

İbnü'l-Esîr olarak şöhret bulan Mecdüddîn Ebû's-Sa'âdât el-Mübarek b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybanî el-Cezerî (öl. 606/1210) tarihî kayıtlarda genelde Ceziretü İbn Ömer olarak bilinen Cizre'de doğmuş, Musul'a intikal etmiş, tekrar Cizre'de bir müddet ikamet ettikten sonra döndüğü Irak topraklarında vefât etmiş² *İbnu'l-Esîr* lakaplı ve ilimle temayüz eden üç kardeşten biridir. Arapça, hadis ve fıkıh başta olmak üzere birçok disiplinde ilmî yeterliliğe sahip bir şahsiyet olarak yüzlerce talebe yetiştirmiş ve kaynak mahiyetinde bazı teliflere imza atmıştır. Bunlardan biri olan *eş-Şâfî şerhu müsnedi's-Şâfi'*de klasik şerh anlayışından farklı bir yöntem takip etmiştir. Kendisi de Şafiî olan İbnu'l-Esîr, *el-Müsned*'in önemine binaen kendine özgü bir yöntemle şerh etmiştir. Söz konusu yöntem lafızları anlam ve gramer açısından tahlil, fikhî mesele hakkında gerekçeleriyle birlikte farklı görüşlere yer verme, ilgili hadisin hemen hemen bütün tariklerine temas, aralarında mukayese etme, bazen hadisin sıhhat ve zayıflık yönünü vurgulama, gerekirse râvîlerle ilgili değerlendirme yapma, metinde geçen lafızları fesahat, belagat, nahiv, sarf, fıkıh ve hadis gibi açılardan detaylıca beyan gibi hususlarda somutlaşmaktadır. Bu şerhin bir başka özelliği de neredeyse 'hilafa dair bir eser' dedirtecek kadar farklı fikhî görüşlere yer vermesidir. Söz konusu farklı görüşler mezhep içinden olabileceği gibi bazen diğer mezhep mensuplarına da nispet edilmektedir. Bu çalışmada söz konusu şerh yöntemini abdest bahsiyle sınırlı olmak üzere değerlendirmeye çalışacağız. Zira hacimli olan kitabın tamamını kapsayacak bir çalışmanın çok ciddi zaman ve emek gerektirdiği açıktır.

- 1 Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9315-6690>, Abdulkakideniz500@gmail.com, Türkiye / Şırnak.
- 2 Mecdüddin Ebû's-Sa'âdât el-Mübarek b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid İbnü'l-Esîr eş-Şeybanî el-Cezerî. *eş-Şâfî şerhu müsnedi's-Şâfi'*. thk. Ahmed b. Süleyman. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426), 1/7.

el-Müsned'i tedvin edenin Esam mı, talebesi Ebû Amr Muhammed b. Ca'fer b. Matar en-Nîsâbûrî mi olduğu tartışmasına değinmeyen Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *el-Müsned*'in müstakil bir eser olarak bizzat Şâfiî tarafından telif edilmediğini, Ebû'l-Abbas el-Esam'ın (öl. 346/957), Şâfiî'nin eserlerinde yer verdiği rivayetlerin bir kısmını toplayarak *Müsned*'i oluşturduğunu belirtmektedir.³ Esamm'ın semâları ile sınırlı olarak hazırlanan eserin Şâfiî'nin bütün hadis birikimini yansıtmadığı açıktır. *Müsned*, fikhî bâblara göre hadis rivayetleriyle peygamber uygulamalarına dair malumât ihtiva etmektedir. *Müsned*, aynı zamanda Şâfiî'nin farklı eserlerinde senet zincirinde bulunduğu ve muteber görerek görüşlerine dayanak yaptığı hadislerin toplandığı bir kaynak olması açısından önem arz etmektedir. Aslında *Müsned*, Şâfiî'nin istidlâl ettiği hadislerin tamamını kapsamamaktadır. Ancak Ebû'l-Abbas el-Esam'ın *Müsned*'e aldığı hadislerin temel fikhî hükümlere dair önemli ve kapsayıcı hadisler olduğu açıktır. Hadisleri şerh ederken tekrardan kaçınmaya özen gösterdiğini belirten İbnü'l-Esîr ayrıca dağınık hadisleri fikhî bablara göre belli bir tertip içinde düzenlediğini ifade etmektedir. ⁴Eserin muhakkiki, İbnü'l-Esîr'in Beyhakî'den çok etkilendiğini ve hadis nakillerinin çoğunu ondan yaptığını belirtmektedir. Bu kapsamda Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen* isimli eseri müellifin çokça nakilde bulunduğu eserlerin başında gelmektedir. Esasen Beyhakî'nin söz konusu eseri Şâfiî'nin sünen ve âsâr birikimi olup Şâfiî'nin *el-Müsned*'inin muhtevasıyla birlikte daha geniş boyutlardadır.

1. Hadis Eserlerine Yönelik Şerh Geleneği

İbnü'l-Esîr, eserine hadis şerh geleneğine temas ederek başlamaktadır. Bu kapsamda muhtelif maksatlarla telif edilen hadis şerhlerini kronolojik olarak değerlendirmektedir. Zira söz konusu eserlerin telif gayesi farklı olduğu gibi kaynaklar ve konular açısından da birbirlerinden farklıdır. Bu alanda ilk telif az sayıdaki hadisin garip ifadelerini açıklayan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'ya (öl. 209/824) aittir.⁵ Sıka ve ârif olduğu hususunda şüphe olmayan Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm el-Herevî (öl. 224/838) ise daha fazla hadisi şerh ederek Ebû Ubeyde'yi izlemiştir. Ebû Ubeyd'in bu alanda yazdığı eser⁶ ise daha sonraki şerh geleneğinde bir ekol ve otorite olmuştur. Bundan

3 İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, 1/29.

4 İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, 1/32.

5 İbnü'l-Esîr, Ebû Ubeyde'nin söz konusu eserin ismini vermemektedir. Ebû Ubeyde'ye nispet edilen çokça kitap içinde hadis yahut sünnet şerhiyle ilgili herhangi bir eserine rastlamadık.

6 Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm el-Herevî, *Garibu'l-Hadis*, thk. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li Şüuni Matabi'i'l-Emiriyye, 1404).

dolayı Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) bu alanda yazdığı eserlerle⁷ daha geniş bir zemin üzerinde verimli çalışmalara imza atma imkânı elde etmiştir. Oluşan ilmi miras üzerinde daha önce kimsenin temas etmediği açılardan hadis/sünneti değerlendiren Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî (öl. 388/998) şerh geleneğinin zirveye taşınmasına vesile olmuştur.⁸ Tertip ve tasnifte farklı yeniliklere kapı aralayan Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ise *el-Fâik fî garîbî'l-hadîs*'iyle zengin bir terminolojinin oluşmasına öncülük etmiştir.⁹ Bu gelenek Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (öl. 463/1071)'nin Malik'in *Muvatta'sına* yaptığı *et-Temhîd* ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî (öl. 536/1141)'nin *el-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim'i* ile devam etmiştir. Bu arada bazıları ahkâm hadislerine yoğunlaşmayı tercih etmiştir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (öl. 458/1066)'nin *es-Sünenü'l-kebir* ile *es-Sünen ve'l-Âsâr*'i ile Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (öl. 516/1122)'nin *Şerhu's-Sünne'sini* bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. İbnü'l-Esîr, ciddi bir ihtiyaç olmasına rağmen Şafiî'nin *Müsned*'ine dair herhangi bir şerhe şahit olmadığını beyanla bu husustaki açığı kapatmak niyetiyle bu işe başladığını beyan etmektedir.¹⁰ Sonraki dönemlerde hadisleri şerh geleneği gelişerek devam etmiştir. Bu kapsamda Nevevî'nin (öl. 676/1277) Sahîh-i Müslim'e yazdığı *el-Minhâc*'ı¹¹ ile İbn Hacer'in

7 İbnü'l-Esîr'in söz ettiği kitap İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-hadîs* isimli eseridir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbü'l-hadîs*'ine almadığı garîb kelimelerin toplanmasıyla meydana gelmiştir. Bk. Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdullâh el-Cübûrî (Bağdat: Mektebetü'l-Ânî, 1397). Ayrıca bk. Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Tevîlu muhtelifi'l-hadîs* (y.y. Mektebetü'l-İşrak. 1419). İbn Kuteybe bu eserinde Mutezile'nin muhaddis ve hadislerle ilgili bazı ithamlarına cevap vermiş, hadisler arasında tearüz olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

8 Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman Âl Suud (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1409). Hattâbî bu eserini Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ile İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-hadîs*'lerine almadıkları ya da aldıkları halde görüşlerine katılmadığı garîb kelimeleri açıklamak amacıyla telif etmiştir. Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Ma'âlimu's-sünen*, tashih. Muhammed Rağîb et-Tabbâh (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351); Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Âlâmu'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman Âl Suud (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1409).

9 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbî'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe 1431); İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, 1/25-27.

10 İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, 1/186.

11 Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392.

Fethu'l-bârî,¹² Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*¹³ adlı Sahîh-i Buhârî şerhleri dikkat çekmektedir.

2. Abdestte Esas Alınan Hadis

Müsned, fıkıh eserlerinde adet olduğu üzere su ve taharet bahisleriyle başlamış kölelik ve cariyelik bahisleriyle bitirilmiştir. Bu bağlamda sırasıyla abdest, gusûl, necaset ve izalesi, teyemmüm, hayız, istihsane, namaz, cenaze, zekât, oruç, hac, muamelat, nikâh, talak, radâ', sayd, zebâih, at'ima-eşriba, yarış, yemin ve nezirle ilgili ahkâm hadisleri zikredilmiştir. Söz konusu hadis ve sünnet uygulaması aynı zamanda Şafiîlerin fıkha dair ahkâmını temellendirmektedir. Bundan dolayı söz konusu hadislerin hem sübut açısından hem de delalet açısından herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek tarzda değerlendirilmeleri gerekmektedir. Bu hassasiyetle hareket ettiği gözlemlenen İbnü'l-Esir, ilgili hadisleri değişik açılardan izah etmiştir. Şüphesiz bu çalışmada fıkha dair hadislerin tamamını değerlendirmek mümkün değildir. Bundan dolayı diğerleri hakkında da fikir vermesi açısından sadece abdestle ilgili varit olan hadislerin şerh yöntemine yoğunlaşmak durumundayız.

Şafiî, Malik vasıtasıyla aktardığı rivayette Amr b. Yahya el-Mâzinî'nin babası Abdullah b. Zeyd el-Ensarî'den "*Resulullah'ın abdestini vafsetmesini*" istemesi üzerine su talep ederek ellerini iki sefer yıkayıp üçer sefer mazmaza ve istinşakta bulunduktan sonra yüzünü üç sefer, ellerini dirseklere kadar iki sefer ve iki sefer de başını mesh ettikten sonra ayaklarını yıkadığı (هل تستطيع أن تريني كيف كان رسول الله يتوضأ؟) فقال عبد الله بن زيد: نعم، فدعا بوضوء فأفرغ على يديه فغسل يديه مرتين وتضمن واستنشق ثلاثاً ثم غسل وجهه ثلاثاً ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين ثم مسح رأسه بيديه مرتين فأقبل بهما وأدبر بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى الموضع الذي بدأ منه ثم غسل رجله" beyan edilmiştir. İbnü'l-Esir, abdestte esas olan söz konusu hadisi değişik açılardan ele alarak beyan etmektedir. Asıl maksadı hadisin abdeste delaletini açıklamak ve anlaşılması önündeki muhtemel engelleri ortadan kaldırmaktır. Bundan dolayı öncelikle hadisin farklı tariklerine yoğunlaşma ihtiyacı hissetmektedir.

2.1. Hadisin Farklı Tarikleri

Abdest hadisi Buhârî, Müslim, Malik, Ebû Davud, Tirmizî ve Nesâî tarafından tahric edildiğinden müttetekun aleyh mesabesindedir.

12 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379).

13 Ebû Muhammed Bedruddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.).

14 İbnü'l-Esir, *eş-Şâfi*, 1/185.

İbnü'l-Esîr'in *Kütüb-i Sitte*'den İbn Mâce'nin *Sünen*'i yerine Malik b. Enes'in *Muvatta*'ını esas aldığı bilinmektedir. Aynı hadis aynı tarikle ve birden çok sahabe yoluyla esas manayı değiştirmeyecek şekilde çok az lafız farklarıyla rivayet edilmiştir. Söz konusu sahabiler arasında Ali b. Ebî Talib, Osman b. Affân, Abdullah b. Amr, Cabir b. Abdullah, Aişe bt. Ebî Bekir, Abdullah b. Abbas, Mikdam b. Ma'dî Kerib, Ebû Hureyre, Rabi bnt. Muavvez, Ka'b b. Amr el-Yâmî, Abdullah b. Huntub, Evs b. Ebî Evs ve Ebû Umame vardır. Malik b. Enes *Muvatta*'da aynı rivayeti esas alırken Buharî, Abdullah b. Yusuf yoluyla Malik'e dayandırdığı hadiste "*bir adamın*" Abdullah b. Zeyd'e abdesti sorduğundan söz etmektedir. Bu açıdan soran, aynı kişi olabileceği gibi farklı bir kimse de olabilir. Buharî'nin bu konuda farklı diğer rivayetleri de söz konusudur.¹⁵ Müslim, basit bazı detay farklılıklarıyla hadisi Muhammed b. es-Sabah, Halid b. Abdullah ve Yahya yoluyla aktarmaktadır. Ebû Davud, aynı hadisi bazı farklılıklarla Ka'nebî (v. 221) vasıtasıyla Malik tarikiyle aktarmaktadır.¹⁶ Tirmizî, abdest hadisini İbn Ebî Ömer vasıtasıyla Süfyan b. Uyeyne ve Amr b. Ebî Yahya'ya dayandırırken Nesâî, bu hadisin rivayetinde Muhammed b. Seleme, Haris b. Miskin, İbnü'l-Kasım ve Malik tarikini tercih etmiştir.¹⁷ Bunların dışında muhtelif bazı rivayetler söz konusu olmakla birlikte rivayetlerin hiçbirinin abdestle ilgili temel manâyı değiştirecek nitelikte olmadıkları söylenebilir.

2.2. Hadiste Edebi Veçhe

İbnü'l-Esîr, hadisleri daha çok dilsel açıdan farklı değerlendirmelere tabi tutmaktadır. Bu bağlamda cümle ve lafızlarda geçen kelimelerin etimolojisi, nahiv ve sarf kuralları, fesahat ve belâğat incelikleri gibi açılardan incelenmektedir. Bu hususta hadiste geçen lafızları müptedilerin bile anlayabileceği seviyede izaha kavuşturma çabası dikkat çekmektedir. Dolayısıyla herhangi bir hükümle ilgili varit olan hadisi bir bütün hâlinde okuyan birinin kafasında herhangi bir istifham kalmayacak tarzda kavramasını sağlamaya çalışmaktadır. Abdestte esas alınan ve yukarıda zikredilen hadisin başındaki "هل" edatının istifhama dair olduğunu ve onunla karşı taraftan şer'î bir meselenin izahının istendiğini beyan etmektedir. "*Herhangi bir şeyi yapabilme gücü*" manasındaki "الاستطاعة" ise aslında "*izleme ve emre hazır olma*" manasındaki "الطاعة" kelimesine yapılan ziyade harflerle (است) ilgili forma dönüşmüştür. Fiilin başında gelen söz konusu ziyade harflerinin

15 İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, 1/186.

16 İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, 1/186.

17 İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, 1/186.

cümleye “*sıkıntılı tarzda talep*” manasını kattığı bilinmektedir. Söz konusu ziyade harfler bazen de cümleye değişim ve dönüşüm manası katmaktadır. Mesela “استجر الطين” ifadesi “*çamur taşlaştı*” manasındadır. Burada toprağın çamura, çamurun da taşla dönüşme süreçleri söz konusu harflerle ifade edilmiştir. “كيف” fetha üzere mebni hâl istifhamıdır. Bir meselenin keyfiyet ve niteliğini sorma sadedinde başvurulmaktadır. “أن تريني” mahallen mansup “تستطيع” müzari fiilinin mefulu konumundadır. “نعم” olumlu yahut olumsuz geçen cümlelerin tasdik harfidir. “المضمضة” suyun ağızda hareket ettirilmesidir. “مضمض” ve “تمضمض” mana açısından aynı olmakla birlikte aralarında terkip açısından bir fark söz konusudur. Zira birincisi müteaddi (geçişli), ikincisi ise kâsır/lazım (geçişsiz)dır. Aslında *kokuyu koklama* esasına dayanan “الاستنشاق” ise nefesle içe doğru çekmek suretiyle suyun burna alınmasıdır. Bu bakımdan istinşâktan maksat burnun içindeki birikimin suyla temizlenmesidir. Dirsek manasındaki “المِرْفَق” ise kolun omuzla buluşma noktasını ifade etmektedir. “إلى” hedefin son bulmasıyla ilgili bir harf-i cer iken “من” hedefin başlangıcıyla ilgili harf-i cerdir. Örneğin “سرت من البصرة إلى بغداد” dendiğinde “yürüyüşümün başlangıcı Basra, sonu ise Bağdat’tır” manasındadır. Dolayısıyla “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ” âyetinde yıkamaya dirsekler de dahil olmaktadır. “المسح” ise yeni bir suyla ıslatılan elin baş üzerinde gezdirilmesidir. Mesh edilecek alan ile miktarı hususundaki ihtilafa aşağıda değinilecektir. “الاستنثار” lafzı burnu temizlemektir. Bu durumda istinşâk burnu “*yukarı doğru*”, istinsâr ise “*aşağı doğru*” temizlemeyi ifade etmektedir. Böylece burnu yıkamaktan kastedilen temizlik iki yönlü olarak sağlanmış olmaktadır. Abdest ahkâmının tesisinde söz konusu hadisten hareket eden Şafiî’ye göre abdestin altı farzı vardır: Mahalli kalp, telaffuzu müntahap olan ve yüzün yıkanmasına eşlik etmesi gereken **niyet**, sınırları belli **yüzü**, dirsekler dâhil **elleri** yıkamak, yeni bir suyla en az bir kılı kapsayacak şekilde **başın bir kısmını mesh** etmek ve topuklara kadar **iki ayağı yıkamak**. Bunların zikredilen **tertibe riayet** edilerek yapılması da farzdır. Malik, başın tamamının meshini gerekli görürken, İbn Hanbel’den *tamamı* yahut *çoğu* şeklinde iki görüş, Ebû Hanife’den ise *dörtte bir*, *alın* yahut *üç parmak* miktarı olmak üzere toplam üç görüş aktarılmıştır. Abdest, gusül ve teyemmümde Şafiî gibi niyeti farz gören müçtehitler vardır. Ebû Hanife ve Sevrî gibi bazıları ise abdest ve gusülde niyetin farz olmadığını savunmuşlardır. Yüzün sınırı ve meshin kapsamı hakkında bazı detaylarda ihtilaf yaşanmıştır. Bu hadise göre topuklara kadar iki ayağın yıkanması vaciptir. Meshe dair delilleri

daha güçlü gördüğü anlaşılan Taberî (öl. 310) ise mükellefin yıkama ve mesh etme hususunda muhayyer bırakıldığını savunmuştur. Buna göre âyetin zahiri meshe delalet ederken bazı hadislerle genel uygulama yıkamaya da delalet etmektedir. İmamiye mezhebi mensupları ise sadece meshin farz olduğunu, yıkamanın caiz olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre Hz. Peygamber ve başta Hz. Ali olmak üzere bütün Ehl-i beyt imamları ayakların mesh edilmesi gerektiği konusunda icmâ etmişlerdir. Bu bakımdan onlara muhalefet aslında nassa muhalefettir. Bazı Zahirîler, aynı anda her iki görüşle amel etmek için hem yıkamanın hem de meshin birleştirilebileceğini belirtmişlerdir. Bu bakımdan asıl olan mesh olmakla birlikte dolaylı olarak meshi de içerdiğinden ayakların yıkanması da mümkündür. Abdestte tertibe riayet konusu ise ihtilaflıdır. Zira Şafiîlere göre tertip abdestin farzlarından olup tertibe aykırı abdest şer'î açıdan eksiktir. Bu konuda Ebû Hanife gibi diğer müçtehitler ise tertibi sadece abdestin sünnetleri kapsamında değerlendirmişlerdir. Şafiî, bu konuda delil olarak ilgili âyetin belli bir tertip dâhilinde nazil olması gibi muhtelif aklî ve naklî deliller ileri sürmektedir.¹⁹ Bu durumda abdest işlemlerinin üç yahut iki sefer tekrarı sünnet kapsamındadır.

3. Hadisten İstinbat Edilen Fıkhî Hükümler

Fıkhî ahkâmın esas itibarıyla Kur'an ve sünnetten bir delile dayanması gerektiği izahtan varestedir. Özellikle tevkifi yönü bariz olan ibadât kapsamında olanlar mutlaka bir nassa dayanmalı ve söz konusu nassın manâya delaletinin açık olması gerekmektedir. Bu kapsamda sözü edilen hadisi esas alan fukaha abdeste dair farz ve sünnetleri tespit etmişlerdir. Söz konusu hadis ve benzerlerinden yola çıkarak Şafiî'ye göre abdestin farzları altıdır.

1. Niyet: Mahalli kalp olup telaffuzu müstahaptır. Abdest gibi gusül ve teyemmüm de niyetsiz sahih değildir. Niyetin yeri ve zamanı ise yüzü yıkama esnasındadır. Sonrasına kalırsa yeterli olmaz. Mutlak manada *hadesi kaldırmaya* niyet edilebileceği (رفع الحدث) gibi namazı *istibahaya* (استباحة الصلاة) da niyet edilebilir. Abdesti (أداء الوضوء) yahut abdest farzını (فريضة الوضوء) edaya da niyet etmek mümkündür. Adı geçen ibadetlerde niyetin farziyetine dair görüş Ali b. Ebî Talib, Rabia, Malik, Leys, Ahmed, İshak, Ebû Davud, Ebû Ubeyd ve Ebû Sevr'e de nispet edilmiştir. Ebû Hanife ve Sevrî ise abdest ve guslün niyetsiz olabileceğini ancak

19 İbnü'l-Esîr, eş-Şâfi, 1/194.

teyemmümün niyetsiz olamayacağını savunmuşlardır. Evza'î'den bu konuda iki farklı rivayet aktarılmıştır.

2. Yüzü yıkamak. Bu hususta icma söz konusudur. Zührî'ye göre kulaklar yüz kapsamındadır. Mazmaza ve istinşâk ise sünnettir. Nitekim Zührî, Malik, Evza'î ve Rabia da bu görüştedir. Ahmed, İshak ve İbn Ebî Leylâ ise ikisinin abdestte vacip olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Hanife ve Sevrî ise ikisinin sadece gusûlde vacip olduğunu beyan etmişlerdir.
3. Dirsekler dahil elleri yıkamak.
4. Başın bir kısmını yeni bir suyla en az bir yahut üç kılı kapsayacak şekilde mesh etmek. Malik'e göre başın tamamının meshi gereklidir. Malik'ten başın üçte birlik bir kısmının terk edilebileceği yönünde bir rivayet de söz konusudur. İbn Hanbel'den başın "*tamamı*" yahut "*çoğu*" şeklinde iki görüş aktarılmıştır. Ebû Hanife'den bu konuda "*dörtte bir*", "*alın miktarı*" ve "*üç parmak miktarı*" şeklinde üç rivayet yapılmıştır.
5. Topuklar dahil iki ayağın yıkanması. Taberî, ayakların meshi ve gasli konusunda mükellefi serbest bırakırken İmamiye mezhebine göre mesh farz, gasl caiz değildir. Bazı zahir ehli iki görüşün uzlaştırılması gerektiğini vurgulamışlardır.
6. Tertip ise yüz, eller, baş ve ayaklar şeklindedir. Tertibin gereğine dair görüş Ahmed, İshak, Ebû Ubeyd ve Ebû Sevr'e de nispet edilmiştir. Birçok alim tertibin gerekli olmadığını savunurken Şafiî bazı âyet ve hadislerden yola çıkarak tertibi temellendirmektedir. Şafiî'nin bu husustaki en önemli kanıtı ise ilgili âyette (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) ²⁰ uzuvlar arasındaki atıf edatının (و) tertip gerektirmesidir. Abdest uzuvlarının üçer sefer yıkanması ise sünnetle sabit olmuştur. ²¹ Abdestin farzları tespit edilirken daha çok konuyla ilgili varit olan hadislerle yoğunlaşılması ve ilgili âyetin anlam boyutlarını ilgilendiren gramer kurallarına değinilmemesi dikkat çekmektedir. Bunun uygulamada istikrar kazanan genel teamülün bir tezahürü olduğu söylenebilir. Zira abdestle ilgili âyetin zahiri özellikle ayakların meshini iktiza eden dinamikler barındırdığından muhtemelen müellif o tür tartışmalara girmek istememiştir.

20 Maide, 5/6.

21 İbnü'l-Esir, eṣ-Şâfi, 1/197 vd.

Sonuç

Fıkıh ilmi, Kur'an ve sünnet naslarından hareketle mükelleflere dair ahkâmı vazeden disiplinlerin başında gelmektedir. Bu bakımdan fıkıh sürekli canlılığını korumakta ve aktif bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Zira zaman ve zemin değişse bile insanların bireysel ve toplumsal ihtiyaçları her zaman çözüm beklemektedir. Bundan dolayı fukaha, tarih boyunca aktif bir çaba içinde olmuşlardır. Muhammed b. İdris eş-Şafiî usul ilminin tesisine öncülük ettiği gibi mükellefe dair ahkâmın telifine de öncülük etmiştir. Bu bağlamda talebeleri tarafından derlenen ve kendisine isnat edilen hadisleri içeren *Müsned*, farklı eserlerinde istidlal ettiği hadisleri havî niteliktedir. Fıkıh bâblarına göre şekillenen *Müsned*, ilk defa Mecdüddin İbnü'l-Esîr tarafından detaylı bir şerhe tabi tutulmuştur. İlim ve irfanla anılan bir aile ortamında Cizre'de doğan Mecdüddin İbnü'l-Esîr, bir müddet sonra Musul'a göç etmiş ve hayatının sonuna kadar orada kalmıştır. Hadislerin şerh edilmesi ve araştırmacıların istifadesine sunulması geleneğinin birçok örneğine şahit olan İbnü'l-Esîr, *Müsned*'in daha anlaşılır hâle gelmesi hedefiyle *Müsned*'in hadislerini kendine özgü bir yöntemle şerh etmiştir. Hadisi hem metin hem de senet açısından inceleyen İbnü'l-Esîr, fikhî hükümlerle ilgili muvafık yahut muhalif farklı görüşleri belli bir bütünlük içinde aktarmaktan çekinmemiştir. Hadiste geçen muğlak, müşkil, hafi ve mücmel lafızları beyan ettiği gibi metni ayrıca gramer kuralları açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Gramer kurallarına değinirken vasat bir müptedinin seviyesine inmesi ise ciddi basiret sahibi olduğunu göstermektedir. Metinde geçen ifadeleri edebi haz bağlamında değerlendirirken işin fesahat ve belagat yönüne dikkat çekmektedir. Hadislerin hangi ravi silsilesi tarafından rivayet edildiği, hangi müsned, musannef, mu'cem yahut câmi' türü eserlerde yer verildiği ve hangisinin rivayetinin farklı olduğuna temas ederken aynı zamanda hadisin sıhhat ve zayıflık derecesine de değinmektedir. Konu hakkında mezhep içi yahut mezhep dışı farklı görüşlere aktarırken bazen -Şafiî olması hasebiyle- Şafiîlerin ne denli haklı olduklarını vurgulama ihtiyacı hissetmektedir. Bu gerçekler ışığında aslında Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in, hem dilci hem muhaddis hem de fakih kapsamında değerlendirilebilecek nitelikte bir şahsiyet olduğu söylenebilir. Bunun en büyük şahidi ise *eş-Şâfi şerhu müsnedi's-Şâfiî* isimli eserinde gösterdiği titiz çaba ve vardığı tutarlı sonuçlardır.

Kaynakça / References

- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin. *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Hattabî, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed. *A'lâmü'l-ḥadîs*. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman Âl Suud. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1409.
- Hattabî, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed. *Garîbü'l-ḥadîs*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman Âl Suud. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1409.
- Hattabî, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. tashih. Muhammed Rağîb et-Tabbâh. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm. *Garibu'l-hadis*. thk. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li Şüuni Matabi'i'l-Emiriyye, 1404.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Müslim ed-Dineverî. *Garîbü'l-ḥadîs*. thk. Abdullâh el-Cubûrî. Bağdat: Mektebetü'l-Ânî, 1397.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*. Mektebetü'l-İşrak. 1419.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebû's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybanî el-Cezerî. *eş-Şâfi şerhu müsnedi's-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Süleyman. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnu'l-Esîr, Mecdüddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhac şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâik fî ğarîbi'l-ḥadîs*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1431.

**ARAP DİLİNDE İDĞÂM OLGUSU
(MECDUDDİN İBNÜ'L-ESÎR ÖRNEĞİ)
THE PHENOMENON OF IDGHAM IN THE ARABIC LANGUAGE
(THE CASE OF MAJDDUDDIN IBN AL-ATHIR)**

Bünyamin ARVASI^{1*}

GİRİŞ

Arap dilinde idğâm (harflerin kaynaşması) uygulaması, sadece telaffuz kolaylığı açısından değil, aynı zamanda dilin estetik yapısı bakımından da büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda, idğâm olgusu, hem fonetik hem de morfolojik bağlamda dilcilerin dikkatini çeken önemli bir konudur. Özellikle kelimelerin ahenkli ve akıcı bir şekilde telaffuzu için geliştirilen bu uygulama, klasik dil âlimleri tarafından sistemli biçimde ele alınmış ve gramer kaynakların önemli konularından addedilmiştir. Bu isimlerden biri olan Mecduddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî (öl. 606/1210), *el-Bedî' fî 'İlmi'l-Arabîyye* adlı eserinde idğâm konusuna özel bir yer ayırmış ve meseleyi beş ana bölüm çerçevesinde detaylı şekilde işlemiştir. Cezerî'nin bu konuyu işlerken sadece dilbilgisel kurallara değil, aynı zamanda kelimeler arasındaki yapısal ilişkiler ile seslerin uyumuna da odaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, Cezerî'nin idğâm konusundaki açıklamaları ve sınıflandırmaları özetlenerek, onun konuya bakış açısı ile yöntemi analiz edilmiştir. Böylece hem klasik dil anlayışındaki idğâm sistematığı ortaya konacak hem de Cezerî'nin Arap diline dair katkısı daha yakından anlaşılabilecektir. Konunun daha detaylı anlaşılması hasebiyle öncelikle Cezerî'nin hayatı ve *el-Bedî' fî 'İlmi'l-Arabîyye* adlı eseri ile bilgiler kısaca ele alınacaktır.

Asıl adı Mecduddîn b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr'dir. İbnü'l-Esîr Cizreli olmasa hasebiyle Cezerî ve babasının Esiruddin lakabını taşıması hasebiyle de İbnü'l-Esîr nisbeleriyle meşhur olmuştur.² İbnü'l-Esîr H. 544 tarihinde Cizre'de dünyaya gelmiş ve ilk eğitim hayatına Cizre'de başlamıştır. H. 579 yılında Musul'a yerleşmiş ve asıl ilmi birikimini orada elde etmiştir. Hem ilmî hem de ahlakî yönleriyle meşhur olan İbnü'l-Esîr, bölgenin devlet ricali tarafından

1 İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, bunyamin.arvasi@igdir.edu.tr

2 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân Enbâ-i Ebnâi'z-Zemân* (Beyrut, y.y, 1997); I2/165; Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-esîr Mecduddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), -28/21 29.

büyük bir saygı ve itibar görmüştür. Bu nedenle mevki ve makam talebi olmadığı halde haznedarlık, dîvân başkâtipliği, inşâ kâtipliği, müşavirlik ve sır kâtipliği gibi devletin önemli kademelerinde görevlendirilmiştir.³

Daha çok İslam tarihi ile meşhur olan İbnu'l-Esîr, hadis, siyer, fıkıh, edebiyat, lügat, ensâb ve rical alanlarında da son derece maharetliydi.⁴ İbnu'l-Esîr, devlet kademelerinde görev aldığı gibi Selahaddîn-i Eyyûbî (öl. 589/1193) gibi önemli devlet adamlarıyla görüşmüş, önemli yerleri ziyaret etmiş ve dönemin bazı savaşlarına katılmıştır. Bu da birçok alanda bilgi ve tecrübe sahibi olmasını sağlamıştır.⁵

İlmi faaliyetlerine ara vermeden devam eden İbnu'l-Esîr ömrünün son demlerinde ağır bir felç geçirip uzun süre yatalak kalmıştır. Bundan sonra bütün resmi görevleri bırakan İbnu'l-Esîr, Musul'un "Kasr-ı harb" köyünde bir ribât yaptırmış ve servetinin tümünü oraya vakfetmiştir. H. 606 (24 Haziran 1210) yılında 62 yaşında aynı köyde vefat etmiş ve yaptırdığı ribâtta defnedilmiştir.⁶

İbnu'l-Esîr, Arapça ve İslami ilimlerin birçok alanında eserler kaleme almış, hem Arap dili hem de İslami ilimler literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Onun eserlerinde en dikkat çekici yöntemi tasnif metodudur. Onun eserleri, muhtelif yönlerden yapılan tasnif sistemiyle ön plana çıkmaktadır.⁷ Hadis alanında *Câmi'u'l-uşûl li-ehâdîsi'r-Resûl', en-Nihâye fî ğarîbi'l-ĥadîs, el-Menâlü't-ţâlib fî şerhi tıvâli'l-ġarâ'ib, eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfi'î* adlı eserleri, tefsir alanında *el-İnşâf fi'l-cem' beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf* adlı eseri, rical ilmine dair *el-Muhtâr fî*

3 Cemaleddin Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf İbnu'l-Kiftî, *İnbau'r-ruvât alâ enbâi'n-nuhât*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1986), 3/258; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebbâ'*, tahk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1414/1993), 5/2269; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 4/141-142; İbnu's-Şa'âr el-Mevsîlî, Kemaleddin Ebu'l-Berkat el-Mubarek, *Kalaidü'l-cuman fî feraiidi şuara-i harez-zeman* (diğer adıyla: Ukudu'l-uman fî şuara-i harez-zeman), tahk. Kamil Süleyman el-Cibûrî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/32; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahk. Komisyon (Beyrut: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1408/1988), 13/54; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf ve Muhyî Hilâl es-Sirhân (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 21/489-490.

4 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 2/166; Kemal Sandıkçı, "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecdüddin İbnu'Esîr Kardeşler", *Hiz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, İstanbul, 1999, s. 101.

5 Sandıkçı, *Cizre Sempozyumu*, 102.

6 İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih* (Beyrut, 2006), 10/350; a.mlf., *et-Târihu'l-bâhir fî'd-deleti'l-Atâbekiyye*, thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymât (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse; Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1382/1963), 201; İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/260. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 21/490; Abdulhadi Timurtaş, *Arap edebiyatında divan kitâbeti-Ziâyüddîn İbnu'l-Esîr örneği* (Ankara, Akademisyen Kitabevi, 2018), 6.

7 İbrahim Güngör - Abdulhadi Timurtaş, "Mecdüddîn İbnu'l-Esî'in el-Bed' fî 'İlmi'l-'Arabîyye Adlı Eserinde Konu Tasnifi", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 23/56 (2023), 36-67.

menâkıbı'l-ahyâr adlı eseri, siyer alanında *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eseri ve Arap dili alanında *el-Bedî' fî 'ilmi'l-'Arabiyye* adlı eseri kaleme almıştır.⁸

Konularından biri idğâm olan *el-Bedî' fî 'ilmi'l-'Arabiyye*, hem içerik hem de tasnif açısından alanında yazılmış önemli eserlerdendir. İbnu'l-Esîr bu eserde muhteva ve tasnif bilgilerini kendisi şu şekilde açıklamaktadır:

“Eseri iki ana eksen (kutup) üzerine inşa ettim. Birinci kutup, kelimelere sonradan gelen ses özellikleri olan hareke ve sükûn bilgisini içerip yirmi bâba ayrılmaktadır. Bu kutuptaki bâblar şunlardır: genel lafızlar, mu‘rab kelimeler, mabnî kelimeler, i‘râb, bina (kelime yapısı), mübteda, haber, fâil (özne), naib-i fâil, mef‘uller, mef‘ule benzeyen unsurlar, cer hâlinde gelen unsurlar, tebeî unsurlar (tavâbi‘), nida, âmiller, “kem” lafzı, te‘kid nûnları, sakın harflerin birleşmesi (iltikâ‘ü’s-sâkineyn), vakıf ve hikâye (nakil) konuları.

İkinci kutup ise kelimenin aslî yapısını, yani lafzın zatını ve harflerinin mahiyetini konu edinir ve o da yirmi bâbdan meydana gelir. Bu bâblar şunlardır: marife ve nekira, müzekker ve müennes, maksur ve memdûd, tesniye, cem‘, tasgîr (küçültme), neseb, istifhâm, mevsûlât, gayr-i mun-sarif kelimeler, sayı, hemzeler, imâle, kitâbe (yazım), hitap, ebniye (kelime yapıları), masdarlar, tasrîf (fiil çekimi), idğâm ve şiirde câiz olan kullanımlar.”⁹

1. İbnu'l-Esîr'e Göre İdğâm Olgusu

Çalışmanın ana konusu olan idğâm olgusuna geçmeden önce, konunun genel bir iskeletinin ortaya konması ve İbnu'l-Esîr'in tasnif üslubunun kısaca açıklanması meselenin daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Bu ön hazırlıkta idğâmın dilbilimsel kapsamı ve çeşitli türlerinin sistematik bir şekilde nasıl sınıflandırıldığına anlaşılmaması amaçlanmaktadır. Daha sonra, idğâmın farklı yönleri ve türleri, eserde kullanılan metodoloji ışığında özet biçimde açıklanacaktır. Böylece hem idğâmın temel tanımı hem de onun çeşitleniş biçimleri anlaşılır hale gelecektir. Son olarak, İbnu'l-Esîr'in idğâm konusundaki görüşleri ayrıntılı olarak değerlendirilecek ve onun yaklaşımı, kapsamlı bir biçimde analiz edilecektir.

8 Koçkuzu “İBNÜ'L-ESİR, 21/29.

9 Mecduddîn Ebû's-Sa'adât el-Mübarek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Abdulkerrim eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr el-Cezrî, *El-Bedî' fî 'Ilmi'l-'Arabiyye*, thk ve inceleme: Dr. Fethî Ahmed Ali'd-Dîn (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1420, 1/4-7.

1.1. Tasnifi ve Sistematiik Yaklaşımı

İbnu'l-Esîr, idğâm konusunu beş ana bölüm hâlinde tasnif etmiştir, ilk bölümde idğâmın tanımını yaparak iki harfin ses bakımından bir-biriyle kaynaşmasıyla oluşan bu yapının, telaffuz kolaylığı sağlamak amacıyla tercih edildiğini ifade etmektedir. İkinci başlıkta, misleyn olarak adlandırılan yani aynı harflerin art arda gelmesiyle ortaya çıkan idğâm türünü (idğâm-ı misleyn) ele alıp bunu da iki kısımda incelemektedir. Birinci kısımda, iki aynı harfin tek bir kelime içinde yer alması durumunu ele alıp bu türün üç ayrı hükme tabi olduğunu belirtmektedir. İkinci kısımda ise, aynı harflerin farklı kelimelerde art arda gelmesi durumunu işleyip yine üç farklı hükmünün bulunduğunu ifade etmektedir. Üçüncü bölümde mahreçleri birbirine yakın olan harfler arasındaki idğâmı (idğâm-ı mütekaribeyn) ele almaktadır. Burada da iki farklı tür olduğunu belirtip birinci türde, mütekarib (birbirine yakın) harfler arasındaki genel kuralları açıklayıp bunların iki farklı hüküm altında değerlendirildiğini belirtmektedir. İkinci türde ise harf harf incelemeye geçerek, her bir harfin diğer harflerle olan ilişkisi ele alıp idğâma konu olup olamayacağını ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Dördüncü bölümde ifti'âl babında yer alan fiillerin başındaki tâ harfini özel olarak ele alıp bu durumun yedi farklı hükme tabi olduğunu ifade etmektedir. Beşinci ve son bölümde ise, dilde yerleşik kurallara uymayan istisnai (şâz) idğâm örneklerini ele almaktadır.

2. İbnu'l-Esîr'in İdğâm Konusunun İçeriği

İbnu'l-Esîr'in idğâm teorisini daha iyi kavrayabilmek için, ilgili konuların kısaca özetlenmesi konunun daha sağlıklı anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Bu bağlamda, İbnu'l-Esîr'in tasnif ettiği beş bölümün içeriği genel hatlarıyla ele alınacaktır.

2.1. Birinci Bölüm: İdğâmın Tanımı ve Hükümleri

İdğâm, iki harfin kaynaşarak bir harf gibi telaffuz edilmesi anlamına gelmektedir. Bu da telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla yapılır. Zira benzer iki harfin yan yana gelmesi Arapların telaffuzunu zorlaştırmaktadır.¹⁰ İdğâm, vâcib (zorunlu), câiz (isteğe bağlı) ve mümteni' (caiz olmayan, imkânsız) olarak üç kısma ayrılır.¹¹

Vâcib idğâm da ikiye ayrılır. Birincisi لَمْ يَبْرَحْ حَائِمٌ (Hâtim ayrılmadı) örneğinde olduğu gibi birincisi harekeli, ikincisi sakın olup her birinin bir kelimedede yer almasıdır. İkincisi ise رَدَّدْتُ (Reddetti) ifadesinde olduğu

¹⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/620.

¹¹ İbnu'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/620.

gibi birinci ve ikinci harfin aynı durumda olup tek kelimede bulunmasıdır.¹²

Caiz idğâm, iki aynı harfin farklı kelimelerde bulunması ve her ikisinin de harekeli olduğu durumlarda ortaya çıkmaktadır. الْمَالُ لَزَيْدٍ (Mal Zeyd'indir) örneğinde olduğu gibi. Bu tür durumlarda kişi dilerse idğâm yapar, dilerse yapmaz.¹³

Mümteni' (caiz olmayan, yapılamayan) idğâm, kendi içinde dört farklı duruma ayrılmaktadır. Birinci duruma göre ilk harf harekeli, ikinci harf sâkin olursa idğâm yapılmaz. رَسُولُ الْحَسَنِ (Hasan'ın elçisi) gibi. İkincisi harf ilhak için getirilmişse yani kelime kökünden değil de şekilsel tamamlayıcılık için eklenmişse idğâm yapılmaz. Üçüncüsü ilk harften önce gelen harf sâkin olup ancak bu sâkin harf med değilse yine idğâm yapılamaz. وَلِيَّ يَحْيَى (Yahya'nın dostu) örneğinde olduğu gibi. Dördüncüsü İdğâm, kelimeyi kalıbı dışına çıkarıyorsa idğâm yapılmaz. سُرُرٌ (tahtlar) örneğinde olduğu gibi.¹⁴

2.2. İkinci Bölüm: İdğâmı Misleyn

İdğâm-ı misleyn gerçekleştiğinde ortaya iki durum çıkmaktadır. Aynı harfler ya aynı kelime içinde veya ayrı kelimelerde meydana gelmektedir.

Aynı kelime içinde meydana gelen idğâmın üç hükmü vardır. Birincisi iki aynı harfin ayn (orta harf) ile lââm (son harf) yerinde bulunmasıdır. Bu kelime isim olsun fiil olsun kendisinde idğâm gerçekleşmektedir. فَرَّ (kaç) örneğinde olduğu gibi. Şayet لَمْ يَرُدُّ (Reddetmedi) örneğinde olduğu gibi fiilin sonu vakıf veya cezm sebebi ile sâkin ise bu durumda dilcilere göre yine idğâm olurken hicaz lûgatına göre açık okunur. فَعْلٌ ve فَعْلٌ kalıplarında olan isimler fiille aynı hükmü taşırlar. رَجُلٌ ضَفُّ الْحَالِ (düşkün adam) ve عِفُّ الْمِئْزَرِ (örtüsünü temiz tutan) gibi. Çünkü bu kelimelerin aslı ضَفُّ ve عِفُّ şeklindedir.

İkinci hükme göre misleyn harflerinin ikisi de kelimenin lââmı (son harf) konumundaysa, bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Bu harfler ya ilhak (kelime veznine uydurmak) amacıyla sonradan eklenmiş veya kelimenin aslî yapısındanadır. Eğer ilhak amacıyla eklenmişse idğâm yapılmaz. Örneğin: فُعْدُدٌ (korkak) kelimesi gibi. Bu ifade بُرْتُنٌ (kuş pençesi) kelimesine benzetilmek üzere oluşturulmuştur. Şayet bu harfler kelimenin aslî harflerinden ise, bu durumda idğâm yapılır. اِحْمَرَّ (kızardı) örneğinde olduğu gibi.

12 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/620.

13 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/621.

14 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/621.

Üçüncü hükme göre içinde misleyn harfleri olan kelimelere elif ve nûn harfleri sonradan ilave edilmişse bu durumda hüküm bu ekler gelmeden önceki hâline göre değerlendirilir. Şayet kelimenin orta harfi fetha ise idğâm yapılmaz. رددان (iki kere tekrarlayan) örneğinde olduğu gibi. Şayet ayn harfi kesralı (esreli) veya dammeli (ötreli) ise idğâm yapılır.¹⁵

Ayrı kelimelerde meydana gelen idğâmın üç hükmü vardır. Birincisi eğer birinci misleynden önceki harf harekeli ise idğâm yapılıp yapılmaması eşittir. فَعَلَ لَبِيدٌ (Lebid yaptı) örneğinde olduğu gibi. İkincisi şayet birinci misleynden önceki harf sâkin ise bu durumda sakin olan harf ya med harflerinden biridir veya sahih harflerden biridir. Şayet med harfi ise idğâm yapılmaması daha iyi olmasına rağmen idğâm yapılması da caizdir. حِمَارٌ رَاشِدٌ (olgun eşek) örneğinde olduğu gibi. Şayet sakin harf sahih harf ise idğâm caiz değildir. ابْنُ نُوحٍ (Nûh'un oğlu) örneğinde olduğu gibi. Üçüncüsü و ve ي harflerinden her biri kendi cinsiyle bir araya geldiğinde idğâm, ilk harften önceki harekenin türüne bağlıdır. Eğer önceki hareke, bu harflerle aynı cinsten (yani vâv'dan önce damme, yâ'dan önce kesra) ise idğâm yapılmaz, ama harfi gizlemek (ihfâ) caizdir. ظَلَمُوا وَاقِدًا (Vâkîd'a zulmettiler) gibi. Eğer önceki hareke farklıysa bu durumda idğâm caizdir. اخْشَوْا وَاقِدًا (Vakîd'dan korkun) gibi.¹⁶

Üçüncü Bölüm: Mahreç Bakımından Yakın Harfler Arasında İdğâm (İdğâmü'l-Mütekaribeyn)

Bu konunun iki türü vardır. Birinci tür mütekarib harflere özel bazı hükümler hakkındadır. Birinci hüküm mahreçleri birbirilerine yakın olan harfler hakkındadır. Bu da aralarında idğâmın gerçekleşip gerçekleşmemesi hususunda ikiye ayrılmaktadır. Aralarında idğâmın gerçekleştiği harfler de iki kısma ayrılır. Birincisi karşılıklı idğâmın mümkün olduğu harflerdir. Yani her iki harfin de birbirine idğâmı caizdir. Örneğin د ve ت harfleri gibi. Tek taraflı idğâmın mümkün olduğu harflerde ise sadece bir harf diğerine idğâm edilebilir. Örneğin ر ve ل harfleri.

İkinci hüküm idğâmı mütekaribeynin kısımları ile ilgilidir. Bu idğâmın üç kısmı vardır. Birinci kısım: ilk harf, ikinci harfe çevrilir, sonra da o harfte idğâm edilir. Örneğin: اضْرِبْ مَعَنَا (Bizimle vur) ifadesinde, ب harfi م harfine çevrilir, ardından م harfine idğâm edilir. Bu idğâmda aslolan bu kısımdır. İkinci kısım: ikinci harf ilk harfe çevrilir sonra idğâm gerçekleşir. اصْبِرْ (Sabretti) kelimesinin اصْبِرْ şekline dönüştüğü gibi.

15 İbnü'l-Esir, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/624.

16 İbnü'l-Esir, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/625-627.

Üçüncü kısım: her iki harf de başka harfe çevrilir sonra idğâm olur. اِفْطَحْ هِلَالًا (Hilal'i kes) ifadesinin اِفْطَحْ هِلَالًا şekline dönüştüğü gibi.

Üçüncü hüküm idğâmın derecesi hakkındadır. Harfler birbirine ne derece yakınsa, idğâm da o kadar güzel olur. Özellikle iki kelime arka arkaya geldiğinde ve bu kelimelerde toplam beş harekeli harf bulunduğu ister harfler benzer olsun ister sadece yakın olsun, idğâm kulağa hoş gelir. جَعَلَ لَكَ (Sana kıldı) ifadesi gibi. Şayet harfler çok benzemiyorsa ve arada az sayıda harekeli harf varsa, bu durumda idğâm yapmamak daha uygundur. Kulağa en çirkin gelen idğâm ise boğaz harflerinde yapılandır.

Dördüncü hüküm: bazen harfler birbirine yakın olsa bile araya giren engeller idğâmı engeller; bazen de harfler birbirinden uzak olsa da bazı özel durumlar sayesinde idğâm güzel olur.

Beşinci hüküm: kalın harflerin idğâmının nasıl olacağı konusunda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre tıpkı nûn harfindeki ğunne gibi bu kalınlığın korunması gerekir. İkinci görüşe göre ise idğâm sırasında bu kalınlık kaybolabilir. Ancak birinci görüş, yani kalınlığın korunması daha uygundur.

Altıncı hüküm: yakın iki harf aynı kelimedede bulunuyorsa ve idğâm yapılması anlam karışıklığına neden oluyorsa, idğâm yapılmaz. وَتَدُّ (kazık/direk) gibi. Şayet yakın harfler iki ayrı kelimedede yer alır ve birinci kelimenin sonunda hareke ya da uzatma varsa, idğâm yapmak serbesttir. Örneğin: اِفْطَحْ حَبْلَكَ (ipini kopar) örneğinde olduğu gibi.¹⁷

İkinci tür ise harflerin detaylı incelenmesi ve idğâmın reddi veya kabulü hakkındadır. Hemze kendi cinsinde idğâm edilmez. Ancak her ikisi de kelimenin ortasında ise bu istisnadır. سَأَالٌ (soranlar/çoğul) ifadesi gibi. Sibeveyhi'nin de belirttiği gibi, قَرَأَ أَبُوكَ (Baban okudu) gibi ifadelerde hemzeler ayrı kelimelerde olduğu için idğâm olmaz. ه harfi ح harfinden önce olsun sonra olsun onda idğâm edilir. اِذْبَحْ هَذِهِ (Bunu kes) ifadesinde olduğu gibi. Ancak bu durumda idğâm olmaması daha güzeldir. ه harfi, kendi cinsinden başka bir harfte idğâm edilmez. ع harfi, cinsiyle karşılaştığında idğâm edilir اِسْمَعْ عَنِّي (Benden duy) gibi. Ayrıca ح harfiyle karşılaştığında da ister önce ister sonra gelsin idğâm edilir; اِرْفَعْ حَنْمًا (Kesin kaldır) örneğinde olduğu gibi. ح harfi yalnızca cinsiyle idğâm edilir; örneğin اِذْبَحْ حَمَلًا (Cenini kes) ifadesinde olduğu gibi. Ebû Amr'dan اَلَّذِي رُحِزَ عَنِ النَّارِ (Ateşten uzaklaşan kimse) ayetinde ع harfine idğâm edildiği rivayet edilmiştir. Sibeveyhi ise eğer ع harfi ح harfine çevrilirse idğâmın caiz olacağını söylemiştir. اِمْدَحْ عَرَفَةَ (Are-feyi öv) ifadesi gibi. غ harfi, cinsiyle karşılaştığında idğâm edilir. اُدْمُغْ

17 İbnü'l-Esir, *el-Bed' fi 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/628-631.

غَنَمًا (Koyunun beynini çıkart) ifadesinde olduğu gibi. خ harfi, cinsinde idğâm edilir. اِسْلَخُ خُرُوفًا (Kuzuyu soy) ifadesinde olduğu gibi. Ayrıca غ harfinde de idğâm edilebilir. اِسْلَخُ غَنَمَكَ (Koyununu soy) örneğinde olduğu gibi. Ancak bu tür durumlarda idğâm olmaması daha güzel kabul edilir. ق harfi, cinsinde idğâm edilir. اَلْحَقْ قَاسِمًا (Kasım'a uy) ifadesinde olduğu gibi. Ayrıca ك harfinde de idğâm edilebilir. اَصْدُقْ كَثِيرًا (Çok doğru ol) gibi. Ancak bu gibi durumlarda açık telaffuz daha güzeldir. ك harfi, اِمْلِكْ كَنْزًا (Bir hazine edin) ifadesinde olduğu gibi kendi cinsinde idğâm edildiği gibi اِمْلِكْ قِنْطَارًا (Bir servet edin) örneğindeki gibi ق harfinde de idğâm edilir. Bu tür durumlarda idğâm yapılması daha güzeldir. ج harfi, kendi cinsinde idğâm edilir. اُخْرِجْ جَابِرًا (Cabir'i çıkart) ifadesinde olduğu gibi. Ayrıca ش harfinde de idğâm edilebilir. اُخْرِجْ شَيْئًا (Bir şey çıkart) örneğinde olduğu gibi. ش harfi yalnızca kendi cinsinde idğâm edilir. Örneğin اَعْطِشْ شَيْخًا (Yaşlı adamı susuz bırak) ifadesinde olduğu gibi. ه harfi, kendi cinsiyle bitişik veya yarı bitişik olduğunda idğâm edilir; örneğin حَيِّ (diri) ve قَاضِيٍّ (benim kadım) kelimelerinde olduğu gibi. Ayrı kelimelerde ise, yâdan önceki harf fetha ile harekelenmişse اِخْشَيْ (Yasir'den korkun) örneğinde olduğu gibi idğâm yapılabilir, ancak önceki harf kesra ise ya da şeddeli yâ varsa اُطْلُبِ يَاسِرًا (Yasir'i iste) örneğinde olduğu gibi idğâm olmaz. ض harfi yalnızca kendi cinsinde idğâm edilir. اِدْخُضْ ضَعِيفًا (Güçsüzü yen) ifadesinde olduğu gibi. Ancak Ebû Amr'dan rivayet edildiğine göre, bazı durumlarda bu harf ش harfinde de idğâm edilir. لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ (bazı durumları için) ayetinde olduğu gibi. ل harfi ya ma'rifelik içindir ya da başka türdendir. Ma'rifelik lâmi kendi cinsinde ve ر, ز, س, ص, ث, ظ, د, ت, ط, ض, ش ve ن harflerinde idğâm edilir. Sîbeveyhi'ye göre lâmi harfinin nûn harfinde idğâmı, diğer harflerde yapılan idğâmdan daha çirkindir. ر harfi yalnızca kendi cinsinde idğâm edilir. اذْكُرْ رَبَّكَ (Rabbini an) ifadesinde olduğu gibi. Ebû Amr'dan rivayet edildiğine göre râ harfinin lâmi harfinde idğâm edildiği görüşü Basra ekolüne bağlı dilciler tarafından reddedilmiş ve sadece bazı okuyucular tarafından benimsenmiştir. Ebû Amr'ın râ harfini incelttiği ve gizlediği de söylenir. Nûn harfinin dört durumu vardır. Birincisi kendisi ve "يرملون" harfleriyle ğinneli veya ğinnesiz idğâm edilir من يحيي (Yahya'dan) ve من راشد (Raşit'ten) örneklerinde olduğu gibi. İkincisi, halk (boğaz) harfleri olan ح, غ, ع, ه, أ, خ ile birlikte açık okunur. من أجلك (senden dolayı) örneğinde olduğu gibi. Üçüncüsü, sakın nûn'dan sonra ب gelirse, nûn, mîm olur. عنبر (amber) ifadesi gibi. Dördüncüsü ise kalan 15 harfle birlikte nûn saklansa da burun sesiyle gizlenerek okunur; bunlar ت, ث, ج, د, ذ, ز, س, ص, ض, ط, ظ, ف, ق, ك, ل harfleridir. Bu durumda nûn ağızdan değil burundan çıkarılır ve sadece sakın (harekesiz) olduğunda saklanması caizdir, harekeli ise mutlaka açık

okunmalıdır. ط harfi, kendi cinsinde ve ز, ص, ج, ش, ض, ث, ظ, د, ت harflerinde idğâm edilir. ت harfi, kendisinde ve daha önce sayılan on bir harfle idğâm edilir. ظ harfi de, ت harfi gibi, kendisinde ve daha önce sayılan on bir harfte idğâm edilir. ث ve ذ harfleri de ط harfi gibi, kendi cinsinde ve aynı on bir harfte idğâm edilirler. س, ص, و harfleri kendi aralarında ve birbirlerinde idğâm edilir. ف harfi yalnızca kendi cinsinde idğâm edilir, لَا تُسْرِفُ فِي الْأَمْرِ (İşte israfçı olma) gibi. ب harfi, ف ve م ile idğâm edilir. م sadece kendi cinsinde idğâm edilir. و harfi ise kendi cinsinde ve ي harfinde idğâm edilir.¹⁸

2.4. Dördüncü Bölüm: İfti'âl Kalıbında Başta Gelen Tâ'nın İdğâmı

Bu durumun bazı hükümleri vardır. Birincisi şayet افعل kalıbı ve ondan türemiş fiiller اقتتلوا (savaştılar) gibi idğâm olacak durumday-sa açık okumak esas, idğâm tercihe bağlıdır. İdğamda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre ilk tâ sâkin kılınıp harekesi fâ'ya aktarılır ve ikinci tâ'da idğâm edilir. Böylece hemze-i vasl düşer ve kelime قَتَلُوا gibi okunur. İkinci görüşe göre ise ilk tâ'nın harekesi düşer ama harekesi aktarılmaz; fâ ve tâ sâkin olduklarından dolayı fâ geçici kesra ile okunur, hemze-i vasl düşer ve قَتَلُوا şeklinde olur. İkinci görüş daha açık ve yaygındır. Zira ikinci görüşte bu bâbın tef'îl babıyla karışma ihtimali yoktur.

İkinci hüküm: İfti'âl kalıbındaki tâ harfinden önce ط, ض, ص ve ظ harflerden biri varsa, tâ harfi genellikle bunlarda idğâm edilir. اِطْلَبْ (Talep etti) gibi. Tâ harfi, ط harfiyle birlikte geldiğinde ط harfine dönüşür, sonra ط harfi ط harfine dönüşüp idğâm edilir. اِطْلَمْ (Zulmetti) gibi. Ya da baştaki ط harfi ط harfine dönüşür ve idğâm edilir. اِطْلَمْ gibi. ص harfiyle birlikteyken tâ harfi ط harfine dönüştükten sonra açık okunduğu gibi ط harfi ص harfine çevrilerek idğâm edilip اِصْبَرْ (Sabretti) şeklinde de okunabilir. Ancak ص harfinin ط harfine dönüşüp idğâm edilerek اِطْبَرْ şeklinde okunması caiz değildir.

Üçüncüsü ifti'âl kalıbındaki tâdan önce د, ذ, ز harfleri varsa, tâ harfi د harfine dönüşür. د ve ذ kendi aralarında idğâm edilir. اِذْكُرْ (Zikretti) fiilinin اِذْكُرْ veya اِذْكُرْ şeklinde okunabildiği gibi.

Dördüncüsü ifti'âl kalıbındaki tâdan önce ث gelirse, her iki harf de birbirilerine dönüşüp idğâm edilebilir. اِنتَأَرْ (İntikam aldı) fiilinin اِنتَأَرْ veya اِنتَأَرْ şeklinde okunabildiği gibi.

Beşincisi ifti'âl kalıbındaki tâdan önce س harfi varsa, tâ harfi sîn harfine dönüşür ve idğâm edilir. اِسْتَمَعَ (Dinledi) fiilinin اِسْتَمَعَ şeklinde okunabildiği gibi.

18 İbnü'l-Esir, *el-Bed' fi 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/631-644.

Altıncısı bazen zamir olan tâ ifti'âl kalıbının başındaki tâ imiş gibi kabul edilip yakın mahreçli harfte idğâm edilebilir. حَبَطْتُ (Vurdum) fiilinin حَبَطَ şeklinde okunabildiği gibi.

Yedincisi تفاعل ve تفعّل kalıplarındaki tâ harfi, ardından gelen harfle idğâm edilir. Örneğin تَطَيَّرَ (Uğursuz saydı) fiilinde tâ harfi sakın kılınır, fiilin başına hemze-i vasl getirildikten sonra idğâm edilip اِطَيَّرَ şeklinde okunur.¹⁹

2.5. Beşinci Bölüm: Şâz İdğâmlar

Bazı kelimelerde idğâm, şâz (kural dışı) olarak gerçekleşmektedir. Mesela مَسْتُ kelimesi aslında مَسْدُسْ şeklindedir. Bu ifadede şâz olarak sîn harfi tâ harfine çevrilmiş ve idğâm yapılmıştır. وَدْ kelimesi Temîm lugatında kullanılırken, Hicaz'da وَتْدْ şeklindedir; bazıları bu farklılığı idğâma bağlarlar. Ayrıca Arapçada bazen benzer veya yakın harflerin birleştiği yerlerde şâz da olsa sadeleştirme yapılır. Mesela ظَلَلْتُ (Gölge yaptım) fiili yerine ظَلَّتْ fiili kullanılır.

3. Tahlili ve Değerlendirme

Bu başlık altında, İbnü'l-Esîr'in idğâm konusunu ele alış biçimi, meseleyi sunuş ve tasnif yöntemi, benimsediği dilsel tercihler ve diğer görüşlere yönelik eleştirileri incelenecektir.

İbnü'l-Esîr, işlediği konuyu sistemli olarak bölüm, başlık, tür ve kısımlara ayırarak meselenin daha iyi anlaşılmasını amaçlamıştır. Örneğin önceden de belirtildiği üzere idğâm konusunu beş bölümde ele almıştır. Birinci bölümde idğâmın tanımını, ikinci bölümde aynı olan (misleyn) harflerin idğâmını, üçüncü bölümde mahreçleri birbirine yakın olan (mütekaribeyn) harflerin idğâmını, dördüncü bölümde ifti'âl kalıbının başındaki tâ harfinin idğâm durumunu ve beşinci bölümde ise şâz olan bazı idğâm uygulamalarını ele almıştır. Ayrıca bölümleri de kendi içerisinde tür ve kısımlara ayırarak meselenin bütüncül ve sistemli bir şekilde anlaşılması durumuna önem verip bu noktada özen göstermiştir.

İbnü'l-Esîr, konuları ele alırken gerekli olan yerlerde önce tanımları ele almış daha sonra gerekli diğer bilgileri zikretmiştir. Örneğin İlk bölümde önce idğâmın tanımını yapmış ve idğâmın hangi amaçla yapıldığını ve temel hüküm çeşitlerini net biçimde ortaya koymuştur.²⁰ İbnü'l-Esîr, konuyu işlerken sadece morfoloji açısından değil aynı zamanda kıraat açısından da ele almış, idğâm ile ilgili hemen bütün detayları

19 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/644-648.

20 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/620.

zikretmiştir. Örneğin râ harfinin idğamını ele alırken Basra ekolü dilcilerinin kabul görmediği râ harfinin lâm harfine idğam durumunun kıraât âlimi Ebu Amr'a göre caiz olduğunu ifade etmektedir.²¹ Bu bağlamda çoğunluğun kabul etmediği ve sadece birisinin caiz gördüğü konuları da ele alması konuyu etrafıca aldığını göstermektedir. Öte yandan İbnü'l-Esîr, konunun başından sonuna kadar konuları zikrederken sadece teorik olarak bilgileri vermekle kalmayıp her konu için örnekler vererek konunun pratik biçimde de anlaşılmasını sağlamıştır. İbnü'l-Esîr, bir başlığı ele alırken sadece bir durumunu değil varsa başka durumlarını da ele almıştır. Örneğin idğamı misleyn meselesini ele alırken sadece bir kelimedede olan aynı harfleri değil ayrı kelimelerde olan harflerin idğam durumuna da değinmiştir.²² İdğam durumlarını ele alırken hükümlerini de ele almış, caiz, zorunlu ve mümteni' mi olduğunu da sebebiyle birlikte zikretmiştir. Örneğin mütekaribeyn idğâmı ele alırken mahreçleri yakın iki harf (المتقاربان) iki ayrı kelimedede yer alması durumunda birincisinden önce gelen harf, harekeli ya da med harfi ise bu durumda idğâm yapılmasının caiz olduğunu, bunun sebebinin ise bu tür bir idğâmı anlam karışıklığı ve bozulmanın olmamasıdır diye ifade etmektedir.²³ Konuları ele alırken yer yer verdiği bilgileri farklı kıraât ve dilbilimcilerin görüşlerine dayandırarak konunun çok yönlü kavranmasını sağlamıştır. Örneğin سَأَلْ (Çokça soran) kelimesiyle ilgili olarak iki hemzenin idğâmı meselesinde, Sîbeveyhi'nin de belirttiği üzere قَرَأَ أَبُوكَ ifadesindeki gibi hemzenin idğâm edilmediğini ifade etmektedir.²⁴ İbnü'l-Esîr, konuyu ele alırken sadece kabul gören ve kurallı olan idğam türlerine değil kabul görmeyen ve kuralsız olan şaz idğamlara da değinmektedir. Onun son bölümde şaz başlığıyla ele aldığı konu bunun en açık göstergesidir. Dolayısıyla o şaz da olsa uygulama olarak kullanılan durumlara dikkat çekerek hem konunun detaylı anlaşılmasını hem de şaz durumunun hangi hallerde olduğu noktasında araştırmacının bilinçlenmesini amaçlamıştır.²⁵

İbnü'l-Esîr, konuyu işlerken konuyu geniş ele alıp farklı görüşleri aktarmakla kalmayıp bu görüşler arasında tercih ve tenkitlerini de dile getirmiştir. Mesela ع harfinin ه harfi ile karşılaşması durumunda idğam caiz olduğu gibi açık okumak da caizdir dedikten sonra والبيان أحسن (Açık okumak daha güzeldir) diyerek açık okumayı tercih

21 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/638.

22 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/625.

23 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/631.

24 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/632.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/648.

etmiştir.²⁶ Aynı şekilde غ harfinin خ harfi ile yan yana geldiğinde her iki durumun da caiz olduğunu ifade ettikten sonra açık okumanın daha güzel olduğunu bildirmiştir.²⁷ Yine ق harfinin ك harfi ile karşılaşması durumunda hem idğam hem de açık okumanın caiz olduğunu aktardıktan sonra أحسن والإدغام (İdğam daha güzeldir) diyerek burada da idğamı açık bir şekilde tercih etmiştir.²⁸

İbnü'l-Esîr, görüşleri bildirirken yer yer tercihlerini aktardığı gibi tenkitlerini de ifade edip bazı durumlara katılmadığını ifade etmiştir. Mesela ف harfinin ب harfinde idğam edildiği konuya Kisâî'nin إِنَّ نَسْأُ "Dilesek onları yerin dibine geçirir"²⁹ ayetindeki uygulamasını verdikten sonra وهو ضعيف (Bu zayıftır) diyerek bu görüşü tenkit etmiştir.³⁰ Aynı şekilde ifti'âl kalıbında tâ harfinden önce ص harfinin bulunması durumunda tâ harfinin ط harfine dönüştükten sonra ص harfine dönüşmesi ve idğamın gerçekleşmişinin caiz olduğunu ifade ederek اصطرِب fiilinin اصَّبْ şeklinde okunduğunu ifade ettikten sonra ولا يجوز اطرِبْ (Bu caiz değildir) diyerek tam tersi durumu yani ص harfinin ط harfine dönüşmesini ve bu şekilde yapılan idğamı tenkit ederek kabul etmemiştir.³¹ Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda İbnü'l-Esîr'in yalnızca rivayetleri nakleden bir âlim değil; aynı zamanda aktardığı bilgileri farklı görüşlerle mukayese eden, bunlara kendi yorumlarını ekleyen, isabetli bulduklarını tercih eden, hatalı gördüklerini ise açıkça eleştiren ve meselelere derinlemesine yaklaşarak işin felsefesini yapan bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, İbnü'l-Esîr'in *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye* adlı eserinde idğâm konusunu nasıl ele aldığı incelenmiştir. İbnü'l-Esîr, idğâmı sadece iki harfin birleşmesi olarak değil, dili kolay ve güzel söylemenin bir yolu olarak görmüş, konuyu hem kural hem de uygulama yönüyle çok ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Eserde idğâm konusu beş ana bölümde anlatılmış ve her bölüm kendi içinde alt başlıklara ayrılmıştır. İbnü'l-Esîr, aynı olan harfler ve mahreçleri yakın olan harfler arasındaki idğâmı, bazı fiil kalıplarında meydana gelen özel durumlar ve istisnâ örnekleri ayrı ayrı ele almış, her birini örneklerle açıklamıştır. İbnü'l-Esîr, konuyu sadece kurallara göre anlatmakla kalmamış, farklı

26 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/633.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/634.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/635.

29 Sebe', 34/9.

30 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/642.

31 İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, 2/646.

dil âlimlerinin ve kırâat imamlarının görüşlerini de değerlendirmiştir. Bazen hangi görüşün daha doğru ya da daha güzel olduğunu açıkça ifade etmiş, katılmadığı yorumları da eleştirmiştir. İbnü'l-Esîr'in bu yaklaşımı, onun sadece bilgiyi aktaran bir yazar değil, dil üzerine düşünen, karşılaştıran ve tercih yapan bir âlim olduğunu gösterir. Ayrıca konuyu sistemli, açık ve örneklerle destekleyerek anlatması, hem konunun kolay anlaşılmasına hem de uygulamada nasıl karşılık bulduğunun görülmesine katkı sağlamaktadır. Sonuç olarak, İbnü'l-Esîr'in *el-Bedâ' fî 'İlmi'l-Arabiyye* adlı eserinin Arap dil alanında önemli bir yere sahip olup, özellikle idğâm konusunda çalışanlar için kıymetli bir kaynak olduğu söylenebilir.

Kaynakça / References

- Güngör, İsmail ve Timurtaş, Abdulhadi. "Mecduddîn İbnu'l-Esîr'in *el-Bedî' fî İlmi'l-'Arabiyye* Adlı Eserinde Konu Tasnifi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 23/56 (2023), 36-67.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1414/1993.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyatü'l-A'yân ve enbaü ebnaî'z-zeman*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadır, 1398/1978.
-*Vefeyâtü'l-A'yân Enbâ-i Ebnâî'z-Zemân*. Beyrut, y.y, 1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Komisyon. Beyrut: Mek-tebetu'l-Ma'ârif, 1408/1988.
- İbnu'l-Kiftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf. *İnbau'r-ruvât alâ enbâî'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.
- İbnü'l-Esîr İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye*, thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymât. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse; Bağdat: Mek-tebetu'l-Musennâ, 1382/1963.
-*el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrut, y.y, 2006.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddîn Ebû's-Sa'adât el-Mübarek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Abdulkerrim eş-Şeybânî el-Cezrî. *el-Bedî' fî İlmi'l-'Arabiyye*, thk ve incele-me: Dr. Fethî Ahmed Ali'd-Dîn, Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1420.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnu'l-esîr Mecduddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, 21/28-29.
- Mevsîlî, İbnu's-Şa'âr Kemaleddin Ebu'l-Berkat el-Mubarek. *Kalaidü'l-cuman fi feraidi şua-ra-i harez-zeman*, thk. Kamil Süleyman el-Cibûrî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Sandıkçı, Kemal. "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecduddin İb-nü'Esîr Kardeşler", *Hız. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, İstanbul, 1999.
- Timurtaş, Abdulhadi. *Arap edebiyatında divan kitâbeti-Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr örneği*, Ankara, Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf ve Muhyî Hilâl es-Sirhân. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1984.

MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-MURASSA'* ADLI ESERİNDE KLASİK ARAP KÜLTÜRÜNÜN BİR YANSIMASI OLARAK HAYVAN KÜNYELERİ

Emin CENGİZ^{1*}

Giriş

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210), Zengîler döneminde yaşamış önemli bir devlet adamı ve ilim erbabıdır. Çeşitli ilim dallarındaki derin bilgisi ve ilmî birikimi onun hem devlet hizmetinde hem de ilmî alanda önemli katkılar sunmasına olanak tanımıştır. Onun en önemli eserlerinden biri olan *el-Murassa' fi'l-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât*, klasik Arap kültüründe künye geleneğini yansıtan değerli ve kapsamlı bir kaynaktır. O, bu eserinde ismin kökeni ve çeşitleri, künyeleme geleneğinin ortaya çıkışı, mahiyeti, kullanım amaçları ve işlevi hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Künye (كُنْيَة - كُنْيَة) sözlükte “üstü kapalı konuşma ve maksadı dolaylı bir şekilde anlatma” anlamına gelen kinaye (كِنَايَة - كِنَايَة) kelimesiyle aynı kökten türemiş olup çoğulu “كُنَى” şeklindedir. Bir kişiye künye vermek anlamında (كُنَى - يُكْنِي), (كُنَى - يُكْنِي), (كُنَى - يُكْنِي) fiilleri kullanılır.² İbn Manzûr'a göre künye; anılması ayıp sayılan bir şeyi ifade etmek, bir insana saygı ve yüceltme ifadesi olarak kullanmak veya bir ismin yerini tutması için kullanılır.³

Arapların kadim geleneklerinden biri olan künyeleme, genellikle أَب (baba), أُم (anne), ابن (oğul), بنت (kız) ve ذو/ذوات (sahib olma) gibi kelimelerin bir isme izafe edilmesiyle oluşturulan isimlendirme türüdür.⁴ Bunların yan ısıra أَخ (erkek kardeş), أُخْت (kız kardeş), عَم (amca), عَمَّة (hala), خَالَ (dayı), خَالَه (teyze) gibi kelimelerle yapılan künyeler de vardır. İsim ve lakaplar müfred veya mürekkebe bir yapıda gelebilirken

1 Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı / Associate Professor, Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, ORCID: 0000-0001-5109-1342, emincengiz560@gmail.com, Türkiye/Şırnak.

2 Mejdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Murassa' fi'l-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât*, thk. İbrahim es-Semerrâi, (Beyrut: Dâru'l-Cil, Umman: Dâru'l-Ammâr, 1991/1411), 35.

3 Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed b. Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, (Kahire: Dâru'l- Me'ârif, ts.), 5/3944.

4 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 35.

künyeler ise yukarıda sayılan isimlerden birisinin bir isme muzaf edilmesiyle terkiş şeklinde gelmek zorundadır.⁵ Yukarıdaki künye ifadelerinden ذوات (sahib olma) kelimeleriyle yapılan künyeler şahıslara verilmekle birlikte daha çok yer, vadi, dağ, tepe veya köyler için kullanılmıştır.⁶

Künyeleme geleneğinin ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Örneğin İbnü'l-Esîr, künyeleme geleneğinin menşeiini eski bir Arap hükümdarına dayandıran şu hikayeyi nakletmektedir: “Eski Arap hükümdarlarından birinin bir oğlu dünyaya gelir. Oğlunun, ileride iyi bir kral olması için eğitilmesi ve zamanını boşa harcamaması için onu herkesten uzak bir yere yerleştirip eğitmeye başlar. Ona ihtiyaç duyacağı eğitimi verecek hocalar tutar ve yanına arkadaşlık edip ahlaklarından istifade etmesi için amca çocuklarından ve devlet adamlarının çocuklarından bazılarını gönderir. Her sene kral, o çocukların babalarıyla birlikte oğlunu ziyarete gider. Çocukların yanına vardıklarında kralın oğlu yanındakilerin kim olduklarını sorar. Babası da yanındaki çocukların babalarını tanıtırken هذا ابو فلان وهذا ابو فلان (Bu filancanın babası, bu da filancanın babası) şeklinde cevap verir. Böylece Araplar arasından künyeleme kültürü yayılmış ve herkes oğlunun ismiyle künyelenmeye başlamıştır.”⁷

el-Hüseynî ise künye kültürünü, geçmişte düşmanlıkların yaygın olduğu Arap yarımadasında kişinin adını gizleme ihtiyacından doğmuş olabileceğini daha makul bulmaktadır. Ona göre dildilerin künyeyi “setretmek (gizlemek)” şeklinde açıklaması bu ihtimali desteklemektedir.⁸

Künye, yüceltme veya uğur getirmesi ümidiyle karşıt anlam belirtmek veya kişinin, hayvanın yahut eşyanın tanınan bir özelliğini ifade etmek için de yapılır. Künye kız veya erkek ayırımı yapılmaksızın en büyük çocuğa göre verilir. Hiç çocuğu olmayan kimselere yakın akrabalarının çocuklarıyla künye verildiği gibi küçük yaştaki çocuklara da künye verilmesi caiz görülmüştür.⁹

Arap dilinde künye olgusuyla ilgili İbnü'l-Esîr'in *el-Murassa'* eseri dışında gerek klasik dönemde gerekse modern dönemde pek çok çalışma yapılmıştır.¹⁰ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

5 'Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, (Mısır: Daru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.), 1/308.

6 Fadime Kavak, “Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği ve Çöl Fuanası Üzerindeki Yansımaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2013), 117.

7 Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 36.

8 Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, “el-Künye: Hâkikatühâ ve mîzâtühâ ve eşeruhâ fi'l-ḥadâra ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye”, *Türâşünâ*, 17/4 (Şevval 1409), 10.

9 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 35-3; Nebi Bozkurt, “Künye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/558,559.

10 Arap Dilinde Künye olgusuyla ilgili çalışmalar için ayrıca bk. el-Hüseynî, “el-Künye”, 76-86;

- Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (öl. 204/819 [?]) *Kitâbü'l-Künâ*.
- Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî (öl. 310/923) *el-Künâ ve'l-esmâ*'.
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1348) *el-Muktenâ fî serdi'l-künâ*.
- Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "el-Künye: Haķikâtühâ ve mîzâtühâ ve eşeruhâ fi'l-ḥadâra ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye"
- Samar Kadi, "The Ancient Arab's Word as Portrayed in Their Metaphorical Usage of Kinship Expressions (Kuna)".
- Fadime Kavak "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği ve Çöl Fuanası Üzerindeki Yansımaları".

Bu çalışmada İbnü'l-Esîr'in *el-Murassa'* adlı eserinde yer alan ve Arap dilinde en yaygın kullanım alanını temsil eden hayvanlara yönelik künyeleme örnekleri üzerinden, klasik Arap kültüründe künye geleneği incelenmektedir. Bu anlamda Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek ve söz konusu eseri muhteva ve yöntem açısından incelenecektir. *el-Murassa'*, kadim Arap kültüründe künyeleme geleneğine dair önemli veriler sunmakla birlikte toplumun düşünce yapısını, değer yargılarını ve doğayla kurduğu bağı da yansıtmaktadır. Arap edebiyatında özellikle şiir ve mesel gibi sözlü ve yazılı anlatım türlerinde hayvan künyelerine sıkça yer verilmiş olması, bu geleneğin iyi anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

1. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) Hayatı ve Eserleri

Tam adı; Mecdüddîn¹¹ Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdolvâhid eş-Şeybânî¹² el-Cezerî¹³ el-Mevsilî¹⁴ el-Muhaddis el-Luğavî el-Usûlî olup İbnü'l-Esîr künyesiyle meşhur olmuştur.¹⁵ H. 544 senesinin Rebîülevvel ayında (Miladi 1149 yılının Temmuz-Ağustos ayları) kaynaklarda Cezîre-i İbn Ömer olarak geçen günümüzde Şırnak ilinin Cizre ilçesinde dünyaya gelmiştir.¹⁶

Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 118,119.

11 Kaynaklarda Mecdüddîn lakabıyla İbnü'l-Esîr künyesini kullanan diğer iki kardeşinden ayırt edilmektedir. Bk. Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986), 5/272.

12 Dedesi sahâbî Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî'nin kabilesine nisbetle eş-Şeybânî nisbesiyle de anılmıştır. Bk. Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/28.

13 Cezîre-i İbn Ömer'de (Cizre) doğduğu için el-Cezerî nisbesini kullanmıştır. Bk. Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", 21/28.

14 Hayatının büyük bir bölümünü Musul'da geçirdiği için el-Mevsilî nisbesini kullanmıştır. Bk. Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", 21/28.

15 Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/272.

16 Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/272.

Zengin, faziletli ve önemli bir devlet adamı olan babası Muhammed, Esîr (Esîrüddîn) lakabıyla anıldığından o ve diğer iki kardeşi İzzeddin ve Ziyâeddin de İbnü'l-Esir künyesiyle meşhur olmuşlardır.¹⁷ İbnü'l-Esir kardeşler genellikle uzmanlık alanlarına göre büyükten küçüğe doğru sırasıyla İbnü'l-Esir el-Muhaddis, İbü'l-Esir el-Müerrih ve İbnü'l-Esir el-Edîb (el-Kâtib)¹⁸ olarak ayırt edilmişlerdir.¹⁹

Cizre'de ilk tahsiline başlayan Mecdüddîn İbnü'l-Esir, 565/1170 yılında yirmili yaşlarda, Musul'a gitmiş ve tahsiline orada devam etmiştir. Daha sonra tekrar Cizre'ye dönmüş ve 579/1183 yılında ailesiyle birlikte Musul'a göç ettikten sonra ilim tahsilini orada devam etmiştir. Asıl ilmî birikimini Musul'da elde eden Mecdüddîn, bir ara hadis tahsili için Bağdat'a gitmiştir. Asıl uzmanlık alanı hadis olmakla birlikte tefsir, fıkıh, usul, edebiyat, nahiv, lügat ve şiir gibi çeşitli ilim dallarında da ilmine güvenilen bir otorite haline gelmiştir.²⁰

Nahiv ve edebiyatı; Ebû Muhammed Saîd b. Dehhân el-Bağdâdî (öl. 569/1174), Ebû Bekr Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî (ö. 567/1172) ve Mekî b. Reyân en-Nahvî'den (öl. 603/1206) öğrendi. Hadis ilmini Musul ulemasından olan Ebu'l-Feth et-Tûsî (öl. 578/1182), Yaîş b. Sadaka el-Furâtî (öl. 593/1197), İbn Küleyb (öl. 596/1200) ve İbn Sükeyne (öl. 607/1211) gibi alimlerden aldı. Ayrıca şeyhülkurrâ diye bilinen İbn Züreyk Mübârek b. Mübârek b. Ahmed ile bazı eserleri mütalaa ederek ondan bu eserlerin rivayet iznini aldı. Talebeleri arasında ise kaynaklarda adı belirtilmeyen oğlu, bütün eserlerinin rivayet icâzetini verdiği İbnü'l-Kıftî (öl. 646/1248), Ebû Hafs Kemâlüddîn İbn İlalmış (öl. 640/1242), Tâceddin Abdülmuhsin b. Muhammed el-Bâcerbekî, Ebü'l-Feth Şehâbeddin Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî ve Kâdilkudât Ebû Tâlib Ali b. Ali el-Buhârî gibi şahsiyetler sayılabilir. Kendisinden icazet yoluyla son rivayet eden kişi ise Fahreddin İbnü'l-Buhârî (öl. 690/1291) olmuştur.²¹

Mecdüddîn İbnü'l-Esir, istekli olmadığı halde Selçuklu Atabegleri döneminde devlet idaresinde kendisine çeşitli görevler verildi. Musul'da kısa bir süre Seyfeddin Gâzî'nin (öl. 576/1180) hazine memuru ve Cezîre-i İbn Ömer bölgesinin divan katibi olarak görev yaptı. Daha

17 S. Kemal Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1992), 62.

18 Zirikli, *el-A'lâm*, 5/273.

19 Bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1405), 21/488-489; Necattin Hanay, *Mecdüddîn İbnü'l-Esir ve Kitâbet Sanatı el-İşâbe fî levâzimi'l-kitâbe*, (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2025), 10.

20 Bk. Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 63; Koçkuzu, "İbnü'l-Esir, Mecdüddîn", 21/28.

21 Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/488-490; Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 63; Koçkuzu, "İbnü'l-Esir, Mecdüddîn", 21/28.

sonra Musul Veziri Celâleddin el-İsfahânî (öl. 574/1178) tarafından divan başkâtipliğine getirildi. Ardından sırasıyla Mücâhidüddin Kaymaz'ın (öl. 595/1199) ve onun hapse atılmasından sonra Atabeg İzzeddin Mes'ûd'un (öl. 589/1193) ve oğlu Nûreddin Zengî Arslanşah'ın (öl. 607/1211) hizmetinde bulundu, onlara inşâ kâtipliği ve danışmanlık yaptı, resmî yazışmalarda sır kâtipliğine kadar yükseldi. Nûreddin Zengî Arslanşah, bir ara kendisini vezirlik görevine getirdiyse de İbnü'l-Esîr bundan büyük rahatsızlık duyunca onu bu görevden affetti.²²

Kaynaklarda Mecdüddin'in Nikris adı verilen bir hastalığa yakalandıktan sonra el ve ayaklarının felç olduğu, bu nedenle resmi vazifelerinden ayrılıp yatağa mahkûm olduğu nakledilmektedir.²³ Musul'un Derbüdderrâc köyündeki arazisinde kendisine bir ribât yaptırarak bütün mal varlığını buraya vakfetmiştir. Hastalığı boyunca Kasru Harb diye anılan bu ribâtta talebeleriyle birlikte ilmi çalışmalarına devam etmiş ve önemli teliflerinin büyük bir kısmını burada yazmıştır.²⁴ Kardeşi İzzeddin'in Mağrib'den getirttiği bir hekimin uyguladığı tedavi sonuç vermiş ve iyileşme emareleri görülmüş olsa da Mecdüddîn, iyileşmesi durumunda devlet kademesindeki işlerine geri döneceği endişesiyle tedaviyi reddetmiştir. İbnü'l-Esîr felç yüzünden elleri ve ayakları tutmayınca eser yazamaz hale gelmiş ve 29 Zilhicce 606'da (24 Haziran 1210) vefat edince kendi inşâ ettirdiği ribâta defnedilmiştir.²⁵

2. Eserleri

Çeşitli ilim dallarında uzman olan Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, başta hadis olmak üzere tefsir, fıkıh, usûl, edebiyat, nahiv, lügat ve şiirde yetkinliğini ispatlamış ve önemli eserler kaleme almıştır. Bazı eserlerinin kendisine nispeti tartışmalı olsa da kaynaklarda on küsur eserinin olduğu nakledilmektedir.²⁶ İlgili eserleri şunlardır:

1. el-İnsâf fi'l-cem' beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf (fî tefsîri'l-Kur'ân)
2. Câmî'u'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl
3. el-Bedî' fî 'ilmi'l-'Arabîyye (el-Bedî' fî şerhi'l-fusûl, el-Bedî' fi'n-naḥv)
4. en-Nihâye fî ğarîbî'l-hadîs ve'l-eser

22 Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/488-491; Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 66; Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", 21/28.

23 Bk. Zirikli, *el-A'lâm*, 5/273.

24 Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", 21/28.

25 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/491; Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 64,65.

26 Eserlerine dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. M. Şerefettin Yaltkaya, *İbn Esîr'ler Meşahir-i Ulema*, (Dersaadet: Zafer Kütüphanesi, 1322), 17-38; Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 67-71; Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", 21/28,29; Hanay, *Mecdüddin İbnü'l-Esîr*, 11.

5. *el-Menâlü't-tâlib fî şerhi Tivâli'l-ğarâ'ib (Menâl fî şerhi Tivâli'l-ğarâ'ib, Şerhu ğarâibi't-Tivâl)*
6. *el-Murassa' fi'l-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât*
7. *Tecrîdü esmâi's-sahâbe*
8. *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfi'î (eş-Şâfi'l-'ay fî şerhi Müsnedi's-Şâfi'î)*
9. *el-Muhtâr fî menâkıbi'l-ahyâr*
10. *es-Sîretü'n-nebeviyye*
11. *Divânü resâ'il (er-Resâ'il)*
12. *el-İsâbe fî levâzimi'l-kitâbe*
13. *Tehzîbu fusûli İbnu'd-Dehhân*
14. *Resâil fi'l-hesâb ve'l-mücedvelât*
15. *el-Mustafâ ve'l-Muhtâr fi'l-ed'iyeti ve'l-ezkâr*
16. *Kitâbu san'ati'l-kitâbe*
17. *el-Bâhir fi'l-furûk fi'n-nahv*
18. *el-Cevâhir ve'l-le'âlî min imlâ'î'l-mevle'l-vezîr el-Celâlî*

İbnü'l-Esîr bu çalışmalarının çoğunu hastalığı döneminde talebeleri yardımıyla kaleme almıştır.²⁷

2.1. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in *el-Murassa'* Adlı Eseri

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in kaleme aldığı *el-Murassa' fi'l-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât* adlı eser Arapçada kadim bir gelenek olan künyeleme kültürünü konu edinen benzersiz bir sözlük çalışmasıdır. Hadis ilminde uzman bir şahsiyet olan Mecdüddîn, rical ilminde son derece önemli bir mesele olan künye bilgisini konu edinen bu eserinde künye olgusunun tanımı, kökeni, dilbilimsel tahlili ve Arap kültüründeki pratik yansımalarına ışık tutmaktadır.

el-Murssa' bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Müellif mukaddimesinde bu kitabı yazma amacını açıklamıştır. Birinci bölüm; isim, şöhret ve künye kavramlarının yanı sıra bazı dilsel analizlerin yapıldığı birkaç fasıldan oluşmaktadır. İkinci bölümde; kitabın asıl konusu olan أب (baba), أم (anne), ابن (oğul), بنت (kız) ve ذو/ذوات (sahib olma) gibi kelimelerin bir isme izafe edilmesiyle oluşturulan künyeler, alfabetik tertib ile derlenmiştir. Üçüncü bölümde ise ikinci bölümde geçen künyelerden müteradif olanlar yine alfabetik sıraya göre derlenmiştir.

Müellif kitabın mukaddimesinde eserini yazma amacını özetle şu şekilde ifade etmiştir:

“Bir gün Arapça kitaplarda geçen رباح أم ifadesini gördüm ve bu ifadenin doğru okunuşu ve manasını çok fazla araştırmama rağmen

²⁷ Koçkuzu, “İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn”, 21/28.

tatmin edici bir netice alamadım. Sonunda büyük uğraşlar neticesinde Ebû Hâtım es-Sicistanî'nin (öl. 255/869) *et-Tayr* isimli eserinde اُمُّ رَّيَاح şeklinde yazıldığını, üzüm yiyen, sırtı ve kanatları kırmızı olan bir kuşun künyesi olduğunu görünce mutmain oldum. Böylece buna benzer isim ve künyelere ilğim arttı ve bu konuda yazılmış eserleri incelediğimde bazı künyelerin eksik olduğunu veya mevcut eserlerin sistematik olmadığını fark ettim. Dolayısıyla bu eksikliği giderecek bir eser yazmak istedim." Müellif bu eserinde rical kitaplarında olduğu gibi sahabe ve tabiîn ile önemli şahsiyetlerin künyelerini ele almadığını onun yerine insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklar ile soyut aleme dair künyeleme geleneğini derlediğini ifade etmektedir.²⁸

İbnü'l-Esîr, isimlerin yapı bakımından زيد ve فرس gibi müfred veya mürekkeb olmak üzere temelde ikiye ayrıldığını mürekkeb isimlerin ise تَابُطٌ شَرٌّ gibi cümle olanlar ve cümle olmayıp نَبَتُ الْأَرْضِ gibi muzaf veya حَضْرَمُوتٌ gibi muzaf olmayanlar şeklinde ayrıldığını ifade ettikten sonra bu kitabın konusunu, muzaf şeklinde gelen mürekkeb isimlerden sadece أَبٌ (baba), اُمُّ (anne), ابْنٌ (oğul), بِنْتُ (kız) ve ذُو/ذَوَاتٌ (sahib olma) ile yapılan terkiplerle sınırlandırmıştır.²⁹ O, *el-Murassa'*da isim ve künye ile ilgili dilsel açıklamaların yanı sıra künyelemenin çeşitleri, kullanım amaçları, Arap kültür ve edebiyatındaki yeri ve işlevi hakkında önemli bilgiler vermektedir.

2.1.1. *el-Murassa'* Adlı Eserde Hayvan Künyeleri

Arap geleneğinde başlangıçta sadece insanlara künye verilirken zamanla bu işi genişletip hayvanlara, bitkilere, cansız varlıklara ve soyut aleme dair çeşitli künyeler kullanılmaya başlamıştır.³⁰

İbnü'l-Esîr, künyeyi yapı bakımından üçe ayırmaktadır Birincisi; aslanın أَبُو الْحَارِثِ künyesinde olduğu gibi elif-lam (harf-i ta'rîf) alan künyeler, ikincisi; kurdun أَبُو جَعْدَةَ künyesinde olduğu gibi elif-lam almayan künyeler, üçüncüsü ise devekuşunun أُمُّ الرِّيَالِ veya الرِّيَالِ künyesinde olduğu gibi elif-lam alıp almaması caiz olan künyelerdir ki bunlar tür ismi oldukları için müfred veya cemi için de kullanılabilirler.³¹

Arap kültüründe insan dışındaki varlıklara verilen künyelerde الْإِبْنُ (baba) ifadesinden çok اُمُّ (anne) ifadesi kullanılmıştır. Ayrıca الْإِبْنُ (oğul) ve الْبِنْتُ (kız) ifadesini de اُمُّ ifadesinden daha yaygın kullanmışlardır. Örneğin kasideye ابْنَةُ لَيْلَتِهَا, bir şeye düşkün olan kimse için فُلَانٌ

28 Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 29-32.

29 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 33,34.

30 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 37,38.

31 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 38.

ابن بطنه, yarınını düşünmeyen kişi için *ابن يومه* künyesi verildiği gibi bir yörenin halkına da *هؤلاء أبناء فارس والروم* denmiştir.³² Aynı şekilde Araplar bir şeyin dengi, benzeri, eşi, muadili veya refiki için *أخ* (erkek kardeş) veya *أخت* (kız kardeş) ifadesini kullanışlardır. Örneğin *وَمَا نُرِيهِمْ "مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا"* (Onlara gösterdiğimiz her bir mucize önceki benzerinden daha büyüktü).³³ ayetinde geçen *أُخْتِهَا* ifadesi önceki mucizenin benzeri, dengi anlamındadır. Bu anlamda yabancı erkek veya kadına amca, hala, teyze veya dayı şeklinde hitap edilmesinin altında anne ve babanın kardeşi iması yatmaktadır.³⁴

Arap dilinde künyesi olmayıp sadece ismi olan hayvanlar ve cansız varlıklar çoğunlukta olsa da bazılarının hem ismi hem künyesi olduğu gibi bazılarının da hem ismi hem künyesi hem de cins ismi vardır.³⁵ Örneğin *الداهية* (felaket) isminin künyesi *أم قار* iken aslanın ise hem özel ismi *(أسامة)* hem künyesi *(أبو الحارث)* hem de cins ismi *(الأسد)* vardır. Ayrıca *أم رباح* gibi ismi olmayıp yalnızca künyesi olan hayvanlar bulunduğu gibi birden fazla künyeye sahip varlıklar da vardır. Aynı künyeyi taşıyan varlıkların olması ise yaygın bir durumdur.³⁶ Örneğin, *أبو الحجاج* filin ve kartalın; *أبو خدّاش* kedi ve tavşanın; *أبو خالد* köpek, tilki ve maymunun; *أبو زرعة* domuz ve öküzün; *أبو حفص* aslan, tilki ve karasineğin; *أبو الجهم* ise domuz ve mandanın künyesidir.³⁷

Arap geleneğinde hayvanlara künye verilirken genellikle onların fiziksel özellikleri, tabiatları, huy ve karakterleri, çıkardıkları sesler, yaşadıkları coğrafyaya veya insanlarla olan münasebetleri belirleyici olmuştur. Bazen de hayvanlara taşıdıkları özelliklerin tamamen zıddını ifade eden künyeler verilmiştir.³⁸ *el-Murassa'*da geçen hayvan künyelerinin tamamını burada zikretmek çalışmanın sınırlarını aşacağından Arap coğrafyasında yaygın olarak yaşayan ve günlük hayatta en sık kullandıkları bazı hayvan künyelerini örnekler üzerinden incelemek yerinde olacaktır.

1. الإبل (deve): Deve, Arapların hayatında önemli bir rol oynadığı için onun yaşı, cinsiyeti, fiziki yapısı, kullanım alanı gibi çeşitli özelliklerine göre çok farklı ismi olduğu gibi çok fazla künyesi de vardır. Bunlardan dişi veya erkek olsun develerin genel ismi olan *الإبل* için

32 İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 39.

33 Zuhurf 43/48.

34 İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 39,40.

35 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî 'İlmi'l-Luğa*, thk. Muhammed 'İzzüddîn es-Sa'îdî, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990), 19,20.

36 İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 40.

37 Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 120.

38 Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 119.

şu künyeler kullanılmıştır: أبو كامل، ابن الخلية، بنات لأرحي، بنات الجديل، بنات الداعري، بنات الدو، بنات السير، بنات شدقم، بنات المسجد، بنات العيد، بنات الغريري، بنات الفحل، بنات القراقر، بنات الليل، بنات المفاوز، بنات ملموسة، بنات وطاء، بنات وهاس.³⁹

Devenin erkeği anlamındaki الجمل için الهوجل ابن الطويل، ابن الكنية-
lerinin yanı sıra çölün zorluklarına karşı sabırlı olmasından ötürü أبو
أيوب، ağır iş yüküyle başa çıktığı için de kayanın babası anlamına gelen
أبو صفاون künyeleri verilmiştir.⁴⁰

أَمْ بَوٌّ، أَمْ حَائِلٌ، أَمْ حَوَارٍ، أَمْ الْخَلَّةُ، أَمْ السَّقْبِ، أَمْ غَجُولٍ، أَمْ مَسْعُودٍ، بِنْتُ شَحْمٍ، بِنْتُ
الْفَحْلِ،⁴¹ بِنْتُ الْفَلَائِ، بِنْتُ النَّجَائِبِ

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere الناقة (dişi deve) için müennes olan أم veya بنت ifadesiyle künye yapılırken الجمل (erkek deve) için de müzekker olan ابن ve أبو ifadesiyle künye verilmiştir. Devenin cins ismi olan الإبل ismi ise cemi ifade ettiğinden çoğunlukla بنات izafe-siyle künyelenmiştir.

2. الأرنب (tavşan): Tavşanın أبو المحشى، أبو عرزة، أبو الخرانق، أبو خداش، أبو خداش şeklinde birden çok künyesi vardır.⁴² Bunlardan أبو خداش (tırmalayan) kedi، أبو نيهان (uyanık) horoz için de kullanılır.⁴³

3. الأسد (aslan): Arap dilinde en fazla isim ve künyesi olan hayvanlardan birisi de aslandır. Nitekim İbn Hâleveyh, bunların beş yüz kadar olduğunu söyler. Bazı rivayetlerde bu sayıya yüz otuz daha eklendiği, hatta kimilerine göre bine ulaştığı aktarılır. Bu isimlerin büyük kısmı, aslanın cesaret ve kudretini niteleyen sıfatlardan türemiştir.⁴⁴ Aslanın isimlerinin yanı sıra pek çok künyesi de vardır. Künyelerinden bazıları şunlardır: أبو الأبطال، أبو الأخياس، أبو التامور، أبو أجر، أبو الأجرى، أبو الجراء، أبو حفص، أبو الحذر، أبو رزاح، أبو الزعفران، أبو شبل، أبو الأشبال، أبو الضيم، أبو العباس، أبو عريس، أبو العرين، أبو عوف، أبو العريف، أبو فراس، أبو ليث، أبو محراب، أبو محطم، أبو النخس، أبو الوليد، أبو الهيصم، ذو اللبّد.⁴⁵

4. **ابن آوى (çakal):** Genellikle kurt, köpek veya tilki yavrusu ile künyelenen çakalın أبو ذؤب (yavru kurdun babası), أبو معاوية (dişi tilki

39 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 290.

40 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 293.

41 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 305.

42 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 291.

43 Behâuddîn Muhammed b. Huseyn el-'Âmilî, *el-Keşkûl*, thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmîyye, 1998), 2/280.

44 Abdullatîf 'Âşûr, *Mevsû'atü't-Tayr ve'l-Hayevân fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, (Kâhire: y.y., ts.), 59.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 291.

11. أبو ذیال (boğa/öküz): Öküze kuyruğu uzun olduğu için, tarımda kullanıldığı için أبو زرعة, boynuzları kırık olan anlamında أبو buzağının babası anlamında أبو عجل ve أبو فرقد künyeleri verilmiştir.⁵⁷

12. الجراد (çekirge): Çekirgeye iri/büyük anlamında أبو جغادب veya أبو عويف, أم جندب, أم م جندب, أم عوف gibi künyeleri de vardır.⁵⁸

13. الفار (fare): Dişi farenin أم الخراب ve أم راشد, erkek farenin ise أبو جوال ve أبو راشد gibi künyeleri vardır.⁵⁹ Ayrıca fareye hızlı koşan anlamında أبو عدّج ve kötü/bozuk anlamında فاسد künyeleri verilmiştir.⁶⁰

14. الجعل (bok böceği / pislik böceği): Bu böceğe أبو سلان veya أبو وجزة ve أبو السنابس için olduğu için, yanı sıra hızlı olduğu için, yuvarlayan anlamında أبو مدرج, kirli/pis anlamında المثلطخ, toprakta yaşadığı için أم الأرض, yumuşak toprakta yaşadığı için أبو هاشم künyeleri verilmiştir.⁶¹

15. الجدأة (çaylak): Çaylağın hızlı koşan ve hızlı kapan anlamlarında أبو الخطاب ve أبو الصلب künyeleri vardır.⁶²

16. الحرياء (bukalemun): Bu hayvana iri anlamında أبو جغادب veya أبو الزنديق, iki yüzlü anlamında أبو حذر, dikkatli anlamında أبو حذر, bir şeyin parçası anlamında أبو الشقيق, gelen anlamında أبو قادم, arazide veya çölde yaşayan anlamında أم الفلاة ve أم بجدة künyeleri verilmiştir.⁶³

17. الحمار والحمار والحمار (eşek): Arap kültüründe eşeğe; rengi, kulaklarının uzunluğu veya karakterini niteleyen çeşitli künyeler verilmiştir. Bu künyelerden bazıları şunlardır: أبو محمود, أبو صابر, أبو زياد, أبو نافع, أم تولب, أبو الجحش, أم جلس, أم ضبة, أم المثني, أم نافع, أم وهب, أم الهنبر, ابن أحقب, ابن آذان, ابن خدام, ابن راذان, ابن شنة, ابن العير ابن المرأغة, ابن مقلی, ابن مرقوم الذراعین, بنات الكداد.

Bunların yanı sıra yabancı eşeğe, وبنات صعدة, وبنات صعدة, وبنات صعدة, وبنات صعدة gibi künyeler verilmiştir.⁶⁴

18. الحمام (güvercin): Genellikle kendi yavrusunun ismiyle أبو عكرمة, أبو الهدیل, أم الهدیل, أمهات الجوازل gibi künyeler alan güvercinin

57 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 1/260; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 293;

58 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 293.

59 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 293, 302.

60 Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 126.

61 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 293; Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 139.

62 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 293. Bazı kaynaklarda çakalın künyesi أبو الخطاف yerine أبو الخطاف şeklinde yazılmıştır. Bk. Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 144.

63 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 293.

64 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 294.

32. الضفدع (kurbağa): Kurbağaya أَبُو الْمَسِيح (çizgili, alacalı), أبو الحوض (sığ suda yaşayan), أبو هبيرة / أم هبيرة (kemiksiz) ve أم مُعَيَّد gibi künyeler verilmiştir.⁸¹

33. الطاووس (tavus kuşu): Tavus kuşuna dış görünüşüne atıfla أبو الحسن (güzellik abidesi) ve أبو الوشي (rengarenk) künyeleri verilmiştir.⁸²

34. طير الماء (su kuşu): Suyun üzerinde veya çevresinde yaşayan bir tür olan su kuşu için ابن الماء veya أبو منجل, بنت الماء künyeleri verilmiştir.⁸³

35. الطيبة (dişi antilop, ceylan, geyik): Bu hayvan, kendi yavrularının ismiyle أم الطلالا, أم شادن, أم الخشف, أم گeyiğin annesi) şeklinde künyelenmiştir.⁸⁴

36. الظليم (deve kuşu): Bu hayvan, yumurtasının büyüklüğüne işaretlerle أبو البيض (yumurtanın babası) şeklinde künyelenmiştir. Deve kuşuna ayrıca أبو الصحاري ve أبو ثلاثين künyeleri de verilmiştir.⁸⁵

37. العصفور (küçük kuş/ serçe): Bu hayvana yavrusunun ismiyle أبو محرز ve أبو محرز kazanan anlamında, أبو مزاحم, أبو الصغو, أبو يعقوب künyeleri verilmiştir.⁸⁶

38. العقرب (akrep): Arap kültüründe akrebe, yavrusunun ismiyle أم فُصُئِلَ / أم فُصُئِلَ veya أم العُرَيْطَ künyelerinin yanı sıra geceleri ortaya çıktığı için أم ساهرة ve tehlikesine atıfla أم عيبان künyeleri verilmiştir.⁸⁷

39. عناق الأرض (karakulak/ vaşak): Arap kültüründe bu hayvana أبو تميلة ve أم غنجل künyeleri verilmiştir.⁸⁸

40. العنكبوت (örümcek): Arap kültüründe örümcek için أبو قشعم ve أم قشعم künyeleri kullanılmıştır.⁸⁹ Sözlüklere bakıldığında قشعم kelimesinin; “yaşlı adam, iri olan her şey, küçük şey, aslan, savaş, karınca yuvası, afet, tuzak ve ölüm” gibi anlamlara geldiği görülmektedir.⁹⁰ Bu durumda örümceğin muhtemelen küçük olmasının zıddı olarak iri,

81 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/117; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 300; Kavak, “Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği”, 138.

82 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/121; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 300

83 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 300.

84 Âşûr, *Mevsû'atü't-Tayr ve'l-Hayevân*, 269; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 300.

85 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 300.

86 Serçenin أبو مزاحم künyesi fil için de kullanılmıştır. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 302.

87 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/160; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 301.

88 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 301; Kavak, “Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği”, 136,137.

89 Dış görünüşüyle vaşağa çok benzeyen bu hayvan, “Step vaşağı, Mısır vaşağı” gibi isimlerle anılmış olsa da yapılan araştırmalar onun Afrika altın kedisi ve Serval ile yakın akraba olduğunu göstermiştir. Türkiye’de Güney Toroslar, Konya Havzası ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşadığı düşünülmektedir. İlgili hayvan hakkında geniş bilgi için bk. Vikipedi, “Karakulak”, (Erişim 03 Ekim 2025).

90 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 301.

91 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 301.

92 İbn. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/3638.

veya ağını tuzaklayıp avını yakalamasından dolayı bu künye ile anıldığı düşünülmektedir.

41. ابن عرس (gelincik): Küçük yapılı etçil bir tür olan gelinciğe⁹³ zıpladığı için أبو الوثاب künyesi verilmiştir. Bunun dışında أبو الحكم ve أبو زُفاد gibi künyeleri de vardır.⁹⁴

42. الغراب (karga): Kargaya pek çok künye verilmiştir. Bunlardan en meşhuru داية ابن olup hevdecin konduğu yer veya devenin sırtı anlamındadır. Karga, devenin sırtında veya boynunda bir yara gördüğünde onu gagalayıp kanattığından dolayı bu künye ile anılmıştır.⁹⁵ Bunun yanı sıra karganın أبو حاتم (kara), أبو الجراح (yaralayan), أبو زاجر (engellenen), أبو الشؤم (uğursuz), أبو حذر (uyanık olan), أبو القعقاع (kuru hurma), أبو زيدان (dolaşan), ابن الأرض (felaket kaynağı), أبو عتاب ve أبو جخادب gibi pek çok künyesi vardır.⁹⁶

43. الغزال والغزالة (ceylan): Ceylan, dış görünüşü ve güzelliğine atfen pek çok künye ile anılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: أبر لجال, أبرلحتين أبرسفيان, أبو وتاب أم إحدى المقلتين, أم حشيش, أم عزة, ابن القسطل, بنت الجوزية.⁹⁷

44. الفيل (fil): Bu hayvana, yavrularının ismiyle أبوذغل künyeleri verilmiştir. Bunların yanı sıra filin mücadeleci anlamında أبو مزاحم ve uzun burun anlamında أم سُبَيْل veya أم سَبَل künyeleri de verilmiştir.⁹⁸

45. القرد (maymun): Arap kültüründe maymuna أبو خبيب, أبو خالد, أبو قيس ve أبو زنة, أبو قمشة gibi künyeler verilmiştir.⁹⁹

46. القمري (kumru): Kumru için أبو طلحة ve kırmızılığı çok olan anlamına gelen أبو زكري künyeleri kullanılmıştır.¹⁰⁰

47. القملة (bit): Arap kültüründe bit için أم السُّكَّتْ, أم عقبة / أبو عقبة, أم طِلْحَة (kenenin annesi) ve bitin çoğulu için بنات الدُّرْز künyeleri kullanılmıştır.¹⁰¹

48. القنبر (tarla/toygar kuşu): Arap kültüründe tarla kuşuna أبو الغُلُّعْل ve صابر, أبو الهيثم künyeleri verilmiştir.

93 Vikipedi, "Gelincik (Memeli)", (Erişim 06 Ekim 2025).

94 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 301.

95 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 1/485.

96 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 301.

97 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 301,302.

98 es-Se'âlibî, *Simâru'l-Kulûb*, 253; 'Âşûr, *Mevsû'atü't-Tayr ve'l-Hayevân*, 346; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 302.

99 'Âşûr, *Mevsû'atü't-Tayr ve'l-Hayevân*, 349; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 303.

100 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/351; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 303; Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 147.

101 es-Se'âlibî, *Simâru'l-Kulûb*, 259; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 303.

49. القنفذ (kirpi): Arap kültüründe erkek kirpiye أبو سفیان, dişi kirpiye دُلُّل künyesi verilmiş ve dikenli bir hayvan olmasına atıfla أبو الشوك künyesiyle anılmıştır.¹⁰²

50. الكُرَيَّ (turna kuşu): Bu hayvana iri gözlü anlamında أبو عیناء künyesinin yanı sıra أبو نُعَیم, أبو الغیران, أبو عریان, ve أبو الهیصَم künyeleri verilmiştir.¹⁰³

51. الكلب (köpek): Arap kültüründe köpeğin erkeğine أبو حاتم, künyeleri ابن غولق ve خالد, أبو عامر, أبو عطايف, أبو قيس, ابن بقیع, ابن بوزع, ابن ذارع, أم عولق, أم الهمرش, أم يعفور, أم ذارع, künyeleri verilmişken dişi köpek ise يعفور, أم الهمرش, أم عولق, künyeleriyle anılmıştır.¹⁰⁴

52. المعزى (keçi): Yavrularının ismiyle السخال şeklinde künye alan keçinin بنات بعره ve أم سَمَحَة, بنات أسفع, بنات بعره gibi künyeleri de vardır.¹⁰⁵

53. النعامة (deve kuşu): Deve kuşuna yavrularının ismiyle أبو الرئال, künyeleri verilmiş, ابن دلائن ve أم الأروءل, أم حفان, أم الرئال, أم أروءل, أم نهيك, çoğulları ise بنات الابيض ve بنات الادحي, بنات البیض, künyeleriyle anılmıştır. Ayrıca deve kuşuna, yumurtasını büyüklüğüne atıfla أم البیض ve otuz gün süren kuluçka dönemiyle ilgili olarak أم ثلاثین künyesi verilmiştir.¹⁰⁶

54. النعجة (koyun): Arap kültüründe koyuna, yününden dolayı أم برة, sütünə atıfla أم وضح ve buğday gibi tahıllarla beslendiği için برة ve sürüde bereketi simgelemesiyle ilgili olarak da أم الأموال künyeleri verilmiştir.¹⁰⁷

55. النمر (kaplan): Arap kültüründe kaplanın dış görünüşü, cesareti ve yırtıcılığı gibi özelliklerine atıfla pek çok künye verilmiştir. Bu künyelerden bazıları şunlardır: أبو الأبرء, أبو الأسود, أبو الجون, أبو جلعء, أبو جهل, أبو حطان, أبو خطار, أبو الصعب, أبو رقاش (۲), أبو سهیل, أبو العقار, أبو عمرو, أبو غضب, أبو قلبیبة, أبو مرسل, أبو المصبغ, أبو الوشى والأثنى أم الابرء, أم رقاش.¹⁰⁸

56. الكارنقا (karınca): Erkek karıncaya أبو مشغول (çok çalışan) ve ابن أم نوبة (hiç uyumayıp gidip gelen) ve yavrularını ismiyle أم الجئل (siyah karınca), أم جوار, künyeleri verilmiştir.¹⁰⁹

102 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/360; İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 303.

103 Bu künyelerden أبو الهیصَم, aslan için de kullanılmıştır. ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/371,372; İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 303.

104 İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 303.

105 İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 304.

106 İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 305; Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 142.

107 Ebu'l-Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Abdülmecid Kutamış, (b.y.: Dâru'l-Fikr, 2.Basım, 1988), 1/44; İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 305; Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 135.

108 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/495; İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 305,306.

109 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/412; İbnü'l-Esir, *el-Murassa'*, 306; Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 140.

57. الورشان (**tahtalı kuşu/güvercin**): Güvercingillerden olan tah-talı kuşu için أبو الناحية أبو عمران، أبو الأخضر، künyeleri kullanılmıştır.¹¹⁰

58. الهدهد (**hüdhüd / Çavuşkuşu**): Hüdhüd kuşuna kısa boylu cı-lız anlamında أبو ثمامة، çok ibadet eden anlamında أبو عباد، çokça secde eden anlamında أبو سجاد، rahatlık anlamında أبو زوح ve Hz. Süleyman'ın (as) habercisi olmasıyla ilgili olarak da أبو الأخبار künyesi verilmiştir.¹¹¹

Sonuç

Cizre'de dünyaya gelen Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, Zengiler döneminde yaşamış önemli bir devlet adamı ve alimdir. Başta hadis olmak üzere çeşitli ilim dallarında kıymetli eserler telif etmiştir. Onun *el-Murassa'* adlı eseri, Arap kültüründe künye geleneğini yansıtan önemli ve kap-samlı bir eserdir. Bu eser, Arap kültüründe künyeleme geleneğini sis-tematik bir şekilde ele alan ve bu geleneğin sadece insanlar için değil, insan dışı varlıklar için de nasıl işlediğini ortaya koyan önemli bir kay-naktır.

el-Murassa', özellikle hayvanlara verilen künyeler üzerinden Arap toplumunun düşünce dünyasını, değer yargılarını ve doğayla kurduğu sembolik ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Eserde yer alan örnekler, hayvanlara verilen künyelerin sadece onların fiziksel özellikleri veya mizacı temel alınarak oluşturulmadığını; aynı zamanda toplumun o hayvanlara yüklediği anlamlar, kültürel algılar ve sosyal yargıların da bu künyelerde belirleyici olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, eserdeki künyelerin yalnızca gündelik kullanım çerçevesinde değerkendirilmediği; şiir, mesel ve diğer edebi türlerde de önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Arap edebiyatında özellikle hayvan temsillerine sıkça yer verilen şiirsel ve anlatı metinlerde bu künyelerin estetik ve sembo-lik birer araç olarak kullanılması, künyeleme geleneğinin sadece dilsel bir pratik değil, aynı zamanda edebi ve kültürel bir ifade biçimi olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

Bu yönleriyle *el-Murassa'*, hem dil ve edebiyat tarihi açısından hem de sosyo-kültürel bağlamda Arap toplumunun dünya görüşünü ve do-ğayla kurduğu sembolik ilişki biçimlerini anlamak açısından oldukça zengin veriler sunmaktadır. Söz konusu eser, sadece künyeleme gelene-ğini belgeleyen bir kaynak olmanın ötesinde; Arap toplumunun kolektif hafızasında hayvanlara ve doğaya atfedilen anlamları çözümleyebi-leceğimiz önemli bir metin olarak değerlendirilebilir.

110 İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 306.

111 ed-Demîrî, *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*, 2/514; İbnü'l-Esîr, *el-Murassa'*, 306; Kavak, "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği", 132.

Kaynakça / References

- el-Askerî, Ebu'l-Hilâl. *Cemheretü'l-Emsâl*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Abdülmecid Kutamış. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 2.Basım, 1988.
- el-Âmilî, Behâuddîn Muhammed b. Huseyn. *el-Keşkül*. thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Âşûr, Abdullatîf. *Mevsû'atü't-Tayr ve'l-Hayevân fî'l-Hadîsi'n-Nebevî*. Kâhire: y.y., ts.
- Bozkurt, Nebi. "Künye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- ed-Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâleddin Muhammed b. Musa b. İsa. *Hayâtu'l-kayevânî'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1464.
- Hanay, Necattin. *Mecdüddin İbnü'l-Esir ve Kitâbet Sanatı el-İşâbe fî levâzimi'l-kitâbe*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2025.
- Hasan, 'Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfî*. Mısır: Daru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- el-Hüseynî, Seyyid Muhammed Rızâ. "el-Künye: Hâkikatühâ ve mîzâtühâ ve eşeruhâ fî'l-ḥadâra ve'l-'ulûmî'l-İslâmiyye". *Türâssünâ* 17/4 (Şevval 1409). 7-95.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed b. el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. Kahire: Dâru'l- Me'ârif, ts.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed. *el-Murassa' fî'l-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât*. thk. İbrahim es-Semerrâî. Beyrut: Dâru'l-Cil, Umman: Dâru'l-Ammâr, 1991/1411.
- Kavak, Fadime. "Arap Kültüründe Künyeleme Geleneği ve Çöl Fuanası Üzerindeki Yansımaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2013), 111-149.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnü'l-Esir, Mecdüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sandıkçı, S. Kemal. "İbnu'l-Esir Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1992). 61-77.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Simâru'l-Kulûb fî'l-Mudâf ve'l-Mensûb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- Vikipedi, "Gelincik (Memeli)", (Erişim 06 Ekim 2025). [https://tr.wikipedia.org/wiki/Gelincik_\(memeli\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Gelincik_(memeli))
- Vikipedi, "Karakulak", (Erişim 03 Ekim 2025). <https://tr.wikipedia.org/wiki/Karakulak>
- Yaltkaya, M. Şerefettin. *İbn Esîr'ler Meşahir-i Ulema*. Dersaadet: Zafer Kütüphanesi, 1322.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu-ayb Arnaut. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1405.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufasssal fî 'İlmi'l-Luğa*. thk. Muhammed 'İz-züddîn es-Sa'îdî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyîn, 1986.

EN-NİHÂYE'DE MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'İN FIKHÎ YAKLAŞIMLARI

Fatih KARATAŞ^{1*}

Giriş

Bilindiği gibi “Garîbu’l-hadîs”, esasen hadis ilminin alt bir disiplini-
dir. Ancak birçok ilim dalı ile irtibatlıdır. Ezcümle fıkıh ilmi ile irtibatı
da oldukça fazladır. Nitekim bir hadisteki bir kavrama verilen mana,
o hadisten istinbat edilen hükme birinci dereceden tesir etmektedir.
Çalışma içerisinde bu bağlantıya dair bazı örnekler zikredilecektir.
Lakin öncelikle garîbu’l-hadîs ifadesinin mana ve mahiyetine kısaca
değinmek gerekmektedir.

Garîbu’l-hadis ile kastedilen, hadis metinlerinde yer alan ve ma-
nası kapalı olan, ancak iyi bir araştırmadan sonra anlaşılabilen veya
kullanım azlığından dolayı zor anlaşılan lafızlardır. Arapların en fasihi
olan Rasûl-i Ekrem’in (s.a.s.) hadis-i şeriflerinde garip lafızların bu-
lunmaması gerektiği akla gelebilir. Ancak bu tür lafızların hadis me-
tinlerinde varlığının önemli sebepleri bulunmaktadır. Bu sebeplerin
önemlilerinden ilki, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) insanlara, onların akıl
seviyelerine, kullandıkları lehçelere ve kabilelerinin örfüne göre hitap
etmesidir. İkincisi, -kısaca “mana ile rivayet” olarak nitelendirilen- Hz.
Peygamber’in (s.a.s.) hitapları esnasında hazır bulunan farklı kabile-
lere mensup, değişik lehçeleri kullanan ve ezber ve anlayışları değişik
seviyelerde olan dinleyici kitlesinin, anladığı manayı kendi dilleriyle
ifade etmeleridir. Üçüncüsü ise lafzın belâgat uzmanları arasında bi-
liniyor olması, ama genel olarak insanlar arasında yaygın bir şekilde
kullanımının olmaması veya belirli bir dönem kullanılmayıp başka bir
dönem kullanılmasıdır.²

Bahis mevzuu alanla ilgili önemli eserler yazılmıştır. Mecdüddîn
İbnü’l-Esîr’in (ö. 606/1210)³ *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*’i,⁴

1 Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0003-1468-192X, fatihkaratas@sirnak.edu.tr. Türkiye/Şırnak.

2 Bk. Rıdvân Mâmû, “Mukaddimetü’l-muhakkik”, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, mlf. Ebü’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî Mecdüddîn İbnü’l-Esîr (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirün, 2022/1443a), 6-12.

3 Mecdüddîn İbnü’l-Esîr hakkında daha fazla bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, “İbnü’l-Esîr, Mecdüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/28-29; Mâmû, “Mukaddimetü’l-muhakkik”, 39-41.

4 Mecdüddîn İbnü’l-Esîr’in *en-Nihâye*’si hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Hatiboğlu, “en-

kendisinden önceki teliflerin de muhtevasını içeren bir özelliğe sahip olması yönüyle kıymetlidir. Eserin ismi gibi müsemmâsı da bu alanda gelinmiş son ve zirve seviyedir. Kendisinden sonra gelenlerin esas olarak itimat ettiği ve alanla ilgili akla gelen ilk eser de yine budur.

Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*'sinde garip lafızların sözlük malarını zikretmekle yetinmemiş, yer yer ilmî birikimini de göstermiştir. Bu birikimi gösterdiği noktalardan biri de fikhî meselelerdir. O zaman zaman fikhî bir kavramı izah ederken fukahânın görüşlerini paylaşmış, bazen kendi yaklaşımlarını da ortaya koymuştur. Dolayısıyla eğer mevzu fikhî ise ve konu üzerinde ilim erbabı çokça durmuşsa müellif, burada sadece kavramın manasını zikretmekle yetinmemiş, hadisin açıklaması ve yorumu üzerinde durmuştur.

Çalışmamızda, ahkâm hadisleri ile ilgili iki önemli eserdeki hadisler esas alınmıştır. Bunlardan birincisi, Abdulganî el-Makdisî el-Cemâîlî'nin (ö. 600/1203) ahkâm hadislerini derleyen ilk müstakil eser kabul edilebilecek olan, *'Umdetü'l-ahkâm min kelâmi hayri'l-enâm 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm* isimli ve yaklaşık 430 kadar muttefakun aleyh hadis içeren eseridir. İkincisi ise İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) 1356 hadis ihtiva eden, *Bulûgu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm* isimli meşhur eseridir. Bu iki eserde yer alan özellikle mezhepler arası ihtilaflı hükümlere medar olan ve içerisinde garip lafız bulunan hadisler esas alınmış, bunlar üzerine *en-Nihâye*'de yapılan açıklamalar incelenmiştir. Bu izahların muhtevalarına dayalı olarak kabataslak bir tasnif de yapılmıştır. Aşağıda bu tasnif ve ilgili örneklerle yer verilecektir.

1. Şafiî Olduğuna İşaret Eden Açıklamaları

Bu kısımda zikredilecek örneklerde müellifin Şafiî mezhebine müntesip olduğu izlenimi alınmakta, fakat bu noktada herhangi bir mezhep tassubu hissedilmemektedir.

1.1. Deniz Canlılarının Yenilmesi Meselesi

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *“Denizin suyu temiz, ölüsü de helaldir”*⁵ / هَوَ الطَّهْوَرُ مَاؤُهُ الْحَلُّ مَيْتُهُ hadisinde geçen “meyte” lafzına; “denizde ölen

Nihâye, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/100-101; İbrahim Kutluay, “İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser Adlı Eserinin Garîbu'l-Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu”, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, ed. Nesim Doru (Ankara: y.y., 2010), 772-778.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Tahâret”, 38; Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabileli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Tahâret”, 40; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1417/1996),

deniz canlıları” şeklinde şümüllü manasını vermiş, herhangi bir istisnadan bahsetmemiştir.⁶ Bu mana, Hanefîler dışındaki diğer üç mezhebin görüşünü yansıtmaktadır. Onlara göre deniz canlılarının tamamı yenilir. Hanefîler ise Hz. Peygamber’den (s.a.s.) bahseden “*Onlara pis şeyleri haram kılar.*”⁷ ayetinden dolayı deniz canlılarından balık türü dışındakileri hadisten istisna etmiş, sadece balık türünün yenilmesinin helal olduğunu benimsemişlerdir.⁸

Şafiî mezhebine göre -balık türü olsun olmasın- sadece denizde yaşayan canlıların yenmesi helaldir.⁹ Bu meselede müellifin cumhurun görüşünü yansıtan bir açıklama yapması, bu yaklaşımı benimsediğine işaret etmektedir.

1.2. Teşehhütte ve Namazdan Çıkış Esnasındaki Selam Lafızları

Müellif “silm” maddesinde selam hakkında geniş izahat yapmıştır. Burada sözü namazın teşehhüdünde ve bitiminde geçen “selam” lafızlarının kullanımına getirmiştir. Buna göre namazdaki teşehhütte geçen selam lafzı marife olarak da nekre olarak da söylenilmektedir. Ancak zahir olan ve en çok benimsenen görüşe göre İmam Şafiî (ö. 204/820), nekre olarak söylenmesini tercih etmiştir. Namazdan çıkarken söylenen selama gelince Rebî’in (Rebî’ b. Süleyman el-Murâdî) (ö. 270/884) İmam Şafiî’den rivayetine göre sadece marife olan kullanım yeterli olmaktadır. O şöyle demiştir: “Yeterli olan en az miktar, ‘السلام عليكم’ denilmesidir. Bundan bir harf eksik bırakılırsa dönülüp tekrar selam verilmelidir.”¹⁰ Bu ifadesinin sebebi şu olmalıdır: O, “السلام” lafzıyla Allah Teâlâ’nın ismini kastetmiştir. Dolayısıyla bu lafzın başından elif-lâminin hazfedilmesi caiz olmaz. Şu var ki Şafiîler, birinci selamda ‘سلام عليكم’, diğerinde ise ‘السلام عليكم’ demeyi istihsanen caiz görmüşlerdir.

“Tahâret”, 52; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb el-Hurâsânî en- Nesaî, *Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebu’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1406/1986), “Tahâret”, 47.

6 Bk. Ebû’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî Mecdüddin İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Rıdvân Mâmû (Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2022/1443b), 1158.

7 el-A’râf 7/157.

8 Bk. Burhânuddîn Ebü’l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el- Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedi*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, ts.), 2/349; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîl’l-Muhtâr*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, ts.), 2/464; Celâl Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri* (Ankara: Uysal Kitabevi, 1993), 6/361.

9 Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en- Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn ve ‘umdetu’l-müftîn fi’l-fikh*, thk. Kasım Ahmed İvad (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1425/2005), 322; Şihâbüddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed İbnü’n-Nakîb el-Misrî, *‘Umdetü’s-sâlik ve ‘uddetü’n-nâsik* (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2010/1431), 198.

10 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş- Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1403/1983), 1/146.

Bu durumda ikinci selamdaki elif-lâm, ahd manasında kullanılmış olup bununla birinci “Selam” kastedilir.¹¹

Şafiî kaynaklarda teşehhüdün en az miktarı ile en kâmil miktarına değinilmiş, bunlardan birincisi elif-lâmsız (nekre), ikincisi ise elif-lâmlı (marife) olarak zikredilmiştir. Namaz çıkışındaki selamda ise yine en az ve kâmil miktarına değinilmiş, ancak burada her ikisi de elif-lâmlı (marife) olarak zikredilmiştir.¹²

2. Farklı Mezhep Görüşlerini Zikrettiği Açıklamaları

Müellif, bazen bir kavrama verilen mana ve buna bağlı olarak istinbat edilen fikhî hüküm sahibi olan mezheplerin isimlerini de belirtmiştir.

2.1. Namaz Vakitlerinde Şafağa Verilen Mana

Akşam namazının bitiş ve yatsı namazının başlangıcı için hadislerde zikri geçen “Akşam namazının vakti, şafak kaybolmayana kadar sürer.”¹³ / وَقْتُ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ مَا لَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ / ifadelerindeki “şafak” kelimesi, zıt anlam taşıyan kelimelerdendir (ezdâd). Buna göre şafak, bir manasıyla güneş battıktan sonra batı ufkunda görülen kırmızılık, diğer manasıyla zikri geçen kırmızılıktan sonra batı ufkundaki beyazlıktır. Müellif, bu manaları verirken birinci anlamı İmam Şafiî’nin, ikinci anlamı da İmam Ebû Hanife’nin (ö. 150/767) benimsediğini belirtmiştir.¹⁴ Burada “Şu görüş râcihtir.” şeklinde tercihe yönelik herhangi bir yorumda bulunmamış, sadece Şafiî’nin benimsediği kırmızılık manasını önce zikretmiştir.

2.2. Maden/Definelerdeki Zekât

Müellif, “Rikâzda beşte bir (zekât) vardır.”¹⁵ / فِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ / hadisindeki “rikâz” lafzına iki mana verildiğinden söz etmektedir. Buna göre Hicaz fukahası rikâza, yere gömülmüş cahiliye dönemine ait hazineler manasını verirken Irak fukahası rikâzı madenler olarak anlamışlardır. Müellife göre lafzın lügat anlamı, her iki görüşü de destekleyicidir. Zira gerek cahiliye dönemi hazineleri olsun gerekse madenler olsun, her iki

11 Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 597.

12 Bk. Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 29; İbnü'n-Nakîb el-Mısırî, *‘Umdetü's-sâlik*, 75, 76.

13 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.), “Mesâcid”, 173.

14 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 653.

15 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Zekât”, 66; Müslim, *Sahîh*, “Hudûd”, 45; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Diyât”, 29; Tirmizî, *Sünen*, “Zekât”, 16; Nesâî, *Sünen*, “Zekât”, 28.

görüş de rikâz kelimesindeki “yer altına yerleşmiş” manasını taşımaktadır.¹⁶

Aslında müellifin son cümlesi Hanefî yaklaşımı destekler mahiyettedir. Nitekim Hanefîler rikâzı, hem kendiliğinden oluşan madenleri hem de kâfirlerin gömdüğü hazineleri kapsayacak şekilde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre kendiliğinden oluşan ve ateşte eriyip şekillenebilen madenlerden de define olarak bulunan cahiliye dönemi hazinelerinden de beşte bir oranında zekât verilmesi gerekmektedir.¹⁷ Şafiîlere göre ise rikâz, İslam’dan öncesi döneme ait olan, yer altına gizlenmiş altın ve gümüşlerden oluşan gömü manasındadır. Belirli şartlar ile bu gömülerden beşte bir zekât verilir.¹⁸

Mamafih müellif, hadisin birinci manada, yani cahiliye dönemi hazinesi anlamında varit olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla ancak böyle bir hazine için beşte bir zekât verilmesi gerektiği düşüncesindedir. Çünkü ona göre hem bu hazinenin faydası çok hem de elde edilmesi kolaydır. Bu izahı, onun Şafiî görüşü savunduğunu göstermektedir. Şu var ki Mecdüddîn İbnü’l-Esîr, rikâza verilen ikinci manayı (maden) tamamen yok da saymamıştır. Nitekim Hz. Ömer (r.a.) zamanında kölenin biri büyük bir parça altın bulmuş, Hz. Ömer de (r.a.) altını ondan almıştır. Müellife göre bu rivayet, ikinci manayı desteklemektedir.¹⁹

2.3. Umrâ ve Rukbâ

Umrâ, bir şahsın bir malını bir başkasına -ömür boyu kullanması ve ölünce tekrar kendisine iade olunması şartıyla- vermesi şeklinde gerçekleşen bir tür hibedir. Rukbâ ise yine bir şahsın bir malını bir başkasına -kim önce ölürse malın hayatta kalana mülk olması şartıyla- verilmesi şeklinde yapılan bir tür hibedir.²⁰

Her ikisi de şartlı olarak gerçekleşen umrâ ve rukbâ meselelerinde, şartın gerçekleşmesinden sonra bağışlanan malın akıbetinin ne olacağı, yani bu malın bu işlemi yapana mı yoksa lehine umrâ/rukba yapılan şahsa mı (mu’mer) ait olacağı tartışmalıdır. Konu hakkında rivayet edilen hadis şöyledir: “*Kim bir şahsa hayatı boyunca olmak üzere bir şeyini bağışlarsa bu şey, bağışlanan kişiye ve ölünce de mirasçılarına*

16 Bk. Mecdüddin İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 511.

17 Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/130-131; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/170; Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, 3/441.

18 Bk. Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn*, 68-69; İbnü’n-Nakîb el-Misrî, ‘*Umdetü’s-sâlik*, 146; Mehmet Keskin, Şafiî Fıkhı (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 1/538-540.

19 Bk. Mecdüddin İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 511.

20 Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-Âsâr*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1431/2010), 8/130; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1994), 246-247.

aittir."²¹ / *لا تُعْمِرُوا وَلَا تُرْقِبُوا فَمَنْ أَعْمَرَ شَيْئًا أَوْ أَرْقَبَهُ فَهُوَ لَهُ وَلُورَثَتِهِ مِنْ بَعْدِهِ* Müellif, bu hadiste geçen umrâ ve rukbâ kavramlarını şöyle izah etmektedir: Bu uygulamalar cahiliye döneminde yapıldı. Şöyle denirdi: "Şu evimi sana umrâ olarak verdim." Bu sözü söyleyen kişi, evini bir şahsa ömrü boyunca oturması için vermiş oluyordu. Evi alan şahıs ölünce, ev tekrar eski sahibine dönüyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu uygulamaları iptal etti ve ilgili malın, hayattayken kendisi lehine umrâ veya rukbâ yoluyla bağış yapılan kimsenin ölümünden sonra da mirasçılara ait olduğunu bildirdi. Müellif, ayrıca bu konuda fukahanın ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Buna göre fukahanın bir kısmı, hadisin zahirine bakarak bu uygulamaları temlik olarak değerlendirmişken bazı fukaha ise bu işlemleri âriyet gibi değerlendirip hadisi de tevil etmişlerdir.²²

Konuyla ilgili müellifin belirttiği gibi ihtilaf söz konusudur. Hanefî, Şafiî ve Hanbelîlerden oluşan çoğunluk, bu işlemlerde koşulan şartın önemsiz olduğunu, malın hibeyi yapana dönemeyeceğini savunmuştur. Malikîlere göre ise mal, hibe edene veya mirasçılara döner.²³

2.4. Yırtıcı Hayvanların Derilerinin Temiz Olup Olmayışı

Müellif, "Hz. Peygamber (s.a.s.) yırtıcı hayvanların (sibâ') derilerini yasakladı"²⁴ / *عن النبي (صلعم) عن جلود السباع* hadisinde geçen "sibâ' (yırtıcı hayvan)" kelimesinin aslan, kurt, kaplan gibi hayvanlar hakkında kullanıldığını belirtmiş ve bunların derileri hakkında farklı fikhî görüşlere yer vermiştir. Buna göre İmam Malik (ö. 179/795), tabaklansa dahi, bu hayvanların derilerinde namaz kılmayı mekruh görmekte ve bu derilerin satımını reddetmektedir. Diğer yandan bir gurup fakih, bu hadisi hüccet olarak kullanıp tabaklamanın eti yenmeyen hayvanların derileri üzerinde herhangi bir tesirinin olmadığını söylemiştir. Başka bir grup fakih ise hadisteki yasağın, bu hayvanların tabaklanmadan önceki derileri hakkında olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla tabaklanmaları durumunda artık temiz olmuşlardır. Şafiî mezhebine gelince bu mezhebe göre -köpek, domuz ve bu ikisinden tevellüt eden bir hayvan hariç- tabaklama, eti yenen veya yenmeyen bütün hayvanların derilerini temizler. Kısaca tabaklama, köpek ve domuz dışında kendiliğinden ölmüş (meyte) her hayvanın derisini temizler. Ancak tabaklamanın hayvanın kıl ve yünlerini temizleyip temizlemediği konusunda ise ihtilaf vardır.²⁵

21 Benzer manada, lakin farklı lafızla bk. Nesaî, *Sünen*, "Umrâ", 2.

22 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 849.

23 Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/130-131.

24 Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Libâs", 43; Tirmizî, *Sünen*, "Libâs", 32.

25 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 560; ayrıca bk. Kutluay, "en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadîs

Fukahanın ihtilaf ettiği meselelerden biri de meyte olan hayvanların derilerinin tabaklanmayla temiz olup olmadığıdır. Müellifin de belirttiği gibi konuyla ilgili çeşitli görüşler mevcuttur. Fıkıh kitaplarındaki görüşler müellifin açıkladığı gibidir. Nitekim Malikîlere göre tabaklansa dahi meyte derisinde namaz kılınmaz ve bu deri satılamaz. Müellifin üçüncü sırada zikrettiği tabaklamanın mutlak olarak meyte derisini temizlediği görüşü Zahirîlere aittir. Şafiîlere göre domuz ve köpek derisi hariç tabaklama, meytenin derisini temizler. Hanefîlere göre domuz hariç tabaklama her hayvanın derisini temiz kılar.²⁶

3. Şafiî Kavlı Kadime Yer Verdiği Açıklamaları

Şafiî mezhebinde herhangi fıkıhî bir meselede kavlı kadimin baskın ve tercihe şayan olduğu durumlarda müellif bu görüşü zikretmiştir.

3.1. Oruç Borcuyla Ölenin Yerine Oruç Tutma

Müellif, “Üzerinde oruç (kazası) varken ölen kimsenin yerine velisi oruç tutar.”²⁷ / مَنْ مَاتَ وَهُوَ صَائِمٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ hadisi hakkında, ashab-ı hadisten bir topluluğun lafzın zahirine tutunarak oruç borcu ile ölen kimsenin oruçlarını velisinin tutacağı görüşünü benimsediğini belirtmiştir. Hatta o, İmam Şafiî’nin kavlı kadiminin de bu şekilde olduğunu vurgulamıştır. Ancak fukahanın çoğunluğunun hadisteki “velisi onun yerine oruç tutsun” ifadesini “keffaretini ödesin” manasına hamlettiğine dikkat çekmiştir. Ona göre hadiste keffaret ödenmesi değil de oruç tutulmasının emredilmesi, keffaretin orucun mülazimi olmasından kaynaklanmaktadır.²⁸

Müellifin burada kavlı kadimi dahi bahis konusu etmesi, Şafiî mezhebinden olduğunun bariz bir göstergesidir. Zira bu meselede Şafiî mezhebinde kavlı kadim veya kavlı ceditten hangisinin esas alınacağı tartışılmıştır. Ancak mezhepte baskın gelen ve muteber olan görüş, kavlı kadimdir.²⁹ Müellifin özellikle mezhepte benimsenmiş olan kavlı kadimi kayda değer görmesi, Şafiî mezhebine müntesip olduğunun açık bir emaresidir.

İmam Şafiî, kavlı kadiminde ashab-ı hadisın yaklaşımıyla yukarıdaki hadisın zahiri ile istidlal ederek velisinin ölen adına oruç

ve'l-Eser Adlı Eserinin Garibu'l-Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu”, 772-773.

26 Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/131-133.

27 “مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ” lafzıyla rivayet edilen bu hadis için bk. Buhârî, *Sahîh*, “Savm”, 40; Müslim, *Sahîh*, “Sıyâm”, 153; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Savm”, 41.

28 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 711.

29 Bk. Fatih Karataş, “Muhtasar Fıkıh Metinlerinde Mezhepteki Tercihlere Aykırı Görüşler: Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin el-Muhtasar'ı Örneği”, *Dergiabant* 11/2 (2023), 259.

tutabileceğini, hatta bunun sünnet olduğunu savunmuş, kavli-i ceditinde ise bu görüşü terk ederek fukahanın cumhuru gibi o da velinin ölen yakını yerine oruç tutamayacağı görüşünü almıştır. Bu durumda veli, ölenin terekesinden her bir günün orucu için bir müdd (543 gr.) miktarı yiyecek fakire verir. Bu Ramazan orucunun kazasında da adak oruçta da böyledir.³⁰

4. Sadece Şafiî Mezhebi Görüşüne Yer Verdiği Açıklamaları

Müellif bazen sadece Şafiî mezhebi görüşünü zikretmekle yetinmiştir.

4.1. Alışverişte Muhayyerlikler

Müellif, hadislerde geçen “الخيار (muhayyerlik)” lafzı ile ilgili olarak hem bunun manası hem de alışverişte muhayyerlik çeşitleri hakkında bilgi vermektedir. Buna göre “الاختيار”, “الخيار” mastarından üretilme bir isim olup alışverişte, satış işlemini hukuken geçerli kılmak veya feshetmek gibi iki durumdan daha hayırlısını talep etmek, seçmek anlamındadır. Müellife göre alışverişte muhayyerlikler üç çeşittir. Bunlar meclis, şart ve nakîsa (ayıp) muhayyerlikleridir. Meclis muhayyerliğinin temel delili, “*Müşteri ve satıcı, birbirlerinden ayrılmadıkları sürece alışverişlerinde muhayyerdirler. Muhayyerlik satışı bundan müstesnadır.*”³¹ / البَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، إِلَّا بَيْعُ الْخِيَارِ / hadisidir. Müellife göre hadisteki “muhayyerlik satışı” şeklinde belirtilen istisnanın anlamı, kendisinde muhayyerlik şart koşulan alışveriştir. Dolayısıyla böyle şart koşulan bir satımda tarafların birbirlerinden ayrılması durumunda dahi alışveriş lazım (bağlayıcı) hâle gelmez. Şart muhayyerliğine gelince; bunun süresi İmam Şafiî’ye göre üç günden fazla olamaz. Sürenin başlangıcı ise akit veya tarafların birbirinden ayrılması zamanıdır. Nakîsa (ayıp) muhayyerliğinde ise mebîde (satın alınan mal) onu geri vermeyi gerektiren veya satıcının satımda olmayan bir şartı ve benzerini üstlendiği bir kusurun ortaya çıkması durumudur.³²

Görüldüğü gibi müellifin bahsettiği malumat, Şafiî mezhebinin görüşleridir. Zira Şafiîlerde satım sözleşmesinde üç türlü muhayyerlik söz konusudur. Birincisi, yukarıdaki hadise dayanarak tarafların bedenen birbirlerinden ayrılmadıkları sürece kullanabilecekleri meclis

30 Bk. Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 77-78; Muhammed ez-Zührî el- Gamrâvî, *Envâru'l-mesâlik şerhu 'umdeti's-sâlik ve 'uddeti'n-nâsik* (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2010/1431), 163; Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, 3/631.

31 Buhârî, *Sahîh*, “Buyû” , 44; Müslim, *Sahîh*, “Buyû” , 43; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Buyû” , 53; Nesâî, *Sünen*, “Buyû” , 9.

32 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 408-409.

muhayyerliğidir. Hanefîler, bu muhayyerliği kabul etmezler. Yani akit tamamlanınca taraflar akit meclisini terk etseler de etmeseler de satım kesinleşmiş ve bağlayıcı hâl almış olur. Hem Şafiîler hem de diğer mezheplerin kabul ettiği diğer bir muhayyerlik, şart muhayyerliğidir. Tarafların muhayyer olmalarını şart koşmaları hâlinde bu muhayyerlik bahis mevzuu olur ve artık meclis muhayyerliği hakkı ortadan kalkmış olur. Yani şart muhayyerliği bulunan akitlerde taraflar birbirinden ayrılırsalar da akit bağlayıcı hâle gelmez.³³

4.2. Telakkı'r-Rukbân

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) telakkı'r-rukbanı yasakladığı³⁴ malumdur. Müellif, bu kavramı şöyle izah etmiştir: Malını satmak üzere şehre gelen köylüleri, henüz oraya ulaşmadan önce şehirli tüccarların karşılanması ve köylülere yalan söyleyerek yanlarında getirdikleri malların kesata uğradığını haber vermeleridir. Şehirli tüccarların böyle davranmalarındaki maksatları, köylülerin mallarını düşük fiyata/semen-i mislinden (rayiç bedelinden) daha az bir bedelle satın almaktır. Bu ise haram kılınmış bir aldatmadır. Fakat yine de satım münakittir. Sonrasında şehirli yalan söylemiş ve aldatma da ortaya çıkmışsa satıcı için muhayyerlik hakkı doğar. Doğru söylemiş ise bu konuda Şafiî mezhebinde tartışma söz konusudur.³⁵

Telakkı'r-rukban meselesinde de müellif, kavramı açıkladıktan sonra Şafiîlerin görüşünü dile getirmiştir. Nitekim Şafiîler bu işlemin haram olduğunu, akdin ise hukuken batıl olmadığını, ancak aldatma durumunun ortaya çıkması hâlinde muhayyerlik hakkının bulunduğunu benimsemişlerdir. Oysa Hanefîler bu şekilde gerçekleşen satımın mekruh olduğu kanaatindedirler.³⁶ Görüldüğü üzere müellif burada yine sadece Şafiî mezhebinin görüşünü zikretmiştir.

Aynı durum şehirlinin, aracı olarak köylünün malını onun adına satması meselesinde de mevcuttur. Müellif, "*Şehirli, köylü namına aracı olup satmasın.*"³⁷ / *ولا يبيع حاضر لباد* hadisindeki "hâdır" kelimesini, şehirlerde ve kasabalarda ikamet etmekte olan, "bâdî" kelimesinin de

33 Bk. Şihâbüddîn Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed Ebû Şücâ' el-İsfahânî, *Metnü Ebî Şücâ' el-müsemmâ el-Gâye ve't-takrîb* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 22; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 99-100; Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, 4/484-485.

34 Buhârî, *Sahih*, "Buyû", 71; Müslim, *Sahih*, "Buyû", 11.

35 Bk. Meccüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1102.

36 Bk. Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 98; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, 1/278-279; Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed İbnü'n-Nakîb el-Mısırî, *'Uddetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik* (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2010), 210; Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, 4/450-451.

37 Buhârî, *Sahih*, "Buyû", 58; Müslim, *Sahih*, "Nikâh", 52; İbn Mâce, *Sünen*, "Ticârât", 15; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Buyû", 47; Tirmizî, *Sünen*, "Buyû", 13; Nesâî, *Sünen*, "Nikâh", 20.

köylerde ikamet etmekte olan şeklinde mana vermiştir. Bu hadiste yasaklanan fiil, köylünün, yanında ucuz bir fiyata hızlıca satmak istediği bir gıda maddesi ile şehre gelmesi, şehirlinin ise ona, “Yüksek bir fiyata satabileyim diye o malı benim yanımda bırak.” demesidir. Başkalarına zarar vereceğinden dolayı bu yapılan haram kılınmıştır. Satım böyle yüksek fiyatla gerçekleşirse bile münakittir. Bu hüküm, -gıda maddele- rinde olduğu gibi- o mala toplumun genel bir ihtiyacı olması durumun- da böyledir. Eğer genel bir ihtiyaç yoksa veya o gıda maddesi çoksa ve ihtiyaç da duyulmuyorsa bu durumda şehirlinin köylüye aracı olarak satmasının haramlığında tereddüt vardır. Birinci durumda nehyin ge- nel oluşu ve zarar kapısını kapatma, ikinci durumda ise zarar manası- nın bulunup bulunmaması esasına göre hareket edilir.³⁸

5. Hükümün Sebebini Belirttiği Açıklamaları

Müellif, bazen fikhî bir kavramın manasını zikretmekle yetinme- miş, ayrıca şer’î hükmün sebebini de beyan etmiştir.

5.1. Muhâkale

Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) yasakladığı “muhâkale” (نهى النبي عن المحاقلة)³⁹ meselesi böyledir. Müellif, bu kavramın manası hakkında çeşitli görüşlerin bulunduğunu belirtmiş ve bunları sırasıyla şöylece açıklamıştır: Bir görüşe göre muhâkale, araziyi buğday karşılığında ki- ralamaktır. Çiftçiler bunu “muhârese” olarak da adlandırmaktadırlar. Diğer bir görüşe göre muhâkale, mahsulü üçte bir, dörtte bir gibi belli bir hisseye göre paylaşmak üzere yapılan ziraat ortaklığıdır. Başka bir görüşe göre buğdayı, henüz başağında bulunan buğday mukabilinde satmaktır. Diğer bir görüşe göre ise ekini olgunlaşmadan önce satmak- tır. Bu farklı manaları zikrettikten sonra müellif, yasak hükmünün se- bebine değinmiştir. Ona göre muhâkale, buğdayın keylî (hacim ölçü birimiyle alınıp satılan) bir ürün olması sebebiyle yasaklanmıştır. Bir- biriyle mübadele edilen ürünlerin her ikisi de aynı cinsten olduğunda (buğday karşılığında buğday gibi); her ikisinin birbirine eşit miktarda olması ve değişimin de peşin yapılması şartıyla ancak mübadele işlemi caiz olur. Muhâkalede ise bu meçhuldür. Hangisinin daha çok olduğu bilinmemektedir.⁴⁰

38 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 304. Ayrıca bk. Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 98; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/278; İbnü'n-Nakîb el-Misrî, *Umdetü's-sâlik*, 210.

39 Buhârî, *Sahîh*, “Buyû”, 82; Müslim, *Sahîh*, “Buyû”, 81; İbn Mâce, *Sünen*, “Ticârât”, 54; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Buyû”, 32; Tirmizî, *Sünen*, “Buyû”, 14; Nesaî, *Sünen*, “Müzâraa”, 45.

40 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 315.

Müellifin yasağın sebebini bu şekilde açıklamasına bakılırsa muhâkaleye sıraladığı manalardan üçüncüsünü verdiği, yani onu henüz başağındaki buğdayı buğday karşılığı satma olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira yasağın sebebini izah ederken faizli satışlardaki temel kuralı beyan etmiştir. Muhâkale için zikrettiği manalardan sadece üçüncüsü, faizli satış olma manasını içermektedir.

Benzer durum “habelü'l-habele” satışının yasaklanması⁴¹ meselesinde de görülmektedir. Buradaki “habel” kelimesi aslında mastardır. Ancak hem hamilelik manasında hem de hamile olunan şeye (cenin) isim olarak da kullanılmaktadır. Bu kelimeye “tâ (s)” harfinin gelmesi, dişillik (müenneslik) manasını içerdiğini hissettirmek içindir. Buna göre kavramda geçen birinci “habel” ile dişi develerin karınlarındaki hamilelik, ikinci “habel” ile de dişi develerin karınlarındaki yavru kastedilir. Böyle henüz ana karnındaki yavrunun ileriki zamanda doğuracağı yavrunun satımı iki sebepten dolayı yasaklanmıştır. Birincisi onun garar (risk ve belirsizlik içeren) satışı olmasıdır. İkincisi ise henüz yaratılmamış bir şeyin satılmasıdır. Zira bu işlem, dişi devenin karnındaki ceninin -dişi olarak doğacağı düşüncesine binaen- ileride hamile olacağı yavrunun satımıdır. Dolayısıyla yavrunun yavrusunu satmaktır. Müellif, bu açıklamadan sonra kavrama verilen ikinci bir manaya da değinmiştir. Buna göre “habelü'l-habele” ile kastedilen, dişi devenin karnındaki yavrunun yavrualayacağı zamana izafe edilen satıştır. Bu ise bilinmeyen bir süre olup sahih değildir.⁴²

“Tek bir alışverişte selem ve bey' helal olmaz.”⁴³ / لا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ hadisi, aslında tek bir sözleşmede iki sözleşme birden yapmayı gerektirecek şekilde şart koşulmasını yasaklamaktadır. Müellif ise bu manayı sadece uygulamalı bir örnek vererek izah etmeye çalışmıştır. Buna göre akit yapan taraflardan biri diğerine: “Falan malı bin lira mukabilinde bana selem ile satman veya bana bin lira borç vermen şartıyla bu köleyi sana bin liraya sattım.” demesidir. Müellife göre bunun yasaklanmasının sebebi şudur: Karşı taraf, sırf satacağı malın bedelinde iyileştirme (indirim) yapacağı için borç verecektir. Böylece bilinmezliğin tanımına dâhil olacaktır. Yasağın diğer bir sebebi de menfaat devşirilen her borcun riba olduğu ilkesidir. Ayrıca akitte bir şart bulunmaktadır. Bu yüzden akit sahih olmaz.⁴⁴

41 Buhârî, *Sahih*, “Buyû”, 61; Müslim, *Sahih*, “Buyû”, 5; Tirmizî, *Sünen*, “Buyû”, 16; İbn Mâce, *Sünen*, “Ticârât”, 24; Nesaî, *Sünen*, “Buyû”, 67.

42 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 264.

43 Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Buyû”, 70; Tirmizî, *Sünen*, “Buyû”, 19; Nesaî, *Sünen*, “Buyû”, 60.

44 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 594.

6. Doğrudan Fikhî Hüküm Beyan Etme Şeklindeki Açıklamaları

Müellif, yer yer hiçbir mezhebe atıfta bulunmaksızın fikhî hükmü doğrudan beyan etmiştir. Bu görüşlerin kendine mahsus olup olmadığı ayrı bir çalışma konusudur. Şu kadarını belirtelim ki bu açıklamalar, onun fıkha vukufiyetini göstermektedir.

6.1. Nişanlanması Caiz Olmayan Kadınlar

“Hz. Peygamber (s.a.s.), başka birinin talip olduğu kadına talip olunmasını (hitbe) yasaklamıştır.” / *نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه*. Müellife göre “hitbe”, bir erkeğin bir kadına talip olması, kadının gönlünün de ona yatkın olması, belirli bir mehir üzerinde anlaşılıp karşılıklı rızalarının oluşması ve evlilik akdi hâriç nikâh öncesinde örfte bulunan bütün uygulamaları ifade eden bir kavramdır. Buna göre karşılıklı anlaşma ve uyuşma olmamış, iki taraftan her biri diğerine yatkın değilse bu durumda bu kadına başka birinin talip olmasına bir engel yoktur. Bu nokta yasak kapsamı dışındadır.⁴⁵

Müellif, bu meselede nikâhına talip olunan bir kadına, başka bir kimsenin evlilik talebini götürmesinin hangi durumlarda hadisteki yasağa dâhil olup olmayacağını açıklamaktadır. Bu açıklamayı yaparken aynı zamanda nikâhtan önce nikâha mukaddime ve hazırlık sayılacak örfte ne kadar muamele varsa Arapçadaki “hitbe” denen kavramın bunların hepsini içerdiğini de beyan etmiş olmaktadır.

6.2. Nezretme Yasağı

Bilindiği gibi nezretmenin yasak olduğunu ifade eden bazı hadisler vardır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber (s.a.s.) nezretmeyi yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: “*Doğrusu nezir (adak), şerli olan bir şeyi kişiden geri döndürmez. Fakat adak, kendiliğinden yapmak istemeyeceği bir hayrı cimri bir kimseye yaptırmış olacaktır. (Cimri, adamak suretiyle bir taatı ancak bir karşılık ile yapar. Bu yüzden bir taat yapmak için adakta bulunmayın, doğrudan yapın!)*”⁴⁶ / *نهى النبي ﷺ عَنِ النَّذْرِ، وَقَالَ إِنَّهُ لَا يَرُدُّ شَيْئًا، وَلَكِنَّهُ يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَيْحِ*

Müellife göre hadislerdeki adak yasağı, onun önemini vurgulamak ve bir taatı kendine vacip kıldıktan sonra onda gevşeklik göstermekten sakındırmak içindir. Eğer bu yasağın manası, adağın yapılmasını önlemek ve ondan alıkoymak olsaydı bu, onun hükmünü iptal ve onu yerine getirme vecibesini ıskat etmek demek olurdu. Zira bir fiil, yasak

⁴⁵ Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 379.

⁴⁶ Buhârî, *Sahîh*, “Kader”, 6; Müslim, *Sahîh*, “Nezr”, 6; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Eymân ve Nuzûr”, 21; Nesaî, *Sünen*, “Eymân ve Nuzûr”, 24.

sebebiyle masiyete dönüşür. Şu hâlde hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) maksadı, adağın kişiye derhal bir fayda getirmeyeceğini, ondan bir zararı savmayacağını ve takdir edilmiş bir şeyi de geri çevirmeyeceğini bildirmektir. Adeta şöyle demiş olmaktadır: Allah'ın size takdir etmemiş olduğu bir şeye erişebileceğiniz ve yine başınıza gelmesi takdir edilmiş bir kötülüğü kendisi vasıtasıyla savabileceğiniz düşüncesiyle adakta bulunmayın! Buna inanmadığınız hâlde adakta bulunursanız onu yerine getirin! Çünkü adadığınız şey, gerekli olmuştur.⁴⁷

6.3. Evlinin Zina Cezası

Evli bir kimsenin zina etmesi durumunda ona uygulanacak ceza ile ilgili bir hadisinde Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Evli birinin (seyyib) evli ile zinasının cezası yüz celde ve taşla recm edilmeleridir."*⁴⁸ / الثَّيِّبُ بِالْثَّيِّبِ جُلْدُ مِئَةٍ ثُمَّ رَجْمٌ بِالْحَجَارَةِ / Müellif, hadiste geçen "seyyib (الثَّيِّب)" kavramını, "bekâr olmayan kimse" şeklinde açıkladıktan sonra meselenin fıkhi ile ilgili şu bilgiyi vermiştir: Celde ve recm cezalarının beraberce uygulanması hükmü nesh edilmiştir.⁴⁹

Hadisin zahiri, evlilerin zinasında önce celde, ardından recm cezasını öngörmektedir. Ancak Hanefî, Malikî ve Şafiî mezheplerinde evlinin zinası sabit olduğunda celde cezası uygulanmayıp sadece recmedileceği hükmü söz konusudur. Nitekim bekârın zinasında da sadece celde cezası uygulanmaktadır. Ancak Hanbelîlerin iki görüşünden birinde -hadisin zahirine uygun olarak- evlinin zinasında her iki cezanın da uygulanacağı hükmü vardır. Yani önce yüz celde uygulandıktan sonra suçlu recmedilir.⁵⁰ Buna göre müellifin mutlak olarak belirttiği nesh durumu, çoğunluğun benimsediği görüş için uygun düşmekle birlikte Hanbelîlerden rivayet edilen iki görüşten biri bu meseledeki neshi kabul etmemektedir.

6.4. Bidat Meselesi

Ramazan gecelerinde kılınan nafîle namaz (teravih) ile ilgili Hz. Ömer'in (r.a.) *"Bu ne güzel bir bidattir (yeniliktir)!"*⁵¹ / نِعْمَ الْبِدْعَةُ هَذِهِ sözünü açıklama sadedinde müellif şunları söylemiştir: "Bidat, hîdayet

47 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1185.

48 Müslim, *Sahîh*, "Hudûd", 13.

49 Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 199; Ayrıca bk. Kutluay, "en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadîs ve'l-Eser Adlı Eserinin Garîbî'l-Hadîs Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu", 772.

50 Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12/173-175; İbn Kudâme Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 9/37-38; Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, 5/474-481.

51 Buhârî, *Sahîh*, "Salâtü't-terâvîh", 1.

bidati ve dalalet bidati olmak üzere iki çeşittir. Allah ve rasûlünün emirlerine aykırı olanlar, kınanma ve reddedilme alanında olan bidatlerdir. Allah ve rasûlünün teşvik ettikleri şeylerin geneli içerisine dâhil olanlar ise övülme alanında olan bidatlerdir. Bir çeşit cömertlik ve iyi bir davranış gibi mevcut bir örneği olmayan fiiller ise övülecek türden fiillerdir. Bunların şeriata aykırı olması mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) bu gibi davranışlar için sevap olduğunu beyan etmiştir: *'Kim güzel bir çığır (sünnet) açarsa ona hem bu davranışının hem de onu yapanların sevabı vardır.'* Bunun zıddı olarak da *'Her kim de kötü bir çığır (sünnet) başlatırsa ona hem bu davranışının hem de onu işleyenlerin günahı vardır.'*⁵² buyurmuştur. Bu, Allah ve rasûlünün emirleri hilafına olan şeyler hakkındadır. Hz. Ömer'in (r.a.) *'Bu ne güzel bidattir!'* sözü de bidat türlerindendir. Teravih namazının cemaatle kılınmasının hayırlı fiillerden ve övgü alanında olması hasebiyle Hz. Ömer (r.a.) onu 'bidat' diye isimlendirdi ve övdü. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) onlara bu namazı sünnet kılmamıştı. Bu namazı sadece birkaç gece kılması, sonra bırakmış ve ona devam etmemişti. Ayrıca insanları bu namaz için toplamamıştı. Hz. Ebubekir (r.a.) zamanında da yoktu. Hz. Ömer (r.a.) insanları bu namaz için topladı ve ona teşvik etti. İşte bundan dolayı onu bidat diye isimlendirdi. Esasen bu namaz sünnettir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *'Benim sünnetime ve benden sonra da raşid halifelerin sünnetine tutunmalısınız.'*⁵³ Ayrıca *'Benden sonra Ebubekir ve Ömer'e uyunuz.'*⁵⁴ buyurmuştur. Diğer bir hadis olan *'Her sonradan ortaya çıkarılan şey bidattir.'*⁵⁵ bu manaya göre yorumlanır. Burada şeriatin kaynaklarına aykırı olan ve sünnete muvafık düşmeyen şeyler kastedilmektedir. Bidat olarak ortaya atılan şeyler, çoğunlukla örfe kınama anlamında kullanılmaktadır.⁵⁶

Müellif, Hz. Ömer'in (r.a.) sözünde geçen "bidat" kavramını açıklamada sadedinde yukarıdaki izahı yapmıştır. Aslında bu sözde geçen bidat kavramı, sözlük anlamında kullanılmış, *"Her bidat dalalettir."* hadisinde kendine yer bulan ıstilahî manası kast olunmamıştır. Yani burada Hz. Ömer'in (r.a.) vurguladığı şey, teravih namazının belirli bir zaman aralığında terk edilmiş olan 'cemaatle kılınması' hususunun yeniden onun emriyle uygulamaya sokulmasının yerinde ve güzel olduğudur. Dolayısıyla o (r.a.), bu uygulamanın yeniden başlamasının bir yenilik olduğuna dikkat çekmektedir.

52 Müslim, *Sahîh*, "İlim", 15; İbn Mâce, *Sünen*, "İman", 14.

53 Ebû Dâvûd, *Sünen*, "İman", 6.

54 İbn Mâce, *Sünen*, "İman", 11; Tirmizî, *Sünen*, "Menâkıb", 20.

55 Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Sünne", 6.

56 Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 121-122.

Ulemadan birçoğunun yaptığı gibi müellifimiz de Hz. Ömer'in sözünde geçen bu kavramı, ıstılâhî bir kullanımmış gibi algılamış ve hadiste de bidatler kınandığı için bidatleri ikiye ayırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Şeriata uygun olanları kötü, olmayanları da iyi bidat diye isimlendirmek suretiyle Hz. Ömer'in (r.a.) teravih namazıyla ilgili uygulamasını iyi bidatler arasında değerlendirmişlerdir. Böylece Hz. Ömer'in (r.a.) uygulamasının hadislerde kınanan bidatler arasına dâhil olmadığını ve şeriata aykırı olmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Hâlbuki bu şekilde bidatleri iki kısma ayırmaya gerek yoktur. Çünkü Hz. Ömer'in (r.a.) kullanımında kast edilen bidat, tamamen sözlükteki "yenilik" anlamıdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) teravih namazını birkaç kez cemaatle kıldırdıktan sonra -farz kılınması endişesiyle- bu uygulamayı terk etmiştir. Teravih namazının münferiden kılınması, Hz. Ebubekir'in (r.a.) halifeliği zamanında da devam etmiştir. Nihayet Hz. Ömer (r.a.) bu namazın ilk meşru kılındığı zamandaki aslî uygulaması olan cemaatle kılınmasını yeniden Müslümanlara kazandırmıştır. İşte teravih namazının yeniden cemaatle kılınmaya başlanması, daha önce belirli bir zaman aralığında münferit olarak kılınmak zorunda kalınan eski uygulamaya nispetle bir "yenilik" olarak adlandırılmıştır. Hz. Ömer'in (r.a.) ifadesi bundan ibarettir. Kaldı ki müellif, izahının ilerleyen cümlelerinde raşid halifelere uyulmasını salık veren hadislerle dayanarak Hz. Ömer'in (r.a.) uygulamasının aslında sünnet olduğunu da belirtmiştir. Bu da aslında bir nevi çelişkidir. Çünkü bir uygulamayı hem -iyi anlamda da olsa- bidat hem de sünnet olarak tanımlamak, kavram kargaşasına zemin hazırlamaktadır.

Konuyla ilgili hadisler, bidati mutlak manada kınamakta, bidat olan her şeyin dalalet olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da aslında bidatin iyi görülen kısmının olamayacağını, bidat denilen şey her neyse onun kötü ve kaçınılması gerektiği anlamına gelmektedir. Şu hâlde bidat, sonradan çıkan her şey demek olmayıp sonradan çıkan ve şeriata kaynaklarından herhangi bir aslı olmayan, dolayısıyla şeriata aykırı olan her şeydir. Bu anlamıyla sonradan ortaya çıkıp da şeriata delillerinden bir asla dayalı olan şeyler, bidat kapsamına dâhil olmamaktadırlar. Bunlar ya istihsan ya maslahat ya örf gibi şer'î delillerden biriyle şeriatta kendine yer bulmuş uygulamalar olmaktadır. Bunlara ayrıca "bidat-i hasene" demenin bir faydası yoktur. Bu yaklaşım,⁵⁷ "bidat" kavramının ıstılâhî manasını netleştirdiği gibi hadislerdeki mutlak olarak yasaklanan ve sakındırılan manaya da uygun düşmektedir.⁵⁸

57 Bu yaklaşımı İmam Rabbânî savunmaktadır. Bk. Ahmed Fârûkî Serhendî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Erhan Yayın Dağıtım, ts.), I/393-394.

58 Detaylı bilgi için bk. Fatih Karataş, "İhyâcî Karakterinin Bir Yansıması Olarak İmam

Sonuç

Mecdüddin İbnü'l-Esir'in *en-Nihâye* adlı eseri, hadislerdeki garip lafızların manalarını açıklayan ve günümüz ilim tekniğine uygun olarak hazırlanmış, son derece kullanışlı ve faydalı; İslamî ilimlerdeki araştırmalarda kendisinden asla müstağni olunamayacak bir başvuru eseridir. Fıkıh kavramlarına dair zengin bir içerik sunan bu eserdeki ilgili tanım ve izahlar bir araya toplansa, belki bütün fıkıh kavramları bir araya toplanmış olmaz. Ama en azından hadislerden elde edilen fikhî kavramlardan oluşan bir fıkıh lügatçesi elde edilmiş olur.

Müellifin bu eserindeki izahlarından Şafiî mezhebine müntesip olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Fikhî müktesebatının da çok iyi olduğu yine dikkat çeken özelliklerindendir. Nitekim -bidat örneğinde olduğu gibi- yer yer fikhî meselelerde kendine mahsus yaklaşımlarını görmek mümkündür. Bununla birlikte o, kendi mezhebinde taassup sahibi değildir. Eserinde bu noktada herhangi bir temayül görülmemektedir. Hatta farklı görüşlere değindiği çoğu meselede kendisinin Şafiî mezhebine mensup olduğu dahi anlaşılamamaktadır. Bu da onun başkasına bağımlı olmayıp düşünce üretmede müstakil bir âlim olduğunu göstermektedir.

Rabbânî'nin Bid'at Anlayışı ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili", İslam ve Medeniyet 2. Uluslararası Sempozyumu (İhyâ), ed. Cemal Ural vd. (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022), 110-124.

Kaynakça / References

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh*. thk. Komisyon. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çeker, Orhan *Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabileli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Şücâ' el-İsfahânî, Şihâbüddîn Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed. *Metnü Ebî Şücâ' el-müsemma el-Gâye ve't-takrîb*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- el-Makdisî, İbn Kudâme Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mek-tebetu'l-Kahire, 1968.
- Gamrâvî, Muhammed ez-Zührî el-. *Envâru'l-mesâlik şerhu 'umdeti's-sâlik ve 'uddeti'n-nâsik*. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2010/1431.
- Hatiboğlu, İbrahim. "en-Nihâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdülgaîfâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdul-bâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'n-Nakîb el-Mısırî, Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed. *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik*. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2010/1431.
- İbnü'n-Nakîb el-Mısırî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik*. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2010.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fârûkî Serhendî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdulkadir Akçiçek. 2 Cilt. İstanbul: Erhan Yayın Dağıtım, ts.
- Karataş, Fatih. "İhyâcî Karakterinin Bir Yansıması Olarak İmam Rabbânî'nin Bid'at Anlayışı ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili". *İslam ve Medeniyet 2. Uluslararası Sempozyumu (İhyâ)*. ed. Cemal Ural vd. 109-126. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022.
- Karataş, Fatih. "Muhtasar Fıkıh Metinlerinde Mezhepteki Tercihlere Aykırı Görüşler: Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin el-Muhtasar'ı Örneği". *Dergiabant* 11/2 (2023), 251-267. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1326305>
- Keskin, Mehmet. Şafii Fıkhı. 2 Cilt Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım. Basım, 2018.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluay, İbrahim. "İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser Adlı Eseri-nin Garîbu'l-Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu". *Uluslararası Şırnak ve Çevre-si Sempozyumu*. ed. Nesim Doru. 767-779. Ankara: y.y., 2010.
- Mavsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Muhammed Adnân Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.

- Rıdvân Mâmû. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser*. mlf.Mecdüddin İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. 5-47. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2022/1443a.
- Mecdüddin İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Rıdvân Mâmû. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2022/1443b.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el- *el-Hidâye şerhu Bidâ-yeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb el-Hurâsânî en-. *Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gude. 8 Cilt. Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn fî'l-fikh*. thk. Kasım Ahmed İvad. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1403/1983.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa et-. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1417/1996.
- Yıldırım, Celâl. *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*. 6 Cilt Ankara: Uysal Kitabevi, 1993.

İBNÜ'L-ESÎR'DEN (ÖL. 606/1210) İMÂM ŞÂFÎ'YE BİR FIKIH GÜZELLEMEŞİ: "EŞ-ŞÂFÎ FÎ ŞERHİ MÜSNEDİ'Ş-ŞÂFÎ" ÖZELİNDE

Mehmet CENGİZ^{1*}

Giriş

Hadis edebiyatında sıhhat derecesine (sahîh/sakîm) veya konularına bakılmaksızın hadisin ilk râvisi olan sahâbe ismine veya diğer râvilerin isimlerine göre onların adı altında tertip edilen eserlere müsned denilir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleriyle sahâbe ve tâbiûn sözlerinin bir arada yer aldığı hicri II. asırdaki hadis eserlerinden farklı olarak sadece Rasûlullâh'a (s.a.s.) dayandırılan hadisleri toplamak gayesini güden müsned türü eserlerin en önemlilerinden biri de şüphesiz ki İmâm Şâfiî'nin müsned'idir. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yakûb el-Esamm'ın (öl. 346/957), senesinde İmâm Şâfiî'nin yer aldığı rivayetleri el-Ümm'ün içinden toplayarak oluşturduğu belirtilen müsned, Rebî' b. Süleymân el-Murâdî'nin (öl. 270/884), İmâm Şâfiî'den yaptığı rivayetlerden oluşmaktadır. *Müsnedü's-Şâfiî* hem erken dönem eserlerinin ilklerinden olması hem de büyük müctehid İmâm Şâfiî'ye ait olması yönleriyle ilim ehli arasında önemli bir konumda sayılmakla birlikte senedler/bablar açısından düzensiz bir şekilde bulunmakta ve içinde bir çok tekrar barındırmaktadır. İşte bu yüzden eser sonradan gelen bir çok âlimin çalışmasında şerhe ve tertibe konu olmuştur. Tespit ettiğimiz kadarıyla İmâm Şâfiî'nin müsned'i üzerinde her biri kudretli birer âlim tarafından altı önemli tertip/şerh çalışması yapılmıştır: Bunlardan birincisi bu tebliğimizin konusu olan tertip/şerh çalışmasıdır ki Cizre'li üç İbnü'l-Esîr kardeşlerden Ebü's-Seâdât Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210)² tarafından yapılmıştır. İbnü'l-Esîr'in eş-

1 Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. ORCID: 0000-0002-1341-6553 mehmetcengizfakih@gmail.com

2 Kaynaklarda önce el-Cezerî sonra da el-Mevsilî olarak tanıtılan İbnü'l-Esîr'in tam adı, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî'dir. 544/1149 Cizre'de (Cezîre-i İbn Ömer) doğan ve ilk öğrenimini burada gören İbnü'l-Esîr, hayatının önemli bir kısmını Musul'da geçirdi. Babası, Esîr/Esîrüddîn (itibar sahibi) lakabı ile anıldığından İbnü'l-Esîr künyesiyle meşhur oldu. Nahiv, edebiyat, hadis, fıkıh gibi İslâmî çeşitli ilimlerde 'allâme sıfatına haiz olan İbnü'l-Esîr, Selçuklu Atabegleri döneminde hazinedarlık, divan katipliği, divan başkâtipliği, inşâ kâtipliği, müşavirlik, sır kâtipliği, vezirlik gibi idârî görevler icra etti. Geçirdiği müzmin felç hastalığı yüzünden elleri ve ayakları tutmaz olunca artık eser yazamaz duruma geldi. Musul'un köylerinden Derbüdderrâc'daki geniş arazisinde bir ribât yaptırarak bütün mal varlığını buraya vakfetti.

Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî adını taşıyan eseri; İmâm Şâfiî'nin müsned'i üzerinde ilk tertip/şerh çalışması olması, hadisleri fikhî baplara göre tertip etmesi, hadislerin sahihlik/zayıflık derecelerini ve hükümlerini açıklaması, hadislerde geçen birtakım ifadeleri belagat ve beyân ilimleri açısından kritize etmesi gibi yönleriyle mümtaz bir şerh çalışması olarak kabul edilmiştir. Bu ilmî çalışmamız, İbnü'l-Esir'in İmâm Şâfiî'nin müsned'i üzerindeki şerh/tertip metodolojisini eserdeki fıkıh meselelerini de inceleyerek tespit ve tahlil etmeyi, ayrıca eserini İmâm Şâfiî'nin müsned'i üzerinde birer şerh/tertip çalışması olan Râfiî (öl. 623/1226), Emîr Sencer b. Abdullah el-Câvelî (öl. 745/1344), Süyûtî (öl. 911/1505), Muhammed Âbid es-Sindî (öl. 1257/1841) ve Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ es-Sââtî'nin (öl. 1378-1958) eserleriyle mukayese edip ayırıcı özelliklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmamız sonucunda görülecektir ki İbnü'l-Esir, İmâm Şâfiî'nin dağınık duran müsned'ini toplayarak ona güzel bir suret bahşetmiştir.³

Kasru Harb diye anılan bu ribâtta hastalığı boyunca talebelerinin yardımıyla çalışmalarını sürdürdü ve önemli eserlerinden bir kısmını bu dönemde yazdı. 606/1210'da vefat ettiğinde ribâtta defnedildi. Bu ribât daha sonra tasavvuf ehlinin uğrak yeri olmuştur. Kaynaklar; ahlâkı, ilmi ve tevazuu ile tanınan İbnü'l-Esir'den övgü ile söz etmiş, üslûbundaki sadeliğe, başarılı idareciliğine, özellikle Arap dili, Kur'an, hadis ve fıkıh ilimlerindeki üstün mevkiine dikkat çekmiş, el-fakihü'l-bârî, 'alemü's-Şâfiî, muhaddis, lugavî, edib gibi vurgulayıcı ifadelerle bilindiğini zikretmiş, ayrıca matematik gibi bilimlerle de ilgilendiğini belirtmiştir. İbnü'l-Esir, bu çalışmamızın konusu olan *eş-Şâfiî Şerhu Müsnedi's-Şâfiî* (*eş-Şâfiî-İyy fî şerhi Müsnedi's-Şâfiî*) isimli eseri başta olmak üzere *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl*, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, *Menâliu't-tâlib fî şerhi trâvîli'l-garâib*, *el-Murassa' fîl-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezavâ' ve'z-zevât*, *el-İnsâf fî'l-cem' beyne'l-Kesf ve'l-Keşâf*, *el-Muhtâr fî menâkibi'l-ahyâr (ebrâr)*, *es-Siretü'n-nebeviyye*, *el-Bedî' fî 'ilmi'l-Arabiyye*, *Divânü resâ'il*, *el-Bâhir fîl-furûk*, *el-Mustafa'l-muhtâr fîl-ed'iyeti ve'l-ezkâr*, *Resâil fîl-hisâb* gibi çeşitli ilmî sahalarda çok sayıda eser vermiştir. (Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-tabakâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 43/226-228.; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddin Ömer b. Kesir b. Dav' İbn Kesir, *Tabakâtü's-Şâfiîyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azab (b.y.: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 1413/1993), 777.; Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdi Şühbe, *Tabakatü's-Şâfiyye (Tabakatü'l-fukahâ'î's-Şâfiyye)*, thk. Hâfiz Abdulhalîm Hân (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1407), 2/60-62.; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahlâki men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 7/42-44.; Kemal Sandıkçı, "İbnü'l-Esir Kardeşler" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1992), 62-71.

- 3 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400), 1-391.; Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esirüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir. *eş-Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Süleymân-Ebî Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 1/25-34.; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvîni er-Râfiî, *Şerhu müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ebû Bekr Vâil Muhammed Bekr Zehrân (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007), 1/22-25; 1/37-55.; Ebû Saîd 'Alemlüddîn el-Emîr Sencer b. Abdullâh el-Cavelî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî tertibü'l-emîr Ebî Saîd Sencer b. Abdillâh en-Nâsirî el-Câvelî*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Şeriketu Çarrâs, 1425/2004), 1/1-125.; Ebû Saîd 'Alemlüddîn el-Emîr Sencer b. Abdullâh el-Cavelî, *Tertibü'l-müsnedi'l-imâm eş-Şâfiî*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1426/2005), 1/8-33.; Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *eş-Şâfiî-İyy 'alâ müsnedi's-Şâfiî*, thk. Abdurrezzâk b. Es'edullâh b. Abdirraûf el-Buhârî (b.y.: Câmiatu Ummi'l-

1. İbnü'l-Esîr'in "Müsnedü's-Şâfiî"de Tertib ve Şerh Yöntemi: "eş-Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî" Özelinde

Şüphesiz ki İbnü'l-Esîr'in İmâm Şâfiî'nin müsned'ine şerhi, ilim ehli arasında *Müsnedü's-Şâfiî'* şerhleri içinde en güzel, en yaratıcı ve en kapsamlı müsned kabul edilmiştir. Bu şerh, aynı zamanda daha sonradan gelen hadis şârihleri için de önemli bir merci olarak telakki edilmiştir. Zira İbnü'l-Esîr, müsned'i tertibinde/şerhinde hadisleri sadece şerhetmekle yetinmemiş, ele aldığı hadisin konusuyla ilgili fakîhlerin görüşlerini, ayrıca lugatçıların, nahivcilerin ve belagatçıların dilsel çözümlmelerini de aktarmıştır. Yani onun şerhinde hadislerin ahkâmını, lugavî, nahvî ve belâgî vechelerini bir arada görmek mümkündür.⁴ İbnü'l-Esîr, İmâm Şâfiî'nin *el-Müsned'*ini şerhetme gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "*Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin (öl. 270/884) İmâm Şâfiî'den rivayet edip Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yakub el-Esamm'ın (öl. 346/957) cem' ettiği Müsnedü's-Şâfiî' muttasıl bir tarikle ve sabit bir isnadla rivayet edilip âlimler arasında meşhur bir kitap olmasına rağmen onu şerhetme/me/de âlimlerin gaflete düşmelerine ve fakîhlerin şaşkın kalmalarına taaccüb ettim. Bu müsned'in sahibi olan İmâm Şâfiî, âlimlerin en kıymetlisi ve en şerefli, müctehid imâmlardan da biri, hatta biricigi olmasına rağmen onun müsned'inin şerhedildiğine dair ne bir şey işittim ne de bana herhangi bilgi ulaştı. Ebûbekir el-Beyhakî'nin (öl. 458/1066), Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr (es-Sünen ve'l-âsâr veya Ma'rifetü's-Şâfiî li's-sünen ve'l-âsâr) adlı eserinde İmâm Şâfiî'nin hem el-Müsned'inde hem de diğer fıkıh kitaplarında rivayet ettiği hadisleri tedvin etmesi ise şerh anlamını taşımaz. Zira Beyhakî, eserinde İmâm Şâfiî'nin rivayet ettiği bazı hadisleri isnad, bazı hadisleri ise fıkıh yönünden incelemektedir. İlim ehli arasında el-Müsned'le ilgili bu tabloyu görünce ben her alanı kuşatıcı bir tarzda Müsnedü's-Şâfiî'yi şerhetmek istedim ve bunda muvaffak oldum. Kitabımın adını ise eş-Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî koydum.*"⁵

Ebû'l-Abbas el-Esamm'ın İmâm Şâfiî'nin çeşitli kitaplarından derleyerek bir araya getirdiği *Müsnedü's-Şâfiî'* her ne kadar bu kitaplarda

Kurâ, 1428-1429), 1-55.; Muhammed Âbid b. Ahmed Alî b. Muhammed Murâd el-Eyyûbî el-Ensârî es-Sindî, *Tertibu müsnedi'l-İmâm eş-Şâfiî/Mu'temedü'l-elma'î el-mühezzeb fî halli müsnedi'l-imâm eş-Şâfiî el-müretteb (Şifâ'ü'l-'ıyy bi-tahrîci ve tahkîki müsnedi'l-imâm eş-Şâfiî bi tertibi 'allâme es-Sindî eseriyle birlikte)* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416), 1/5-6; 1/24-25.; Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî, *Bedâ'i'u'l-minen/el-Kavlü'l-hasen şerhu Bedâ'i'i'l-minen* (b.y.: Mektebetü'l-fürkân, 1403.); İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Aralık 2025).

4 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib, İrşâdü'l-elibbâ ilâ ma'rifeti'l-üdebâ, Tabakatü'l-üdebâ)*, thk. İhsân Abbâs (Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1994), 5/2271.; Esseyyid Ahmed Muhammed Suhlûl, *el-İmâm İbnü'l-Esîr ve eseruhu fî sünneti'l-beşîri'n-nezîr* (b.y.: Câmî'atü'l-Ezher, ts.), 59.

5 İbnü'l-Esîr. *eş-Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî*, 1/28-29.

geçen hadislerin bütününe kapsamasa da fikhî hadisler kategorisinde zâhir olan şer'î delilleri içinde barındırması sebebiyle büyük bir ehemmiyete sahiptir. Bu yüzden *Müsnedü's-Şâfiî*'de önce Esamm'ın tertibi-ne göre hadisleri şerhetmeyi planlayan İbnü'l-Esir, daha sonraları şu muhtemel sebeplerden dolayı böyle bir yöntemi terketmiş ve kendine has bir yöntemle şerh işine girişmiştir: *Müsnedü's-Şâfiî*'de bulunan ve tekrara dayanan bir çok hadisin şerh edildiğinde şerhte de tekrara düşülmesi ve bunun bıkkınlık meydana getiren bir uzunluğa sebebiyet vermesi, şerh edilmediğinde ve önceden geçen hadislere atıfta bulunmakla yetinildiğinde ise okuyucunun ilgili hadisleri kitapta arayıp bulma zahmetine girmesi; *Müsnedü's-Şâfiî*'de şer'î ahkâmı açıklayan bir çok hadis kendi konularıyla ilgili olmayan yerlerde zikredildiği için bu hadisleri bağlı bulundukları asıl yerlerinde zikretme ihtiyacının hasıl olması; *Müsnedü's-Şâfiî*'de hadislerin ele alınmasında herhangi bir tertip gözetilmediği için İmâm Şâfiî'nin maksadının dikkatli bir tefekkür olmadan anlaşılamaması, hatta ilgili hadisin kendi konusu dışındaki konulara bakan tarafı da olduğundan onun, hadisi açıkça belirttiği amaçtan farklı bir amaçla ele aldığı zannedilmesi; Erken dönem eserlerinden birisi olması sebebiyle *Müsnedü's-Şâfiî*'nin zâhidane bir tarza sahip olması, ona nefislerin meyledeceği bir hüvviyet kazandırılması gibi sebeplerden dolayı İbnü'l-Esir, İmâm Şâfiî'nin müsnedini kendine özgü câmi' bir yöntemle şerhetmiştir.⁶

İbnü'l-Esir'in *eş-Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî* isimli eseri kendisinden sonra gelen âlimler için de bir merci olarak kabul edilmiştir. Meselâ; İbn Hacer el-'Askalânî (öl. 852/1449), Bedrüddîn el-'Aynî (öl. 855/1451), Zürkânî (öl. 1122/1710) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi farklı mezheplere müntesip önemli âlimler çeşitli fikhî konularda İbnü'l-Esir'in bu eserine atıflar yaparak onu kaynak bir eser olarak kabul etmişlerdir.⁷ İbnü'l-Esir'in, *eş-Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî* özelinde *Müsnedü's-Şâfiî*'nin tertip ve şerhinde takip ettiği yöntemini aşağıdaki şekilde tespit edip ortaya koymak mümkündür:

1. *Müsnedü's-Şâfiî*'de geçen hadisleri fıkıh kitaplarının usûlü üzere bab/fasıl tertibine göre düzenleyen İbnü'l-Esir, onları uygun oldukları

6 Suhlûl, el-İmâm İbnü'l-Esir ve eseruhu fî sünneti'l-beşîri'n-nezîr, 60-61.

7 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380-1390), 1/465.; Ebü Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1431), 2/219.; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta* (Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvatta'i'l-İmâm Mâlik), thk. Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, 1424/2003), 1/511.; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû'l-eotâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 1/145.; Suhlûl, el-İmâm İbnü'l-Esir ve eseruhu fî sünneti'l-beşîri'n-nezîr, 62-63.

yerlere yerleştirir. Bu tertib yöntemiyle o, İmâm Şâfiî'nin muradını ve onun muradını bilen ashâbının muratlarını gerçekleştirmek ister.

2. İbnü'l-Esîr, İmâm Şâfiî'nin rivayet ettiği, ancak Ebû'l-Abbas el-Esamm'ın *Müsnedü's-Şâfiî*'de yer vermediği hadisleri de -İmâm Şâfiî'nin diğer kitaplarından toplayarak- müsned'e ekler. Bununla o, İmâm Şâfiî'nin müsned'inde yer alan hadislerin yer almayanlara göre azınlıkta kaldığını göstermek ister. Söz konusu bu ekleme faaliyetine rağmen İbnü'l-Esîr, eklediği hadisleri şerhetmeye girişmez, Esamm'ın kitapta yer verdiği hadisleri şerhetmekle yetinerek onun tertibine sadık kalır.

3. *Müsnedü's-Şâfiî*'de geçen her hadis (أخبرنا الشافعي) ifadesiyle başlar. Bu ifadenin kullanıcısı şüphesiz ki müsned'in ravisi olan Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'dir. Ancak İbnü'l-Esîr, bu ifadede geçen zamirin kendi nefesine merciini de -şu sebeplerden dolayı- caiz görür: *"Şâfiî bize haber verdi" demek, 'birisi diğerinden rivayet ederek Şâfiî'den bize haber verdi' demektir. Dolayısıyla Şâfiî'nin, kendisine haber verdiği kimsenin bize haber vermesi 'Şâfiî bize haber verdi' demektir. Bu yol ile anlamın gerçekleşmesi, karışıklıktan kurtulmaktadır. Çünkü her hadiste İmâm Şâfiî ile bizim aramızda geçen isnadı zikredersek bu iş uzar, oysa buna ihtiyaç yoktur. Kaldı ki bir çok âlim de böyle bir yolu benisemiştir. Biz de bu hususta onlara uyduk.*"⁸ Gerçekten de bir çok hadis şârihi, eserini şerhettiği muharrif'in senediyle hadisleri nakletmektedir. Yani şârih'in de hadiste bir isnadının bulunması gerekmez. Örneğin, Ebû Dâvûd'un müsned'ini *Me'âlimü's-sünen* adını verdiği eserinde şerheden Hattâbî'nin (öl. 388/998) takip ettiği yöntem de bundan başka bir şey değildir.⁹

4. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'de geçen bir hadisin metnini rivayet zinciriyle birlikte -söz konusu hadis, eserin başka yerlerinde tekar edilmiş olsa da- tek bir yerde zikreder.

5. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'nin hadislerini tahrir etmede kütüb-i sitte'yi (el-Muvatta', Sahîh-i Buhârî, Sahîh-i Müslim, Sünen-i Ebî Dâvûd, Sünen-i Tirmizî, Sünen-i Nesâî) esas alır. Hadislerin tahririnde bunların dışında kalan İbn Mâce'nin, Dârimî'nin ve Ahmed b. Hanbel'in sünen'leri gibi diğer kaynaklara pek değinmez. İbnü'l-Esîr, hadislerin sıhhati için hüküm verirken de öncelikli olarak kütüb-i sitte'ye başvurur. Söz konusu bu ana kaynaklarda herhangi bir sonuca ulaşamadıktan sonra diğer hadis kaynaklarına başvurmayı tercih eder.

6. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'de geçen bir hadis ile ilgili ziyade bir kelimeyi/cümleyi başka bir hadis kaynağında tespit ettiğinde bu durumu özellikle belirtir. Aksi durum da mümkündür. Yani o, diğer hadis

8 İbnü'l-Esîr. *eş-Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî*, 1/32.

9 Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1431), C. 1-4.

kaynaklarında ziyadesiz olup İmâm Şâfiî'nin ziyadeli olarak rivayet ettiği hadis/ler/e de işaret eder.

7. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'de geçen hadislerin senetlerini diğer hadis kaynaklarında geçen aynı hadislerin senetleriyle karşılaştırmalı olarak aktarır. Söz konusu hadisin senedinde İmâm Şâfiî'nin rivayeti ile diğer muhaddislerin rivayetleri arasında ortak olan râviyi tespit eden İbnü'l-Esîr, daha sonra ortak râviden rivayet eden diğer râvilerin isimlerini açıklar.

8. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'de geçen bir hadisin lafzının diğer hadis kaynaklarında farklı olarak geçtiğini tespit ettiğinde söz konusu bu farklılığa değinir ve lafzı farklı olan sözkonusu hadisi de ilgili kaynaktan aktarır.

9. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'deki hadislerde geçen bazı lafızları özel olarak inceler ve bunların sarf/iştikâk yönlerini ortaya koyar. Bazen de o, hadislerde geçen bazı lafızların i'râbını yapar ve böylece ilgili hadiste kullanılan lafzın/mânanın daha iyi anlaşılmasını sağlar.

10. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'de geçen hadislerin fikhî hükümlerini tespit eder ve sahâbî'den, tâbiîn'den deliller getirerek mezhebine bağlı olduğu İmâm Şâfiî'nin görüşünü destekler. Ayrıca İbnü'l-Esîr, sözkonusu hadisin ihtiva ettiği hükümlerle ilgili olarak İmâm Şâfiî'nin daha önce veya daha sonra zikrettiği delilleri de -var ise- zikreder. Yine o, İmâm Şâfiî'nin ulaştığı hükmün benzerinin başka bir babta da zikredildiğini tespit ettiğinde buna da dikkat çeker ve böylece sözkonusu hükmün/ictihadın yeknesaklık arz ettiğini ortaya koyar. Ancak fikhî konularda Şâfiî mezhebinin görüşüyle birlikte diğer mezheplerin görüşlerini de aktaran İbnü'l-Esîr, delillendirmede Şâfiî mezhebinin görüşünü destekleyici delilleri serdetmekle ve bunları mezhebin savunusunda kullanacak şekilde te'vil¹⁰ etmekle yetinir.

11. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'deki hadisleri şerh ederken İmâm Şâfiî'nin ele aldığı hadislere dair şerhine/açıklamalarına eklemeler yapar. O, bu iş için Şâfiî mezhebine hizmet eden kitaplardan istifade eder. Özellikle Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'ı İbnü'l-Esîr'in sık başvurduğu kitap olarak dikkat çeker.

12. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'deki hadislerin isnadında geçen ricâli bazen tanıtılarak onları hadis usûlünün cerh/ta'dîl kriterlerine göre derecelendirir. Bu yönüyle o, ihtiyaç duyduğunda usûl/ulûmü'l-hadîs konularına da girer.

10 Te'vilin mahiyeti için bk. Abdulkaki Deniz, "Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 428-436.

13. İbnü'l-Esîr, *Müsnedü's-Şâfiî*'de geçen hadislerin belâğî vechelelerini de -bazen- inceler. Bu hususta o, çeşitli belagat kaynaklarından görüşler/deliller getirerek konuyu tartışır ve en sonunda râcih kabul ettiği görüşle konuyu noktalar.¹¹

2. Diğer Şârihlerin “*Müsnedü's-Şâfiî*”de Tertib ve Şerh Yöntemleri

2. 1. Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî (öl. 623/1226) Şerhi: *Şerhu müsnedi's-Şâfiî*

Büyük bir yekûn tutan Şâfiî mezhebi kaynaklarındaki görüş ve rivayetleri inceleyerek farklı tarikleri birleştirmeye, dağınık bilgileri ayıklayıp mezhep birikimini veciz ifadelerle yansıtmaya müteahhir fukahâ içinde muvaffak olan Râfiî, mezhepte Nevevî (öl. 676/1277) ile birlikte “şeyhân” kabul edilmiştir. Zira yazdıkları eserlerle Râfiî ve Nevevî sonraki dönemlerde mezhep görüşünü temsilde belirleyici olmuş, ikisinin ittifak ettiği husus mezhep görüşü olarak kesinlik kazanmış, ihtilafa düştükleri durumlarda ise Nevevî'nin görüşü tercih edilmiştir.¹² “*Şerhu müsned'is-Şâfiî*” adını verdiği eserinde Şâfiî fıkhnın sünnetten delillerini açıklaması, hadislerin senetlerini ve metinlerini tam olarak zikretmesi, özellikle dakik bir tanıtımla hadislerin ricâlini tanıtması, özet bir şekilde hadisleri tahric etmesi, hadislerin hükümlerini beyân etmesi, hadislerin ibârelerini/lafızlarını açıklaması, *Müsnedü's-Şâfiî*'nin câmii (toplayıcısı) olan Ebü'l-Abbâs el-Esamm'ın metnin ve senedin naklinde hataya düştüğü yerlere işaret etmesi, *Müsnedü's-Şâfiî*'nin râvii (nakilcisi) olan Rebi' b. Süleymân el-Mûrâdî'nin İmâm Şâfiî'den direkt değil, el-Büveytî (öl. 231/846) tarikiyle ondan rivayet ettiği az sayıda ki hadise işaret etmesi, garîbü'l-hadîs ilmi çerçevesinde hadislerde geçen nadir kelimeleri açıklaması, fikhî istinbâtları elde etmeye yarayan delillere özellikle vurgu yapması, bir çok fikhî görüşü aktarıp bunlar arasında tercihler yapması Râfiî'nin *Müsnedü's-Şâfiî*'nin şerhinde gözettiği temel hususlardır.¹³

2. 2. Ebû Saîd 'Alemüddîn el-Emîr Sencer b. Abdullâh el-Cavelî (öl. 745/1345) Şerhi: *Tertîbü'l-müsnedi'l-İmâm eş-Şâfiî*

Âmed (Diyarbakır) doğumlu, Kahire vefatlı Emîr Sencer el-Cavelî; Memlûk sultanı el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın (öl. 676/1277) Mısır'daki

11 Tüm maddeler için bk. İbnü'l-Esîr. *eş-Şâfiî fî şerhi müsnedi's-Şâfiî*, 1/1-60; bk. 1-5. Ciltler.; Suhlûl, *el-İmâm İbnü'l-Esîr ve eseruhu fî sünneti'l-beşîri'n-nezîr*, 41-63.

12 Bilal Aybakan, “Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Aralık 2025).

13 Râfiî, *Şerhu müsned'is-Şâfiî*, 1/1-225; bk. 1-4. Ciltler.

önde gelen emirlerindendir. Kudüs'e ilk nâib olarak atanan el-Cavelî, Hama ve Gazze naibliğini/valiliğini de yapmıştır. İslâm topraklarına yönelik Haçlı saldırıları sona erdikten sonra Gazze şehrini mükemmel derecede imar eden Emîr Sencer el-Cavelî, kudretli bir emîr olduğu kadar büyük bir âlim olarak da kabul edilmiştir. Onun Şâfiî mezhebine yaptığı önemli hizmetlerden birisi de şüphesiz ki Kerek ve Şevbek kâdısı olan Ebü'l-Fedâil Danyâl b. Menkelî'den (öl. 696/1296) rivayet ettiği *Müsnedü's-Şâfiî*'yi güzel bir tertiple tertip etmesi ve onu şerhetmesidir. Dakîk bir çalışmayla hadislerin ait oldukları kitaplar ve bablar altında düzenlendiği Emîr Sencer el-Cavelî'nin şerhini, İbnü'l-Esîr ile Râfiî şerhlerinin cem'/birleştirilmiş hali olarak kabul etmek mümkündür.¹⁴

2. 3. Ebü'l-Fadl Celâlüddîn b. Ebî Bekr es-Süyûtî (öl. 911/1505)

Şerhi: eş-Şâfi'l-İyy 'alâ müsnedi's-Şâfiî

İbn Hacer el-Askalânî'den hemen sonraki dönemde hadis ilminin önemli bir temsilcisi sayılan, hadis ve fıkıh ilimlerinde mutlak müctehid kabul edilen, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, tarih gibi birçok alanda sayısız eser te'lif eden Şâfiî âlim Süyûtî'nin İbnü'l-Esîr ile Râfiî'nin şerhlerine dayanarak İmâm Şâfiî'nin *el-Müsned*'ine yazdığı mülahhas şerhi temelde bir ta'lik çalışmasıdır. Süyûtî, şerhinde hadislerde geçen garib kelimeleri, metinde ve senedde geçen mübhem ifadeleri açıklamakta, illetli olan hadisleri red veya kabul açısından değerlendirmekte, hadislerden çıkarılan fikhî hükümleri beyân etmekte, müşkil bazı ibare ve lafızları i'râb etmekte, ihtiyaç duyduğunda râvilerin hal tercümelerini/biyografilerini kısaca sunmakta, *Müsnedü's-Şâfiî*'nin rivayetlerini diğer hadis kitaplarının rivayetleriyle karşılaştırmakta, ulûmü'l-hadîs kapsamına giren konularda faydalı bilgiler sunmakta ve isnaddaki illetleri ve râvilerin bazı lafızlarda ihtilaflarının sebeplerini açıklamaktadır.¹⁵

14 Mâhir Yâsîn el-Fahl, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî tertibü'l-emîr Ebî Saîd Sencer b. Abdillâh en-Nâsirî el-Câvelî* önsözünden, 56-53/1.; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, *Tertibü'l-müsnedi'l-imâm eş-Şâfiî* önsözünden, 1/5-7, 23.; Muhammet Enes Midilli, "Memlûkler Döneminde Kudüs'te Niyâbetin ve Dört Kâdilkudâtıgın Kuruluşu", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 1309-1312.; Cengiz Tomar, "Kılıçtan Kaleme: Memlûklar ve Entelektüel Hayat", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (Eylül 2002), 254-256.

15 Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Aralık 2025).; Abdurrezzâk b. Es'edullâh b. Abderraûf el-Buhârî, *eş-Şâfi'l-İyy 'alâ müsnedi's-Şâfiî* önsözünden, 31-30.

2. 4. Muhammed Âbid b. Ahmed el-Ensârî el-Eyyûbî es-Sindî (öl. 1257/1841) Şerhi: *Tertîbu müsnedi'l-Îmâm eş-Şâfiî/Mu'temedü'l-elma'î el-mühezzeb fî halli müsnedi'l-Îmâm eş-Şâfiî el-müretteb*

Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (öl. 49/669) soyundan gelip ilim geleneğini uzun nesiller boyu sürdürmüş bir ailenin çocuğu olarak Bugünkü Pakistan sınırları içinde yer alan Sind bölgesinde dünyaya gelen Muhammed Âbid es-Sindî, büyük ailesi ile birlikte Hicâz'a göç etti ve Cidde'ye yerleşti. Daha sonra Yemen'e giderek Hudeyd'e yerleşti. Uzun süre Yemen'in Zebîd şehrinde kâdılık yapan Sindî, San'a ve Mısır gibi ilim merkezlerini de dolaştıktan sonra Medine'ye yerleşti ve orada vefat etti. Hanefî bir âlim olarak İslâmî ilimler içinden özellikle fıkıh'ta ve hadis'te temayüz eden Sindî, Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) Mûsâ b. Zekeriyâ el-Haskefî rivayetiyle ulaşan *el-Müsned*'ini *Tertîbu müsnedi'l-Îmâm Ebû Hanîfe* adıyla fikhî konulara göre tasnif ettikten sonra İmam Şâfiî'nin *el-Müsned*'ini de önce *Tertîbu müsnedi'l-Îmâmî's-Şâfiî* adıyla fikhî konulara göre tasnif etti, daha sonra ise onu *Mu'temedü'l-elma'î el-mühezzeb fî halli müsnedi'l-Îmâm eş-Şâfiî el-müretteb* adıyla şerhetti, ancak tamamlayamadı. Onun İmâm Şâfiî'nin *el-Müsned*'ine tertip çalışması Ebû Umeyr Mecdî b. Muhammed Arafât el-Mısırî tarafından eserin hadisleri tahric edilerek *Şifâ'ü'l-ıyy bi-tahrîci ve tahkîki müsnedi'l-Îmâm eş-Şâfiî bi tertîbi 'allâme es-Sindî* adıyla yayımlanmıştır. Aynı esere şerh çalışması ise Yûsuf b. Abdurrahman es-Sünbülâvînî el-Mekî tarafından tamamlanmıştır. Sindi, *Müsnedü's-Şâfiî* üzerindeki çalışmasını cem', tertîb, tehzîb ve tebvîb olmak üzere dört kavramla tanımlamaktadır.¹⁶

2. 5. Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî (öl. 1378-1958): *Bedâ'î'u'l-minen/el-Kavlü'l-hasen şerhu Bedâ'î'i'l-minen*

İhvân-ı Müslimîn teşkilatının kurucusu Mısır'lı ilim, fikir ve mücadele adamı Hasan el-Bennâ'nın (1906-1949) babası olan Ahmed b. Abdurrahmân es-Sââtî, önemli bir hadis âlimidir. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'ini *el-Fethu'r-rabbânî li-tertîbi müsnedi'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* adıyla konularına göre tertip edip rivayetlerin senetlerini çıkaran ve bu eserini *Bulûğu'l-emânî min*

16 İrfan İnce, "Sindî, Muhammed Âbid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Aralık 2025).; Sindî, *Tertîbu müsnedi'l-Îmâm eş-Şâfiî/Mu'temedü'l-elma'î el-mühezzeb fî halli müsnedi'l-îmâm eş-Şâfiî el-müretteb* (*Şifâ'ü'l-ıyy bi-tahrîci ve tahkîki müsnedi'l-îmâm eş-Şâfiî bi tertîbi 'allâme es-Sindî* eseriyle birlikte), 5-6.; Ali Taşköprü, *Muhammed Âbid es-Sindî'nin (ö. 1257/1941) İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66-69.

706

“أخبرنا الشافعي، أخبرنا مالك، عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه قال: قبله الرجل امرأته وجسها من الملامسة، فمن قبل امرأته أو جسها بيده فعليه الوضوء.”

“(Şâfiî, bize haber vermiştir/rivayet etmiştir). Şâfiî Mâlik’ten, Mâlik İbn Şihâb’tan, İbn Şihâb Sâlim’den, Sâlim babasından, O da Rasûlullâh’tan (s.a.s.) bize şöyle haber vermiştir/rivayet etmiştir: “*Erkeğin, karısını öpmesi ya da eliyle ona dokunması mülâmese’den sayılır. Kim karısını öperse veya eliyle ona dokunursa abdest alması gerekir.*”

Bu hadisle ilgili olarak bir nüshada “او جسها” kelimesi “او” edatıyla değil, atıf edatı olan “و” edatıyla geçmiştir. Bu hadis sahihtir. Mâlik, onu “*el-Muvatta*”’nda mezkûr senedle rivayet ederek İbn Ömer’in şöyle dediğini belirtmiştir: “*Hadis “او” ile zikredilmiştir.*” Bu bapta/hususta Abdullâh b. Mes’ûd’dan da rivayet vardır. “القُبلة” kelimesinin cem’i “قُبَل” dir. “ظُلْمَةٌ وَظُلْمٌ” kelimelerinin birbirinin müfred ve cem’ hali olduğu gibi. “التقبيل” kelimesi ise “بُسَّتْهُ/onu bûse ettim” anlamında kullanılan “*onu öptüm*” fiilinin masdarıdır. Ancak “bûse” kelimesi Fârisî’dir, daha sonra muarreb olmuştur (Arapçalaşmıştır). “الجمس” kelimesi “اللمس” demektir ve elinle ona/birşeye dokunduğunda kullanılır. “الملامسة” kelimesi ise “lems” kelimesinin müfâ’elesidir, yani kardeşidir ve şu şekilde kullanılır: “لمست الثوب ألمسه -بالضم- وألمسه -بالكسر- ولمسته ملامسةً” el-Lems kelimesi, lems (dokunma) anlamına geldiği gibi cimâ’ (cinsel ilişki) anlamına da gelebilir, zira ikisi de bir mânada birleşmektedir. O da dokunmaktır. Cimâ’ da dokunmaktır ve hatta ziyadesidir. İmâmîlar arasında “lems”’in isimlendirilip tanımlanmasından doğan hükme dair ihtlaflara daha sonra değinilecektir.

Hadiste geçen “من الملامسة” ifadesi, mübteda olan “قبلة الرجل” ifadesinin haberidir. “من الملامسة” ifadesinde geçen “من” edatı üç husustan dolayı kullanılmıştır: Birinci olarak, mülâmese âmm (genel) bir fiildir. İki tenin arada perde olmaksızın birbirine kavuşmasıdır. Bedenden bir uzvun veya tüm bedeninin bu şekilde birbirine kavuşması mülâmesedir. Öpücük de özel bir dokunma olarak ondan bir parçadır. İkinci olarak, “lems” ve “mess” aslındaki konuluş (ved’) itibarıyla el ile dokunma anlamını taşır. Eğer -geçtiği üzere- beyân olmasaydı öpücüğün el ile dokunma hükmü altına girmediği zannedilirdi. Oysa ki Rasûlullâh (s.a.s.) öpücüğü de mülâmese’den saymıştır. Dolayısıyla öpücük de el ile dokunmanın hükmünü taşır. Üçüncü olarak, bir kavme (görüşe) göre “lems”, cimâ’dır (cinsel birleşmedir), el ile dokunma değildir. Haber verilmiştir ki erkeğin karısını öpmesi, cimâ’ kapsamındandır, zira öpücük cimâ’ın öncüllereindir. Bunun kullanımda böyle sayılması câizdir. Ancak ne vakit ki cimâ’ ve parçası (öpücük) arası birleştirildi, ona da (öpücüğe de) cimâ’nın hükmünün bir parçası verildi, o hüküm de abdest almaktır. Zira cinsel birleşmede tüm uzuvları yıkamak

gerekli olduğu gibi öpmeye de bazı uzuvları yıkamak gereklidir. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.), *“kim karısını öperse veya eliyle ona dokunursa abdest alması gerekir”* diyerek öpmeyi ve el ile dokunmayı tek bir hükümde birleştirmiştir. “من الملامسة” ifadesinde îcâz, ihtisâr ve istidlâl vardır. Çok fazla söze ihtiyaç bırakmayan iki lafızlı bu ifadeyle, öpmenin mülâmese’den sayıldığı ve abdesti gerektiren hükme sahip olduğu öğretilmiştir. İşte bu, vech-i istidlâldır ki mülâmese ile delil getirerek öpmenin de ona dahil olduğunu göstermiştir. Allah’ın sözünde geçen “أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” ifadesinden kastedilen, kadınlara dokunmanın abdesti gerektirdiğidir. Hadisle öpme de ona dahil edilerek aynı hükme tabi tutulmuştur. Dolayısıyla mutlak olarak tenlerin birbirine teması/dokunması abdesti gerektirir. Şüphesiz ki Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu lafzında îcâz, ihtisâr ve istidlâl bulunduğu gizli değildir. Zaten O’nun (s.a.s.) tüm sözleri böyledir. O (s.a.s.), nübuvvet nurlarıyla ümmetini aydınlatandır.

Hadiste geçen “فعليه الوضوء” ifadesi, hadiste geçmeyen “فليتوضأ” ifadesinden daha belîğdir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi, “عليه” edatı, harf-i cer’dir ve mef’ûl’a ulaşmak için kâsır bir fiili istemektedir ki vucûb’a delâlet etsin. Bunun takdiri şöyledir: “فيجب عليه”. Böylece bu ifadede anlaşılan, dokunmadan dolayı abdest almanın hükmü vucûbiyettir, başka bir şey değildir. İkincisi, “فعليه” ifadesi, ‘ulûv ve kudret cihetinden bu işin vucûbiyet gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Hadisin birinci rivayeti “أَوْ جَسَّهَا” şeklinde “أَوْ” edatyla kullanılmıştır. Bu şekildedeki kullanım, öpmenin ve el ile dokunmanın her birisinin münferiden mülâmese/cess kapsamına girdiğini ve abdesti gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu kullanım, daha açıktır ve beyâna daha uygundur. Hadisin “وجسها” şeklinde vâv-ı atıf edatı ile kullanılan rivayeti ise öpmenin ve el ile dokunmanın birlikte olmasını şart koşan bir yapıda durmaktadır. Ancak belirtmek lazımdır ki lafız her ne kadar bu anlamı veren bir yapıda dursa da bu anlam, bütünüyle uzak bir vehimden ibarettir.

Şâfiî’ye göre şehvetli/shhevetsiz farketmeksizin kadınlara dokunmak abdesti gerektirir. Ömer, İbn Mes’ûd, İbn Ömer, Zührî, Rebî’a, Zeyd b. Eslem, Mekhûl ve Evzâî de aynı görüştedir. Ebû Hanîfe ve ashâbına göre ise tahâret/abdest, dokunma ile bozulmaz. ‘Ata’, Tâvûs, Hasan ve Sevrî mezhepleri de bu görüştedir. Ancak, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf şöyle demişlerdir: *“Erkek, karısının cinsel organı dışında onunla ilişkide bulunursa ve cinsel organı onun üzerine yayılırsa abdest bozulur.”* Mâlik, Ahmed ve İshâk’a göre kadına şehvetle dokunma, abdesti bozar, shhevetsiz dokunma ise abdesti bozmaz. Bu görüş; Nehâî, Şa’bî, Hakem, Hammâd ve Şâfiî’nin bir kısım ashâbından da rivayet edilmiştir. Dâvûd’a göre eğer dokunma kasıtlıysa abdest bozulur, kasıtsız ise

abdest bozulmaz. Dâvûd'un oğluna göre ise hiçbir halde abdest bozulmaz. Buna benzer bir rivayet Sevrî'den de gelmiştir. Anne, kız kardeş ve kız gibi mahrem olan kadınlar konusunda iki kavl vardır. Yaşlı kadınlar konusunda ise iki vech vardır. Ebû İshâk ve İbn Sabbâğ da böyle demişlerdir. Gazzâlî'nin de kendi kitabında belirttiği üzere mahrem kadınlar ve küçük kızlar konusunda iki görüş vardır. Bu iki görüşten en sahih olanı, bu kısımdaki kadınlarda/kızlarda -şehvetin yokluğu sebebiyle- abdestin bozulmadığıdır. Yaşlı kadınlara gelince, bu konuda bir görüş vardır ki buna göre yaşlı kadına dokunanın abdesti bozulur. Ancak kendisine dokunulananın (yaşlı kadının) abdestinin bozulduğu/bozulmadığı konusunda ise iki görüş vardır. Bu konudaki tartışmanın dayandığı temel, âyet'te geçen mülâmese lafzıdır. Mülâmese'yi cess/dokunma olarak kabul edenlere göre tensel dokunma abdesti bozar. Mülâmese'yi cimâ'/cinsel ilişki olarak kabul edenlere göre ise tensel dokunma abdesti bozmaz. Ancak bu ikinci görüş uzak bir görüştür. Öyle ki lugat/dil bile bu görüşe yardım etmez. Tensel dokunmanın abdesti bozmadığını savunanların başvurdukları delil, Aişe'den (r.anhâ) rivayet edilen şu hadistir: *"Şüphesiz ki Nebî (s.a.s.) bazı kadınlarını öptü, sonra namaza çıktı/gitti ve abdest almadı."* Bu rivayet, isnadından dolayı metrûk bir hadistir ve hadis marifetine sahip olanlara göre sahih değildir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, bu rivayeti zayıf kabul ederek *"bu rivayet yok gibidir"* demiştir. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî de bu rivayeti zayıf kabul ederek *"Habîb b. Ebî Sâbit, 'Urve'den işitmemiştir"* derken; Tirmizî, *"bu konuda Nebî'den (s.a.s.) sahîh bir rivayet gelmemiştir"* demiştir. Ebû Dâvûd da bu rivayeti zayıf kabul etmiş ve *"bu, munkatî'dir, çünkü İbrâhîm et-Teymî, Âişe'den işitmemiştir. Âişe'den rivayet eden 'Urve, 'Urve b. Zübeyr değildir, 'Urve el-Müzenî'dir"* demiştir. Ebû Hanîfe de Ebû Ravk'tan, o da İbrâhîm et-Teymî'den, o da Hafsa'dan rivayet etmiştir. Ayrıca İbrâhîm'den rivayet edilmiştir, o da Âişe'den rivayet etmiştir. Halbuki İbrâhîm ne Âişe'den ne de Hafsa'dan rivayet etmiştir. Çünkü o, her ikisinin zamanına da ulaşamamıştır. Dârekutnî ve diğerlerinin görüşü de böyledir. Şâfiî, "el-kadîm" olan kitabında/görüşünde Mâlik'ten naklederek İbn Mes'ûd'un *"kocanın, karısını öpmesi abdest gerektirir"* dediği şeklindeki rivayetin ona ulaştığını belirtmiştir. Yine Şâfiî, Ali ve Abdullah'ın kitabında el-A'meş'ten, İbrahim'den, Ebû Ubeyde'den nakille İbn Mes'ûd'un şöyle dediğini rivayet etmiştir: *"Öpmek, lems'tendir (dokunmadandır) ve abdest gerektirir."* Şâfiî şöyle de(r)di: *"Ma'bed ibn Nubâte'nin öpmeye ilgili hadisi sahih olsaydı bunda veya dokunmada sakıncalı bir şey görmezdim. Zira Ma'bed ibn Nubâte, Muhammed b. Amr b. Ata'dan, o da Aişe'den şöyle rivayet etmektedir: 'Nebî (s.a.s.) öpüyordu ve abdest almıyordu.' Fakat ben bilmiyorum, bu Ma'bed ibn Nubâte nasıl*

biridir? Eğer sîka ise hüccet, onun Nebî'den (s.a.s.) rivayet ettiğidir. Fakat ben, 'Urve'nin Nebî'den (s.a.s.) O'nun ancak oruçluyken karısını öptüğünü rivayet etmesi nedeniyle yanılmış olmasından korkuyorum." Beyhakî de şöyle dedi: " Bu Ma'bed ibn Nubâte, meçhûl biridir. Muhammed b. 'Amr b. 'Ata'nın ise Âişe'den herhangi bir şey rivayet ettiği sabit olmamıştır." En doğrusunu Allah bilir.¹⁹

Sonuç

Hız. Ömer (öl. 23/644) zamanında İyâz b. Ganm (öl. 20/641) tarafından 17/638 yılında fethedilip İslâm topraklarına katılan ve şimdi Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu bölgesinde yer alan Cizre (Cezîre), milâdî 13. yüzyılın başlarında İbnü'l-Esîr künyesiyle tanınan üç kardeşin devlet idaresinde ve ilim sahasında yıldızlar gibi parıltılarına şahitlik etmiştir. Cizre'de doğduktan sonra Musul, Bağdat, Mekke, Medine, Dimaşk, Halep, Kudüs, Mısır gibi şehirlerde çeşitli ilimlerle meşgul olarak ve bir çok atabeyliğin/devletin himayesinde çeşitli idarî görevler icra ederek hayatlarını geçiren İbnü'l-Esîr üç kardeşlerin en büyüğü olan Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) hadis ve fıkıh sahasında, ortancası olan İzzüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) tarih ve ricâl sahasında, en küçüğü olan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) ise edebiyat ve belagat sahasında otorite kabul edilmişlerdir. Bu ilmî çalışmamızın konusu olan Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in *eş-Şâfi fî şerhi müsnedi's-Şâfiî* adlı eseriyle İmâm Şâfiî'nin *Müsnedü's-Şâfiî* adlı eserine yaptığı tertip/şerh çalışmasını tetkikimiz bizi şu sonuçlara ulaştırmıştır: *Müsnedü's-Şâfiî*'yi kendine özgü câmi' bir yöntemle tertip ve şerh eden İbnü'l-Esîr, eserde geçen hadisleri fıkıh kitaplarının üsûlüne riayet ederek bab/fasıl üzere tertip etmiştir. O, hadislerin metinlerini rivayet zincirleriyle birlikte zikrederken onları tahrir etmede temel olarak kütüb-i sitte'yi esas almıştır. Ayrıca hadislerde geçen bazı lafızları özel olarak inceleyerek bunların sarf/iştikâk yönlerini ortaya koyan İbnü'l-Esîr, hadislerde geçen bir kısım lafızların i'râbını yapmış ve böylece ilgili hadiste kullanılan lafzın/mânanın pek iyi derecede anlaşılmasını sağlamıştır. Hadislere müteallik fikhî hükümleri tespit ederek ortaya koyan İbnü'l-Esîr, sahâbe'den/tâbiîn'den deliller getirerek mezhebine bağlı olduğu İmâm Şâfiî'nin görüşlerini daimi bir biçimde desteklemiştir. Yine o, bazen hadislerin isnadında geçen ricâlî tanıtarak onları hadis usûlünün cerh/ta'dîl kriterlerine göre derecelendirmiş bazen de hadislerin belâğî vechelerini ortaya koymuştur. İbnü'l-Esîr'in *Müsnedü's-Şâfiî*'ye dair kapsamlı tertip/şerh çalışması olan eseri kendisinden sonra İmâm

19 İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi fî şerhi müsnedi's-Şâfiî*, 1/238-244.

Şâfiî'nin aynı eserine dair birer tertip/şerh çalışması olan beş âlimin (Râfiî, Emîr Sencer el-Cavelî, Süyûtî, Muhammed Âbid es-Sindî, Ahmed b. Abdurrahmân el-Bennâ es-Sââtî) eseriyle kıyaslandığında, onun eseri ilim ehli arasında en güzel, en yaratıcı ve en kapsamlı müsned şerhi kabul edilmiştir. Ayrıca eseri, sonradan gelen hadis şârihleri için de başvuru merci olarak telakki edilmiştir. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in *eş-Şâfi fî şerhi müsnedi's-Şâfiî* adlı eserine dair tespit ettiğimiz bu özellikler/güzellikler şüphesiz ki onun İmâm Şâfi'inin *el-Müsned*'ine fikhî bir güzelleme yaptığının resmidir.

Kaynakça / References

- Aybakan, Bilal. "Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rafi-i-abdulkerim-b-muhammed>
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Um-detü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1431.
- Cavelî, Ebû Saîd 'Alemüddîn el-Emîr Sencer b. Abdullâh. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî tertîbü'l-emîr Ebî Saîd Sencer b. Abdillâh en-Nâsirî el-Câvelî*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şeriketu Ğarrâs, 1425/2004.
- Cavelî, Ebû Saîd 'Alemüddîn el-Emîr Sencer b. Abdullâh. *Tertîbü'l-müsnedi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Deniz, Abdalbaki. "Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/23 (Aralık 2019), 422-450.
- Hamdân, Nâsir Nasr Tâhir. *eş-Şeyh Ahmed Abdurrâhmân el-Bennâ eş-Şehîr bi's-Sââtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadîsi's-Şerîf*. Nablus/Filistin: Câmiâtü'n-Necâh el-Vataniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-'Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb, İrşâdü'l-elibbâ ilâ ma'rifeti'l-üdebâ, Tabakatü'l-üdebâ)*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1994.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musned--telif-turu>
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-'İlmiyye, 1431.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: 13 Cilt. el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380-1390.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakatü's-Şâfiîyye (Tabakatü'l-fukahâ'i's-Şâfiîyye)*. thk. Hâfiz Abdulhalîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tabakâtü's-Şâfiîyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azb. b.y.: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 1413/1993.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *eş-Şâfiî fi şerhi müsnedi's-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Süleymân-Ebî Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İnce, İrfan. "Sindî, Muhammed Âbid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sindi-muhammed-abid>
- Midilli, Muhammet Enes. "Memlûkler Döneminde Kudüs'te Niyâbetin ve Dört Kâdilkudât-lığın Kuruluşu". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*. 8/2 (Aralık 2022), 1302-1327.

- Özkan, Halit. "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti>
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvîni. *Şerhu müsnedi's-Şâfiî*. thk. Ebû Bekr Vâil Muhammed Bekr Zehrân. 4 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Bennâ. *Bedâ'i'u'l-minen/el-Kavlü'l-hasen şerhu Bedâ'i'i'l-minen*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-fürkân, 1403.
- Sandıkçı, Kemal. "İbnü'l-Esîr Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/6 (1992), 61-78.
- Sindî, Muhammed Âbid b. Ahmed Alî b. Muhammed Murâd el-Eyyûbî el-Ensârî *Tertîbu müs-nedi'l-İmâm eş-Şâfiî/Mu'temedü'l-Elma'î el-mühezzeb fî halli müs-nedi'l-imâm eş-Şâfiî el-müretteb (Şifâ'ü'l-İyy bi-tahrîci ve tahkiki müs-nedi'l-imâm eş-Şâfiî bi tertibi 'allâme es-Sindî* eseriyle birlikte). 2 Cilt. (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416.
- Suhlûl, Esseyyid Ahmed Muhammed. *el-İmâm İbnü'l-Esîr ve eseruhu fî sünneti'l-beşîri'n-nezîr*. b.y.: Câmi'atü'l-Ezher, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *eş-Şâfi'l-İyy 'alâ müs-nedi's-Şâfiî*. thk. Abdurrezzâk b. Es'edullâh b. Abdirraûf el-Buhârî. b.y.: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1428-1429.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Müs-nedü'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Taşköprü, Ali. *Muhammed Âbid es-Sindî'nin (ö. 1257/1941) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tomar, Cengiz. "Kılıçtan Kaleme: Memlûklar ve Entelektüel Hayat". *Türklük Araştırmaları Dergisi*. 12 (Eylül 2002), 249-259.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Sââtî, Ahmed b. Abdurrahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Aralık 2025). <https://islamansiklopedisi.org.tr/saati-ahmed-b-abdur-rahman>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Muvatta. Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvatta'i'l-İmâm Mâlik*. thk. Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, 1424/2003.

İBNU'L- ESİR'İN CÂMÎ'U'L-UŞÛL LÎ-EHÂDÎSÎ'R-RESÛL ESERİNİN KİTÂBU'T-TefsîrİNDE TEFSİR USULÜ VE KUR'AN İLİMLERİ

Ahmet GÜL^{1*}

Giriş

Hız. Peygamberin bi'setiyle başlayan tefsir serüveni günümüze kadar devam edegelmiştir. Tebliğin kendisi veya bir kısmı olarak ifade edebileceğimiz tefsir onun hayatında çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Sahabeye soru sorarak bu soruyu yanıtlaması, onların sorularını cevaplaması, bilgilendirme maksadıyla açıklamada bulunması vb yollarla başlattığı tefsir faaliyeti mutlakı takyid, mücmeli tebyin, müşkili tavzi² gibi yöntemlerle muhataplarına ulaşmış, bu kitle tarafından sonraki nesillere rivayet kanalıyla aktarılmıştır.

İlk dönemlerde muhaddislerin *Kitâbu't-Tefsîr* bölümlerinde kendisine yer bulan bu ilim hadis gibi Hız. Peygamberin tebliğ, talim ve terbiye metodunun tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.

Tedvin dönemi ve sonrasında tevil ve tefsir hem eşanlamlı hem de farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmaya başlamıştır. Sözelimi birbirilerinin çağdaşı olan Maturidi ve Taberî kavramlara farklı anlamlar yüklemişlerdir. Taberî tefsir ve tevil eş anlamlı³ olarak görürken Maturidi bunlar arasında ayırım yaparak onlara farklı anlamlar yüklemiştir. Maturidi tefsiri sahabenin hakkı; tevil alimin faaliyeti olarak görmektedir.⁴ Bu ayırmda rey ve rivayet taraftarlarının bakış açıları yansıtılmış olsa da alanın alimleri tarafından yapılan değerlendirmeler ve yaptıkları işin türü dolayısıyla da böyle bir tanım getirmiş olma ihtimalleri bulunmaktadır. Bu bağlamda ilk dönemden başlayarak yaşadığı döneme kadar tefsir rivayetlerini *Câmi'u'l-usûl li ehâdîsî'r-Resûl* adlı eserinin *Kitabu't Tefsîr* bölümüne derc eden İbnü'l Esir birtakım değerlendirmelerde bulunmuş ve rivayetlerle ilgili açıklamalar yaparak görüşünü açıkça ortaya koymuştur. Bu tebliğde ilgili bölüm sınırlarında

1 Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, agul_47@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6822-6581>.

2 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 61-58.

3 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* thk. Abullah Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Hicr, 2001), 1/67-74.

4 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul. Daru'l-Mizan, 2005), 1/3.

tefsir, Kur'ân ilimlerine ait İbnu'l-Esîr'in değerlendirmelerine çeşitli başlıklar altında yer verilecektir.

1.Tefsirde Rivayet ve Dirayet Olgusu

Tefsir Kur'ân'ın nüzülü ile birlikte hem nazari hem de tatbikî olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamberin tefsir metotları, ashabı eğitmesi onun uygulama alanını oluşturmaktadır. Zira Hz. Peygamber sahabenin bilmediği ve anlamadığı konulardaki izahları tefsiri doğurmuştur. Bu da Tefsirin Hadisten koparak müstakil bir ilim haline geldiğini düşünenlerin aksine Tefsirin hadisten önce doğduğunu göstermektedir. Zira risaletin başlangıcı Kur'an'dır; hadis değildir. Oku emrinin Cibril tarafından tefsiri bunu göstermektedir.⁵

Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin tartışmalar Kur'ân'ın rey ile tefsiri konusunu gündeme getirmiş, ilk günden itibaren konuyla ilgili rivayetler, konuya açıklık getirmiş, bunun nasıl anlaşıldığı/anlaşılacağı alimler tarafından tartışılmıştır.⁶ Nitekim İbnu'l-Esîr *Câmi'u'l-usûl li ehâdisî'r-Resûl* ⁷adlı eserinin Tefsîr Kitabında konuyla ilgili hadisleri serdederek kanaatini dile getirmiştir.

Kitabın ilk kısmına “*Kim kendi re'yi ile Kur'ân'ı tefsir etse isabet etmiş olsa dahi hatalıdır*”⁸ hadisiyle başlayan İbnu'l-Esîr, reyle tefsir etmenin yasaklanmasının gerekçesini salt rivayetle tefsirin mümkün olmadığını bununla yetinilerek yapılan tefsirin hatalı olacağını izah ederek delillerini zikretmiştir. Buna göre Hz. Peygamberin yasağını ifade ettiği anlamlar şunlar olabilir: Kişinin fikir ve arzusunu Kur'an söyletme derdi olunca kendine ondan bir delil arar, ona uygun manayı bulmaya çalışır. Bu durum bazen bilerek veya bilmeyerek ortaya çıkabilir. Bunun dışında temiz bir niyet ve doğru bir gayesi de olabilir. Bunu Ku'rân'dan ispatlamaya çalışır. Bunların hepsi batıl olup reyle yasaklanan tefsir kapsamına girmektedir.⁹

Kur'ân'ı tefsir etmenin bir diğer yolu da salt Arapça bilgisiyle bunu yapmaya çalışmaktır. Kur'ân'da garip lafızlar, müphem ifadeler, izmâr, takdîm- tehîr gibi hususlar vardır. Bunları sadece Arapça bilerek hüküm çıkarmaya çalışmak hataya neden olur, kişiyi rey ile tefsir edenler

5 Musaid Müslim Abdullah, *Eseru Tatavvuri'l Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsî* (Beyrût: Muessesetu'r-Risale, 1984/1405), 53-54; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an*, 1/82.

6 Bkz., Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet- Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname* 2/5 (2004), 45-60; Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2015), 140-160.

7 Ebu'l-Hasen İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl li ehâdisî'r-Resûl* thk. Abdulkadir el-Arnaut (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1437/2016), 1/444.

8 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/444; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/71.

9 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/444-445.

zümresinde dahil eder. Ayette “وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ” *Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere (olağanüstü özelliklere sahip) deveyi vermiştik, ama (inanmayıp) ona kötülük yaptılar. Oysa biz mucizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.*¹⁰ buyrulmuştur. Bu ayeti sadece Arapça bilgisi ile tefsir etmeye çalışan onlara kör olmayan, gören bir devenin onlara verildiğini, onların kendilerine mi yoksa başkalarına mı zulmettiğini anlayamaz. Bu hazif ve zamirlerle ilgili bir konudur. Kur’ân’da bunun benzerleri çoktur. Hadisin yasakladığı tefsir çeşitlerinden birisi de budur.¹¹

Tefsir tarihinde dirayet ve rivayet tefsiri ile ilgili tartışmalar başlangıçtan itibaren mevcuttur. Bu tartışmaların kaynağını teşkil eden mezkûr hadisten anlaşılan rivayet ve dirayet yönteminin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Konuyu salt nakil üzerinden değerlendirenler rivayet; bunları değerlendirerek yorumlayanlar da dirayet metodunu tercih etmişlerdir. Bunlar arasında keskin bir ayırım yapmak mümkün olmasa da başat olarak rivayeti metot olarak belirleyenler rivayet tefsiri; tefsirini daha çok dirayet üzere inşa edenler de bu yöntemi kullanarak eserlerini telif etmişlerdir.¹²

Kur’ân’ı tefsir etmenin yasak olmadığını, yasak olan hallerin ne olduğunu eserinde açıklayan İbnü'l-Esîr bir anlamda haleflerine de öncülük etmiştir. Nitekim tefsir alanında yazdığı mukaddimesiyle büyük yankı uyandıran İbn Teymiye yıllar sonra İbnü'l-Esîr’in söylediklerini tekrar ederek sistematik hale getirmiştir.¹³ Bu da İbnü'l-Esîr’in ilimdeki behresini ve çığır açıcı yönünü göstermektedir.

2. Kur’ân İlimler

Kur’an’la ilgili ilimler olarak ifade edebileceğimiz “Ulûmu’l-Kur’ân” terkibi çeşitli açılardan Kur’ân’a hizmet eden ilimleri kastetmektedir. Kur’ân’ın “*inişi, tertibi, toplanması, yazılması, okunması, tefsîri, icâzı, nâsihi, mensûhu ve hakkındaki şüphelerin giderilmesine yardımcı olan ilimler*” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁴

İbnü'l-Esîr eserinde çeşitli Kur’ânî ilimlere yer vermiştir. Bunlardan bir tanesi de nesih meselesidir.

10 <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/> el-İsrâ 17/59. Erişim tarihi 15.09.2025.

11 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/445-446.

12 Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları”, 141-142.

13 Ahmed b. Abdilhâlîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fi uşûli't-tefsîr* thk Fevâz Ahmed Zumerli (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1414/1994), 71-74.

14 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 129.

2.1. Nesih

Nesih sözlükte “yok etmek, kaldırmak, ilga etmek, yazmak, bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarmak”¹⁵ anlamlarına gelmektedir. İstılahta “Şer’i bir hükmü, başka bir şer’i delille kaldırmak veya mukaddem tarihli bir nassın hükmünü muaahhar tarihli bir nass ile değiştirmek”¹⁶

Kur’ân’da قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.¹⁷ buyrulmaktadır. Ayette kiblenin değiştirilmesinden bahsedilmektedir. Hz. Peygamber Medine’ye hicret etmiş, aradan 16 veya 17 ay Beytu’l-Makdis’e doğru namaz kılmıştır. Hz. Peygamber Kabe’ye yönelmek istiyordu. Ayet inince Hz. Peygamber Kabe’ye dönmüş, O’nunla birlikte ikinci namazını kılan adam Ensar’dan bir grubun yanına gitmişti. Onlar namazda rükû halindeydi ve Beytu’l-Makdis’e yönelmişlerdi. Adam yemin ederek ikinci namazını Resulullah’la beraber kıldığını, o’nun Kâbe’ye yöneldiğini söyleyince onlar rükûdayken yönlerini Kabe’ye doğru çevirmişlerdi.¹⁸ Kiblenin neshiyle ilgili olarak yapılan bu nakli değerlendiren İbnu’l Esîr hükümlerde neshin caiz olduğunu, bunun en bariz örneğinin kiblenin tahvili olduğunu söylemektedir. Ayrıca haberi vahidin makbul olduğunu, zira tek kişinin verdiği haberle sahabenin amel ettiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte namazda bulunan kimsenin dışarıdakinin birinin sözüne kulak vermesi namazını bozmamaktadır diyerek bu konudaki fikirlerini mezhep görüşü bildirmeden ortaya koymaktadır.¹⁹

2.2. Esbâbu’n-Nüzûl

Esbâbu’n-nüzûl terkibi esbâb ve nüzûl kelimelerinden oluşan bir terkiptir. Ayetlerin iniş sebeplerini ifade eden bu kavram ıstılahta “Hz. Peygamberin risâlet döneminde vuku bulan ve Kur’ân’ın bir veya

15 Ebu’l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed Rağıb el-İsfahani, *el- Mufredat fi Garibi’l- Kur’an*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Beyrût: Daru’l-Kalem, 2009/1430), 801.

16 Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, (Beyrût: Mektebetu Lubnân,1985),260; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 230.

17 el-Bakara 2/144.

18 İbnu’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, 1/ 450.

19 İbnu’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, 1/ 450.

birkaç ayetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Resulullah'a sorulan soru"²⁰ demektir.

İbnu'l-Esîr eserinde ayetlerin sebab-i nüzulüne yer vermektedir. Bunlardan birisi de şudur. وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ *Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah'a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah'a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz.*²¹ Ayet-i kerime Berâ b. Azib rivayetine göre Ensar hakkında nazil olmuştur. Ensar hac yapıp evlerine döndüklerinde, evlere kapılardan girmezlerdi. Ensar'dan biri bir gün gelip eve kapıdan girdi. Nerde ise o, bu yüzden ayıplanacaktı bunun üzerine yukarıda zikredilen ayet inmiştir. Bir diğer rivayete göre cahiliye döneminde insanlar ihramlıyken eve arkadan girerlerdi. Bunun üzerine ilgili ayet inmiştir.²²

Ayetin inişine iki farklı nüzul sebebi gösteren İbnu'l-Esîr konuyla ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Bu, ilgili rivayetleri aktararak kararı sonrakilere bırakmak isteği ile ilgili olabileceği gibi, o günün ilim geleneğinde ilgili tüm rivayetleri ortaya koyma zorunluluğundan da kaynaklanıyor olabilir.

İbnu'l-Esîr *الْغِيَّاءُ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ* *Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır.*²³ ayetinin nüzûl sebebiyle ilgili olarak şunu nakletmektedir. *Dinde zorlama yoktur* ayeti Ensar hakkında nazil olmuştur. Ensar'dan çocuğu yaşamayan bir kadın vardı. Eğer bir çocuğu yaşarsa onu Yahudi yapacağını adamıştı. Yahudi kabilelerinden beni Nadir kabilesi Medine'den sürüldüğünde, içlerinde birçok Ensar çocuğu vardı. Ensar çocuklarını bırakmayacağını söyleyince mezkûr ayet nazil oldu.²⁴

2.3.Garibu'l-Kur'an

Garib kelimesi sözlükte müphem ve kapalı olan, yurdundan uzak kalan, kendi cinsinden eşi ve benzeri bulunmayan anlamlarına gelmektedir. İstılahta "Başka dillerden Arapça'ya girmesi nedeniyle anlamı bilinmeyen kelimeler"²⁵ demektir. Garib lafızlar Arap dilinin incilerine vakıf olan ve bu konuda uzmanlaşanların bilebileceği kelimelerdir.²⁶

20 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 219.

21 el-Bakara 2/189.

22 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/ 464.

23 el-Bakara 2/256.

24 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/ 480.

25 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 141.

26 Ebu Hayyan Muhammed Yusuf el-Endelusi, *Tuhfetu'l-Erib bima fi'l-Kur'âni mine'l-garib*, thk. Semir el-Meczub, (Beyrût: Mektebetu'l-İslâmî1983),40.

Kur'an'daki garib kelimeleri ifade eden Garibu'l- Kur'an ilmi, Kur'an'da anlamları kapalı, Arap dili ve keliminde olduğu şekliyle açıklayan bir ilimdir.²⁷

İbnu'l-Esîr eserinde garip lafızları birçok yerde açıklamış, bu konudaki yetkinliğini ve maharetini bu eserde de göstermiştir. Örneğin *Bundan sonra da yeryüzünü yayıp döşedi.*²⁸ ayetinde geçen *دَحِيَّاهُ* kelimesine yeri yaydı²⁹ anlamını vermiştir. *إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ* O zaman sizden iki bölük, Allah onların velisi olduğu halde bozulup çekilmeye yüz tutmuştu; müminler yalnız Allah'a güvensinler.³⁰ ayetinde geçen *تَفْشَلَا* kelimesine korkma, korkaklık ve zafiyet gösterme³¹ manasına geldiğini belirtmiştir.

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّنا نَمْلِكُ لَهُمْ حَيْثُ لَا نَنْفُسِيهِمْ إِنَّنا نَمْلِكُ لَهُمْ لِيَرْذَلُوا إِنَّما وَلَهُمُ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُنْذَرِينَ İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz fırsatın sakın onlar için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Onlara verdiğimiz fırsat ancak günahlarını arttırmaya yarıyor. Onlar için alçaltıcı azap vardır.³² Ayetinde yer alan *نَمْلِكُ لَهُمْ* ibaresini süre verme, ömrünü uzatma şeklinde izah etmiştir.³³

3.Kıraat

Karae fiilinden masdar olan kıraat “okumak” anlamına gelmektedir.³⁴ Terim olarak “herhangi bir kelime üzerinde, hareke, sükûn, nokta ve ‘râb bakımından meydana gelen değişiklik”³⁵ demektir. Bir diğer tanım da kıraat imamlarının diğer imamlardan farklı bir okuyuş tercih etmesidir³⁶

Hz. Peygamberden Kur'ân'ı öğrenen sahabe farklı bilgi düzeylerine sahip olsa da gittikleri yerlerde Kur'ân'ı öğretmiştir. Onlardan Kur'ân'ı öğrenen nesiller onlardan aldıkları farklı okuyuşları taşımış, kendi talebelerine öğretmiştir. Bu alanda mütehassıs olan kariler, Arap diline uygun olmak kaydıyla, sağlam bir sened ve Resm-i Mushaf hattının dışına çıkmayan okuyuş şekilleriyle kıraatleri nakledip imam seviyesine çıktılar. Bunları, Ebû Bekr b. Mücâhid yedi ile sınırlandırmıştır. Daha

27 İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 137.

28 en-Nâziât 79/30

29 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/ 488.

30 Âl-İmrân 3/122.

31 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/ 480.

32 Âl-İmrân 3/178.

33 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/ 496.

34 Rağıb el-İsfahani, *el- Mufredat*, 668.

35 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 116.

36 Muhammed Abdulazîm ez-Zurkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Qur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1415/1995), 1/336.

sonra da en-Neysâburî'nin tespit ettiği üç meşhur kıraati sahih kabul etmiş, ardından İbnu'l-Cezerî'nin girişimleriyle bu üç kıraatin ilavesiyle sahih kıraatler on kıraate ulaşmıştır.³⁷

Sahih ve sahih olmayan gibi kısımlara ayrılan kıraatler kendi içlerinde de kategorik olarak taksim edilmiştir. Sahih kıraatler, mütevâtir ve meşhur olarak iki kısma ayrılırken sahih olmayan kıraatler; ahad, şâz, müdrec, mevzu gibi çeşitlere ayrılmaktadır.³⁸

Kıraatler, Kur'an'a okuyuş zenginliği katmasının yanında anlam zenginliğini de beraberinde getirmiştir. Hüküm istinbatında mütevâtir, meşhur kıraatler önemli rol oynarken ahad, şaz ve müdrec kıraatler de kullanılmıştır. Buna örnek olarak İbnu'l-Esîr *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا* *Rabbinizden bir lütuf beklemenizde sizin için bir günah yoktur.*³⁹ ayeti hakkında İbn Abbas'a dayandırılan müdrec kıraati göstermiştir. Cahiliye dönemlerinde düzenlenen Ukaz, Mecenne ve Zulmecaz panayırılarına ticaret yapılıyordu. İslam gelince bu panayırılarda Müslümanlar ticaret yapmayı günah sayıyorlardı. Bunu üzerine ayet inmiş, ticaret yapmanın günah olmadığı vurgulanmıştır. İbn Abbas *Rabbinizin lütfundan istemeniz* kısmını müteakip, müdrec bir kıraat olarak açıklama sadedinde "hac mevsimlerinde rızık aramanız" şeklinde açıklayıcı bir ibare olarak derc edip okumuş, konuyu daha açık hale getirmiştir. İbnu'l-Esîr şazz veya müdrec olan bu okuyuşun Kur'an'dan olmadığını vurgulayarak⁴⁰ muhtemel şüpheleri bertaraf etmiştir.

Sonuç

İbnu'l-Esîr çok sayıda eser telif eden velûd bir alim olup yöneticilik yapmış birisidir. Kaleme aldığı tüm eserlerde yetkinliğini göstermiş, gelecek kuşaklara kendinden önceki ilmi mirası kayda almış, kendinden sonrakilere de hem öncü hem de rehber olmuştur.

Tefsirde rivayet ve dirayet meselesine hadis kaynaklarından verdiği örnekleri izah ederek, tutumunu göstermiş, bu konudaki dirayeti göstermiştir. Nitekim tefsirin rivayet ve dirayetsiz yapılmayacağını vurgularken kendi fikir ve kanaatlerini tefsir diye dayatmanın ilahi cezaya neden olacağını belirten nebevî ikazı hatırlatmakta, meselenin bu kapsamda ele alınması gerektiğini savunmaktadır.

Eserinde Kur'ânî birçok ilime yer vermiş, konuyla ilgili gerekli görüldüğü yerlerde açıklamalar yaparak bu konudaki tutumunu göstermeyi

37 ez-Zurkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/341-347; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 116-118.

38 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 118-121.

39 el-Bakara 2/198.

40 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 1/ 466-467.

de ihmal etmemiştir. Ayrıca anlaşılması güç olan kelimeleri açıklama yoluna giderek metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bu yönüyle de eserin bir lügatçeye de sahip olduğu söylenebilir.

Kaynakça / References

- Abdullah, Musaid Müslim. *Eseru Tatavvuri'l Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbasî*. Beyrût: Muesse-setu'r-Risale, 1984/1405.
- Aydın, İsmail. *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayırımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2015), 140-160.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
- Endelusi, Ebu Hayyan Muhammed Yusuf. *Tuhfetü'l-Erib bima fi'l-Kur'âni mine'l-garib*, thk. Semir el-Meczub. Beyrût: Mektebetu'l-İslâmî1983.
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/> Erişim tarihi 15.09.2025.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm. *Mukaddime fi' usûli't-tefsîr*. thk Fevâz Ahmed Zumerli Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1414/1994.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl li ehâdisi'r-Resûl* thk. Abdulkadir el-Arnaut. 13 Cilt Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1437/2016.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivayet- Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimname* 2/5 (2004), 45-60.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu 18 Cilt İstanbul. Daru'l-Mizan, 2005.
- Rağıb el-İsfahani, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed. *el- Mufredat fi Garibi'l- Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvudî. Beyrût: Daru'l-Kalem, 1430/ 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt Kâhire: Hicr, 2001.
- Zurkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1415/1995.

MECDÜDDİN İBNÜ'L-ESİR'İN TAZİYE YEMEKLERİ HUSUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ VE BU BAĞLAMDA ŞIRNAK YÖRESİNDEKİ UYGULAMALARIN FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mesut KULAN^{1*}

Giriş

Toplumlar, dinî ve örfî değerlerin şekillendirdiği bir normlar bütünü üzerine inşa edilir. Bu iki değer alanı, insanın doğumundan ölümüne kadar tüm yaşamını derinden etkiler. Bu çalışma, ölüm gerçeğinin bir parçası olan taziye merasimlerinde ikram edilen “taziye yemekleri” konusunu ele almaktadır. Taziye; yakınının kaybeden kişiye sabır ve metanet telkin etmek, acısını paylaşarak onu teselli etmek, vefat eden ve geride kalanlar için dua etmek, aynı zamanda aileyi Allah'ın takdirine rıza göstermeye yönlendirmek anlamına gelir. Bu yönüyle taziye, Müslüman toplumlarda birlik, dayanışma ve paylaşma duygularını güçlendiren köklü ve anlamlı bir gelenektir.

Hz. Peygamber'in sünneti ve ondan aktarılan rivayetler doğrultusunda, ulemanın büyük çoğunluğu taziyenin süresini defin sonrası üç gün olarak belirlemiştir.² Bu nedenle, geçerli bir mazeret bulunmadıkça taziyenin üç günden fazla sürdürülmesi uygun görülmemiştir. Taziyenin belirli bir mekânda yapıp yapılmaması konusunda mezhepler iki farklı görüş ortaya koyar: Birinci görüş, insanların taziye için özel bir yerde toplanmasını mekruh sayar; ikinci görüş ise bunu caiz görür. Her iki görüşün değerlendirilmesi neticesinde, günümüzde yaygın olarak kullanılan taziye evlerinin açılmasında dini açıdan bir sakınca bulunmadığı ifade edilmektedir.³

Taziyenin üç günlük süresi boyunca misafirlere yemek hazırlanması konusu, klasik İslam hukukçularının yanı sıra çağdaş bazı araştırmaların⁴ da üzerinde önemle durduğu bir diğer meseledir. Hz.

1 Dr. Öğr. Gör., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mirmesutkulan@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-3384-3114

2 Mehmet Aziz Yaşar, “İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Artuklu Akademi* 4, sy 2 (2017), 121.

3 Yaşar, “İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi”, 122-24.

4 Türk akademisinde bu hususu ele alan bazı araştırmalar için bk. Yaşar, “İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi”, 109-34; Bedri Aslan, “İslam Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi (Diyarbakır ve Mardin Örneği)”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 16 (2017): 117-31; Nizamettin Ergüven, “Vefat Edenin Yakınları

Peygamber'den aktarılan rivayetler doğrultusunda dört mezhebin ortak kanaati, taziye sahiplerinin taziye için gelen misafirlere yemek hazırlamasının veya bu amaçla masrafa girmesinin mekruh olduğudur. Buna karşılık, akraba ve komşuların cenaze sahiplerine yemek götürmeleri ise müstehap, yani teşvik edilen güzel bir davranış olarak kabul edilmektedir.

Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî* adlı eserinde taziye bulanan misafirlere yemek sunulması ile ilgili hadisi yorumlarken İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) taziye yemeklerine dair görüşlerine yer vermektedir. Bu çalışma, İbnü'l-Esîr'in aktardığı söz konusu görüşleri temel alarak, diğer mezheplerin konuya bakışlarını da kısaca ele aldıktan sonra, Şırnak il ve ilçelerinde taziye yemekleri geleneğini ayrıntılı biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, bölgede taziye kültürüne hâkim kişilerle yapılan yüz yüze görüşmeler ışığında, taziyelerde yemek ikramı etrafında şekillenen örf ve uygulamalar kapsamlı olarak değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, Şırnak'taki taziye merasimlerinde gelenek haline gelen yemek verme meselesi İslam hukuku çerçevesinde ele alınacak ve mevcut uygulamaların ıslahına yönelik bazı öneriler sunulacaktır.

1. Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in Taziye Yemekleri Konusundaki Görüşü

Mecdüddin İbnü'l-Esîr, İmam Şâfiî'nin *Müsnedine* yazmış olduğu *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî* başlıklı şerhinde hadisleri lugat ve ahkâm açısından açıklamaktadır.⁵ Mezkûr şerh ahkâm hadislerini taşıdığı anlam itibarıyla İmam Şâfiî'nin fikhî görüşleriyle mezcederek Şâfiî mezhep doktrininin sistematik bir hale dönüştürülmesi noktasında önemli bir katkı sağlamıştır. Nitekim yapılan şerh fikhî konulara göre bablara ayrılmakta, konu bütünlüğü açısından dağınık olan hadisler bu vesileyle toplanmakta ve şerhedilen hadislerde İmam Şâfiî'nin fikhî görüşü belirtilmektedir. Bu yönüyle eser, klasik fıkıh sistematüğinde ele alınan konu başlıkları altında ilgili hadisleri bir araya getirmesi ve fikhî hükümlere yer vermesi bakımından, Şâfiî mezhebine ait sistematik bir fıkıh metni niteliği taşımaktadır.

İbnü'l-Esîr, taziye yemekleriyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen şu rivayeti nakletmektedir: "Hz. Peygamber, Mûte Savaşı'nda

Tarafından Taziye Gelenlere Yemek ve İçecek İkramında Bulunulmasının Dini Açıdan Durumu", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2022): 312-26.

5 Ebü's-Seadat Mecdüddin el-Mübarek b. Esirüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Cezerî, *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Süleyman, Ebu Temîm Yasîr b. İbrahim (Kahire: Mektebetü'r-Ruşdi, 1420), 1: 16.

amcasının oğlu Câfer'in şehit olduğunu öğrenince, 'Câfer'in ailesi için yemek hazırlayın; çünkü onların başına kendilerini meşgul edecek bir hal geldi.' buyurmuştur.⁶ Bu hadis-i şerifi İmam Şâfiî'nin görüşleri doğrultusunda yorumlayan İbnü'l-Esîr, cenaze yakınlarının veya komşuların taziye süresince cenaze sahiplerine yemek hazırlayarak onların yükünü hafifletmelerinin müstehap olduğunu belirtir. Buna karşılık, cenaze sahiplerinin taziyeye gelenlere yemek ikram etmeleriyle ilgili herhangi bir rivayetin bulunmadığını, hatta böyle bir uygulamanın bid'at niteliği taşıdığını ifade eder.⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Esîr, İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşünü benimsemektedir.

Fıkıh doktrinleri arasında bazı detay farklılıkları bulunsa da ortak kanaat, cenaze sahiplerinin taziye için gelenlere yemek hazırlamalarının veya bu amaçla masrafa girmelerinin mekruh olduğu yönündedir.⁸ Bu hususta ulemanın bu hükme ulaşırken dayandıkları başlıca gerekçeler üç noktada toplanabilir:

Birincisi: Cenaze sahiplerine yük olmamak. Hadis-i şerifte de işaret edildiği üzere, acılı bir aileyi yemek yapma telaşıyla meşgul etmek, onların yaşadığı sıkıntıyı artırmak anlamına gelir. Oysa İslam, kolaylığı esas alır ve insanlara güçlük yüklemeyi uygun görmez.

İkincisi: İsrâf ve gösterişten kaçınmak. Taziye vesilesiyle verilen yemekler zaman zaman gösterişe kaçabilmekte veya gereksiz harcamalara neden olabilmektedir. Dinimizde ise gösteriş ve israf kesin biçimde yasaklanmıştır.

Üçüncüsü: Ailenin maddi açıdan zor duruma düşmesini engellemek. Taziye günlerinde yemek verme mecburiyeti, özellikle maddi imkânları sınırlı aileler için ağır bir yük ve borçlanma sebebi olabilir.

6 Mecdüddin b. Esirüddin el-Cezerî, *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 2: 421.

7 Mecdüddin b. Esirüddin el-Cezerî, *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, 2: 422..

8 Muhammed Emîn İbn Abidîn, *Reddül-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2000), 2: 240; İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abulvahid, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 150-51; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: İbn Hazm, 1426/2005), 1: 492; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravdâtü't-Tâlibîn* (Lübnan: Daru Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 665-66; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (İbn Hacer) el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Muhtâc* (Mısır: Metbuatu Mustafâ Muhammed, ts.), 3: 207; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammd el-Abderî el-Maliki el-Fâsî, *el-Medhal li İbn Hac (Madhâlû's-Şer'i's-Şerîf)* (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.), 3: 275; Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1994), 3: 37; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl î Şerhi Muhtasari Halîl* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 2: 228; Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Er-Râfi'î el-Kazvîni eş-Şâfiî, *el-Aziz fi Şerhi'l-Veciz ve Hüve Şerhul-Kebîr*, tah. Ali Muhammed 'Avz ve 'Adil Ahmed Abdilmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1997), 2: 459; Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (Ürdün: Beytül-Efkârü'd-Devliyye, 2003), 1: 83-482; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tah. Ebû Mû'az Tarık b. 'Avz (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1460/1999), 190; Takiyyüdin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ* (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2005/1426), 24: 176.

2. Şırnak'ta Taziye Geleneği ve Taziye Yemekleri Konusundaki Uygulamaların Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi

Şırnak ili ve çevresinde taziye merasimleri, erkekler için genellikle camilerin alt katında veya camilere yakın bir yerde inşa edilen taziye evlerinde yapılmakta ve defin işleminden sonra üç gün sürmektedir. Sabah başlayan taziye kabulü, ikindi namazına kadar devam eder. Bu üç günlük süre boyunca misafirlere öğle ve bazen de akşam olmak üzere yemek ikramı yapılmaktadır. Kadınlar için taziye süreci ise daha farklı bir şekilde yürütülmektedir. Çoğu yerde kadınlara özel bir taziye evi bulunmadığından, taziye sahiplerinin teyze, hala, nine, yenge gibi yakın kadın akrabaları genellikle bir hafta boyunca merhumun evinde kalarak taziye sürdürürler. Bu süre zarfında günde üç öğün yemek hazırlanması gelenek hâline gelmiştir.⁹ Şırnak'ta kadınlara özel taziye evlerinin bulunmaması, bazı İslam hukukçularının görüşleriyle de örtüşmektedir. Zira bazı rivayetlerde, kadınların taziye amaçlı olarak belirli bir mekânda toplanmalarının mekruh olduğu ifade edilir. Ancak bu değerlendirmenin, özellikle taziye ruhuna uygun olmayan davranışların ortaya çıktığı toplantılar için geçerli olduğu da belirtilmiştir.¹⁰ Bu bağlamda, Şırnak'ta kadınların merhumun evinde üç gün boyunca taziye bulunduklarının aileye maddi veya manevi bir yük getirmesi durumunda, bunun taziyenin özüne uygun düşmeyeceği ve bu nedenle mekruh kabul edilebileceği söylenebilir.¹¹

Şırnak'ta taziye yemekleri çoğunlukla taziye sahiplerinin anlaşma yaptığı bir yemek şirketi tarafından hazırlanmakta ve masraflar yine taziye sahiplerince karşılanmaktadır. Bazı durumlarda yakın akrabalar bu masraflara gönüllü olarak katkıda bulunsa da bu, her zaman geçerli ve düzenli bir uygulama değildir.¹² Dolayısıyla taziye süresince misafirlere sunulan yiyecek ve içeceklerin bedeli çoğunlukla tamamen taziye sahiplerinin üzerinde kalmaktadır. Güncel şartlarda bu masraflar ortalama 200.000–250.000 TL gibi ciddi bir miktara ulaşabilmektedir.¹³ Bu denli yüksek bir masrafın taziye sahipleri tarafından karşılanması, şer'î açıdan uygun bir uygulama olarak değerlendirilemez. Nitekim Hz. Peygamber'in hadisinden hareketle ulaşılan hüküm, yemek hazırlama görevinin taziye sahiplerine değil, onların yakın akrabalarına düştüğünü göstermektedir. Bu hüküm farz ya da vacip

9 K1, Kişisel Görüşme, 30 Eylül 2025.

10 Yaşar, "İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi", 123.

11 Bu hususta müftülükler kadınlara yönelik kapsamlı eğitim seminerleri düzenlemelidir.

12 K1, Kişisel Görüşme, 30 Eylül 2025; K2, Kişisel Görüşme, 26 Eylül 2025; K3, Kişisel Görüşme, 7 Ekim 2025.

13 K3, Kişisel Görüşme, 7 Ekim 2025.

değil, mendup yani teşvik edilen bir davranış niteliğindedir. Hadisin devamında bu tavsiyenin gerekçesi de açıkça belirtilmiş; Cafer'in ailesinin, yaşadıkları acı nedeniyle yemekle meşgul olmalarının uygun olmayacağı ifade edilmiştir. Bu çerçevede, taziye sahiplerinin yemek hazırlamak zorunda bırakılması ya da dışarıdan sipariş edilen yemeklerin masraflarını üstlenmeye mecbur kılınması, hadisteki gerekçe göz önüne alındığında sünnete aykırı bir uygulama olarak değerlendirilebilir.

Özetle Şırnak il ve ilçelerinde taziye yemekleri konusunda iki farklı uygulama bulunmaktadır. Birincisi, merhumun akrabalarının ve bazen de komşularının masrafları gönüllü olarak üstlendiği ve bu yönüyle sünnete uygun kabul edilen uygulamadır. İkincisi ise, taziye sürecinde ortaya çıkan tüm masrafların yalnızca merhumun ailesi tarafından karşılandığı ve bu nedenle sünnete aykırı düşen uygulamadır. Dolayısıyla çalışmanın devamında, özellikle ikinci uygulama -yani sünnete uygun olmayan uygulama- üzerinde durulacak ve bunun ıslahına yönelik bazı mülahazalar sunulacaktır.

3. Şırnak'ta Taziye Yemekleri Konusundaki Uygulamaların Sünnete Aykırı Düşmeyecek Şekilde Düzenlenmesi Hususunda Bazı Mülahazalar ve Öneriler

Şırnak'ta sünnete uygun olmayan taziye yemeklerinin kaldırılıp kaldırılmaması gerektiği hususunda kesin ve tek bir çözüm sunmak yerine maslahat kapsamında iki temel seçeneğin değerlendirilmesi gerekmektedir. İlk seçenek, sünnete uygun olmayan mevcut taziye yemekleri uygulamasının sedd-i zera'i deliline dayalı olarak tamamen kaldırılmasıdır. İkinci seçenek ise uygulamayı tümüyle ortadan kaldırmadan, dinî ölçülere aykırılığı giderecek şekilde yeniden düzenlenmesidir. Bu nedenle her iki seçeneğin artı ve eksileriyle ayrıntılı biçimde ele alınması, daha sağlıklı ve uygulanabilir alternatiflerin ortaya konulması açısından önem taşımaktadır.

Şırnak'ta taziye yemeklerinin sadece merhumun ailesine yüklenmesi, ilgili aileyi maddi ve manevî ağır bir sıkıntıya sürüklemekte ve bu durum sünnete aykırı düşmektedir. Zira kimi ailelerin bu masrafları karşılayabilmek için borçlandığı, hatta banka kredisine başvurmak zorunda kaldığı bilinmektedir. Bu gerekçelerle, taziyelerde yemek ikramının haram sayılabileceğini ileri süren görüşler dahi bulunmaktadır. Bu çerçevede, ilk seçeneği savunanlar, taziye yemekleri uygulamasının

bütünüyle kaldırılmasının en kısa ve kesin çözüm olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

Öte yandan ikinci seçenek olan taziye yemeklerini kaldırmak yerine uygulamanın sünnete aykırı taraflarını ıslah ederek uygulamak gerektiğini belirtenler de bulunmaktadır. Zira taziyeye yurdisi, il ve ilçe dışından katılım sağlayanlar için bir şekilde yemek ikramını yapmak zaruri bir durum olabilir ki mevcut uygulama böylesi zaruretlere binaen ortaya çıkmıştır. Fakat bu durumda cenaze sahiplerini doğrudan yemek işiyle meşgul etmek yerine yakın akrabaların bu hususta öncülük etmeleri ve ortaya çıkan masrafları aralarında paylaşarak ödemeleri gerekmektedir. Nitekim ilgili hadislerde, yakınların ve komşuların taziye sahiplerine yemek hazırlamasının müstehap bir davranış olduğu açıkça ifade edilmekteydi. Ki yukarıda da belirtildiği üzere Şırnak'ta zaman zaman cenaze sahipleri masrafa dahil edilmeden, yakın akrabaların ve komşuların taziye organizasyonunu gönüllü şekilde üstlendiği örneklerle de rastlanmaktadır. Bu tür uygulamalar yani taziye sahipleri devre dışı bırakılarak yemeklerin akrabalar ve komşular tarafından hazırlanması ve masrafların gönüllü olarak karşılanması, uygulamayı sünnete aykırı olmaktan çıkarmakta bu şekilde sadaka vermek isteyenlerin hayrına engel olunmaktadır. Dolayısıyla sünnete aykırı uygulamalar bir ihtiyaç olduğu da mülahaza edilen taziyelerdeki yemek ikramının tümünden kaldırılmasına kurban edilmemelidir.¹⁵

Biz taziye yemeklerinin kaldırılıp kaldırılmaması gerektiği yönünde kesin bir görüş belirtmeden önce müftülüklerin imamlar aracılığıyla evvela kapsamlı bir kamuoyu görüşüne başvurması ve buna göre taziye yemekleri ile ilgili toplumun beklentilerine uygun bir düzenlemeye gitmeleri gerektiğini düşünüyoruz. Zira İslam hukukuna aykırı düşmeyecek bir şekilde bölgenin yerleşmiş toplumsal geleneğini de göz önünde bulundurarak bir çözüm yöntemi geliştirmek daha isabetli olacaktır. Bu sayede gelenek ve bid'at arasındaki ince çizgi dengelenir. Çünkü esas mesele, cenaze sahibinin zor durumda bırakılmaması ve yemek verme olayının dini bir zorunluluk algısına dönüşmemesidir.

Eğer ki müftülüklerin yaptıkları kamuoyu neticesine göre taziye yemekleri uygulamasının kaldırılmaması gerektiği seçeneği tercih edilirse bazı alternatif çözüm yolları da geliştirilebilir. Bu doğrultuda, her mahalle veya köyde taziyelere özgü ayrı fonların oluşturulması ve taziye sürecinde ortaya çıkan masrafların halk tarafından ortak bir şekilde karşılanması mümkündür. Söz konusu fonların işleyişi, ilgili muhtarın

14 K2, Kişisel Görüşme, 26 Eylül 2025; K3, Kişisel Görüşme, 7 Ekim 2025.

15 K1, Kişisel Görüşme, 30 Eylül 2025.

veya müftülüğün görevlendireceği bir imam aracılığıyla sistematik bir yapıya kavuşturulabilir. Böylelikle hem taziye masraflarının adil bir biçimde paylaşılması sağlanacak hem de uygulama belirli bir denetim altında sürdürülebilecektir. Bu çerçevede, benzer toplumsal sorunların çözümü için yerel yönetim mekanizmalarının da daha etkin bir denetim ve düzenleme yapısına kavuşturulması gerektiği ifade edilebilir.

Sonuç

Taziye için gelen misafirlerin ağırlanması adına yemek verilmesi Şırnak'ta neredeyse bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu çalışma, taziyelerde yemek ikramı geleneğini hem Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşler hem de klasik fıkıh literatüründe yer alan değerlendirmeler ışığında ele almış; ayrıca Şırnak il ve ilçelerinde gözlemlenen taziye yemekleri pratiğiyle karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Bu kapsamda, mevcut uygulamanın sünnetle örtüşen ve ayrışan yönleri bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu hususta nakledilen rivayetler ve buna göre belirtilen fikhî hükümler taziyenin temel amacının acılı aileyi teselli etmek, yükünü hafifletmek ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmek olduğunu açıkça göstermektedir. Buna karşın Şırnak'taki taziye yemekleri uygulamasının zamanla sünnette belirlenen amacın dışına çıkabildiği, özellikle masrafların yalnızca merhumun ailesine yüklenmesi nedeniyle taziyenin bir külfete dönüştüğü görülmektedir.

İslam hukukunun temel kaynaklarında taziye sahiplerinin misafirlere yemek hazırlamasına dair bir teşvik bulunmamakta, aksine bu uygulama mekruh kabul edilmekte; buna karşılık akraba ve komşuların cenaze sahiplerine yemek hazırlayarak destek olmaları müstehap olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, Şırnak'ta yaygınlaşan taziye yemekleri geleneğinin, mevcut haliyle sünnetle tam olarak örtüşmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bölgedeki taziye yemekleri uygulamasının ekonomik açıdan sürdürülemez bir noktaya taşındığı, kimi ailelerin bu masrafları karşılayabilmek için borçlanmak zorunda kaldığı, hatta banka kredisine başvurduğu sahadan elde edilen verilere dayalı olarak tespit edilmiştir. Bu durum, hem sosyal dayanışmanın amacına aykırı bir sonuç doğurmakta hem de taziyede yemek verilmesini dinî bir vecibe gibi algılatma riski taşımaktadır. Bu bulgular ışığında, taziye yemeklerinin mevcut şekliyle sürdürülmesinin dinî, sosyolojik ve ekonomik açılardan ciddi sorunlar barındırdığı görülmektedir. Bu nedenle öncelikle, müftülüklerin, yerel yönetimlerin ve kanaat önderlerinin halkın beklenti ve kanaatlerini merkeze alan kapsamlı bir değerlendirme yapmaları; taziye kültürünün hem dinî açıdan sahih

hem de toplumsal açıdan sürdürülebilir bir çerçeveye kavuşturulması açısından büyük önem arz etmektedir. Bu şekilde hem taziyenin asli amacı korunmuş olacak hem de toplumun dayanışma kültürü sağlıklı bir zeminde devam edebilecektir.

Bir araştırmanın sınırlılıkları çerçevesinde bizim yaptığımız görüşmelerde Şırnak'ta taziye yemeklerinin kaldırılıp kaldırılmaması gerektiği hususunda iki temel yaklaşım öne çıktı. Birincisi taziye yemeklerinin ekseriyetle sünnetle uyumlu bir şekilde uygulanmaması gerekçesiyle sedd-i zera'i delilince tamamen kaldırılması gerektiğiydi. İkincisi ise özellikle şehir dışından gelen misafirlerin ağırlanması, toplumsal beklentiler ve yerleşik örfün bu uygulamanın ani bir şekilde terk edilmesini güçleştirdiği yönündeki görüştü.

Çalışma, taziye yemekleri geleneğinin sünnetle çelişen ve cenaze sahiplerini zor durumda bırakan uygulamanın kaldırılmasının en uygun çözüm yolu olduğu kanaatine varmaktadır. Fakat toplumda taziye için gelen misafirlerin asgari düzeyde ağırlanmasına yönelik sosyolojik beklentiler tamamen göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla müftülüklerin yapacağı kamuoyu yoklamasına göre eğer ki beklentiler taziye yemeklerinin tamamen kaldırılmaması gerektiği yönünde olursa taziye masraflarının akrabalar, komşular veya mahalle bazlı oluşturulacak fonlar aracılığıyla ortak şekilde karşılanması, taziye sahibinin yemek hazırlığı ve masraf yükünden tamamen uzak tutulması, organizasyonun ise yerel din görevlileri veya toplum tarafından seçilecek komitelerce yürütülmesi önerilmektedir. Böylece hem gelenek korunmuş olacak hem de sünnete aykırılık oluşturan uygulamalar ortadan kaldırılacaktır. Sonuç olarak, taziye yemekleri meselesinin çözümü ancak İslam hukukunun ruhunu, bölgenin sosyo-kültürel gerçekliğini ve halkın beklentilerini birlikte dikkate alan, katılımcı bir yaklaşımla mümkün olabilir. Böylece hem bid'at niteliği taşıyan uygulamalardan uzak durulacak hem de toplumda taziyeye ilişkin dayanışma kültürü sürdürülebilir bir zemine kavuşacaktır.

Kaynakça / References

- Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammd el-Maliki el-Fâsî. *el-Medhal li İbn Hac (Madhâlû's-Şer'î's-Şerîf)*. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türas, ts.
- Aslan, Bedri. "İslam Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi (Diyarbakır ve Mardin Örneği)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 16 (2017): 117-31.
- el-Cezerî, Ebû's-Seadat Mecdüddin el-Mübarek b. Esirüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî. *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Süleyman, Ebu Temîm Yasîr b. İbrahim. Kahire: Mektebetü'r-Ruşdi, 1420.
- Ergüven, Nizamettin. "Vefat Edenin Yakınları Tarafından Taziyyeye Gelenlere Yemek ve İçecek İkramında Bulunulmasının Dini Açıdan Durumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 2 (2022): 312-26.
- Hattâb, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl*. Lübnan: Dârû'l-Fikir, 1412/1992.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârû'l-Fikir, 2000),
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Muhtâc*. Mısır: Metbuatu Mustasfa Muhammed, ts.
- İbnu'l-Humâm, Kemaleddin Muhammed b. Abulvahid. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin el-Makdisî. *el-Muğnî*. Ürdün: Beytü'l-Efkârü'd-Devliyye, 2003.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdin Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûatü'l-Fetâvâ*. Mısır: Dârû'l-Vefâ, 2005/1426.
- el-Kazvînî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Er-Râfi'i eş-Şâfiî. *el-Aziz fî Şerhi'l-Veciz ve Hüve Şerhu'l-Kebîr*. tah. Ali Muhammed 'Avz ve 'Adil Ahmed Abdil-mevcud. Beyrut: Dârû'l-Kûtûbi'l-'İlmiyye, 1411/1997.
- Kişisel Görüşme 1 (K1). Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Yapar. 30 Eylül 2025.
- Kişisel Görüşme 2 (K2). Ömer Caner (Bilmat Camii İmam Hatibi). 26 Eylül 2025.
- Kişisel Görüşme 3 (K3). Şahin Kulan. 7 Ekim 2025.
- el-Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-İklîl*. Beyrut: Dârû'l-Kûtûbi'l-'İlmiyye, 1416/1994.
- en-Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzâtü't-Tâlibîn*. Lübnan: Daru Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. tah. Ebû Mû'az Tarık b. 'Avz. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1460/1999.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrut: İbn Hazm, 1426/2005.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "İslam Fıkhi Açısından Taziye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Artuklu Akademi* 4, sy 2 (2017): 109-34.

İBNÜ'L-ESÎR'İN *EN-NİHÂYE* ADLI ESERİNDE ŞEMÂİL RİVAYETLERİNDEKİ GARÎB LAFIZLARIN ANLAM ANALİZİ

Rahmet KOLUMAN^{*}

Giriş

İslam geleneğinde Hz. Peygamber'in portresinin çizilmesi hoş karşılanmamıştır. Bu durum, yalnızca tasvir yasağıyla ilişkili olmayıp, aynı zamanda onun şahsiyetinin bir resimle sınırlandırılmaması ve manevî yönünün ön planda tutulması anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in fizikî ve ahlâkî nitelikleri, görsel temsiller yerine sözlü rivayetlerle, yani kelimelerin gücüyle aktarılmıştır. Bu bağlamda şemâil rivayetleri, Hz. Peygamber'in dış görünüşünü ve ahlâkını canlı bir dille tasvir eden; Müslümanların zihninde kelimelerle çizilmiş manevî bir portre oluşturan önemli kaynaklardır. Muhaddisler de bu rivayetleri hadis literatürü içinde değerlendirmiş; böylece şemâil rivayetleri, Hz. Peygamber'in şahsiyetini tanımada başvurulabilecek önemli kaynaklardan biri hâline gelmiştir. Bu noktada hadislerin doğru anlaşılması, aynı zamanda Hz. Peygamber'in örnek şahsiyetinin doğru bir biçimde kavranması bakımından da büyük önem taşır. Bu amaçla İslam âlimleri, hadislerin anlam dünyasını aydınlatmaya yönelik çeşitli ilim dalları geliştirmiştir. Bu ilim dallarından biri olan Garîbü'l-hadîs, hadis metinlerinde yer alan; nadir kullanımı sebebiyle anlaşılması güç ve manası kapalı kelimeleri inceleyen önemli bir disiplindir.² Bu ilmin ortaya çıkışında, fetihlerle birlikte farklı coğrafyalardan İslâm'a giren toplulukların Arapça öğrenmeye başlaması ve bu süreçte doğabilecek dil bozulmalarını önleme gayesi etkili olmuştur. Bir diğer önemli sebep ise, çeşitli bölgelerden insanların yerleştiği yeni şehirlerde gelişen farklı dil kullanımlarına karşı klasik Arapçayı muhafaza etme arzusu-
dur.³ Böylece hadis ve dil âlimleri, Hz. Peygamber'in sözlerinin doğru anlaşılmasını sağlamak amacıyla garîb kelimeleri açıklayan eserler

- 1 Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Orcid: 0009-0006-2560-3774, rahmet2568@hotmail.com, Türkiye/ Sırnak.
- 2 Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdîrrahmân b. Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nûruddîn İtr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, 1406/1986), 272.
- 3 M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1996), 13/376.

kaleme almış ve zamanla bu çalışmalar, hadis ilimleri içinde Garîbü'l-hadîs adıyla müstakil bir disiplin haline gelmiştir.⁴

Hz. Peygamber döneminde garîb lafızların açıklanması sahâbîler tarafından doğrudan soru-cevap yöntemiyle yapılırken, onun vefatından sonra bu tür kelimelerin sayısı giderek artmıştır. İslam coğrafyasının genişlemesi, Arap olmayan toplulukların İslam'a girmesi ve farklı lehçelere sahip kabilelerin bir arada yaşamaya başlaması, garîb lafızların çoğalmasına zemin hazırlamıştır. Bu gelişmeler, garîb kelimelerin derlenip açıklanmasını zorunlu kılmış ve hicrî ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında bu alanda müstakil eserlerin telif edilmesine imkân sağlamıştır.⁵

Bu alandaki ilk çalışmalar, Nadr b. Şümeyl el-Mâzinî'nin (ö. 204/820) kaleme aldığı eserle başlamış; onu Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 206/821), Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 ?) ve Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî'nin (ö. 216/831) eserleri takip etmiştir. Bu dönemdeki eserler genellikle sınırlı sayıda kelimenin ele alındığı küçük risâlelerden ibarettir. Daha kapsamlı derlemeler ise Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbü'l-hadîs ve'l-âsâr* adlı eseriyle başlamıştır.⁶ Onun ardından İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), Ebû Süleymân el-Hattâbî (ö. 388/998), Ebû Ubeyd el-Herevî (ö. 401/1011), ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Ebû Mûsâ el-Medînî (ö. 581/1185) gibi âlimler hem hadislerde hem de Kur'an'da geçen garîb kelimeleri açıklamayı hedefleyen daha kapsamlı eserler ortaya koymuşlardır. Böylece Garîbü'l-hadîs literatürü, küçük risâlelerden sistemli ve hacimli kaynaklara doğru bir gelişim göstermiştir.⁷ Nihayet hicrî yedinci asırda bu sürecin en önemli ürünlerinden biri olarak Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* adlı eseri ortaya çıkmıştır.⁸ Müellif, önceki kaynakları dikkatle incelemiş; çalışmasında bunları düzenli bir sistem içinde yeniden tasnif etmiş, tekrarları çıkarmış ve eksik bulduğu noktaları tamamlamıştır. Eserde garîb kelimeler alfabetik bir düzen

4 Ferhat Gökçe, "İbnu'l-Esîr'in En-Nihâye Fî Garîbi'l-Hadis İsimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Te'villeri", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/4 (Ekim 2017), 167.

5 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 3. Basım, 2011), 119-120; Yusuf Akgül, *Edebi Tür Olarak Garîbu'l-Hadis*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 37.

6 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, Thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1397/1977), 88; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 120.

7 Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Abdülkerim eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/3-12.

8 Kandemir, "Garîbü'l-Hadis", 13/377.

içinde sunulmuş; lugavî ve örfî anlamları, hadislerdeki bağlamları, türevleri ve anlam alanları örneklerle açıklanmıştır. Bu yönüyle *en-Nihâye*, hem dil çalışmaları hem de hadislerin doğru anlaşılması açısından klasik literatürün en önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

İbnü'l-Esîr'in çalışması, özellikle Hz. Peygamber'in fizikî görünümü, ahlâkî özellikleri, günlük davranışları ve yaşayışını tasvir eden şemâil rivayetlerinde geçen garîb kelimelerin ayrıntılı açıklamaları bakımından dikkat çekicidir. Yoğun tasvirler içeren bu rivayetlerde, dönemin Arapçasında yaygın olsa da sonraki nesiller için anlamı güçleşmiş pek çok kelime bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr, bu kelimeleri açıklarken yalnızca sözlük anlamıyla yetinmemiş; rivayet bağlamındaki işlevlerini, anlatımın estetik boyutunu ve duygusal yoğunluğunu da dikkate almıştır. Böylece kelimelerin, Hz. Peygamber'in şahsiyetini ve toplum içindeki konumunu yansıtan yönleri ortaya konmuştur.

Bu tebliğin amacı, şemâil rivayetlerinde geçen garîb lafızların tahlili üzerinden Hz. Peygamber'in şahsiyetinin anlaşılmasına İbnü'l-Esîr'in katkılarını ortaya koymaktır. Bu çerçevede, araştırmada İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* adlı eserinde yer alan ve Hz. Peygamber'in şemâilini konu edinen rivayetlerdeki garîb kelimeler incelenecektir. Öncelikle İbnü'l-Esîr'in hayatı, ilmi şahsiyeti ve eseri hakkında kısa bir değerlendirme yapılacaktır; ardından doküman analizi yöntemiyle tespit edilen garîb kelimeler, Hz. Peygamber'in fizikî ve ahlâkî vasıflarına göre tematik başlıklar altında sınıflandırılacaktır. Son aşamada ise, İbnü'l-Esîr'in bu lafızlara dair yorum ve anlam çözümlemeleri ele alınarak, söz konusu rivayetlerin anlaşılmasına sağladığı ilmî katkılar ortaya konulacaktır.

1. İbnü'l-Esîr ve *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* Adlı Eseri

Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybânî el-Cezerî, 544/1149 yılında Cizre'de doğmuştur. Şeybân kabilesine mensup olması nedeniyle “eş-Şeybânî”, hayatının büyük bölümünü Musul'da geçirmiş olması nedeniyle ise “el-Mevsîlî” nisbesiyle anılmıştır. Babası, varlıklı ve faziletli bir şahsiyet olarak dönemin idarecileriyle kurduğu yakın ilişkiler sayesinde önemli görevler üstlenmiş ve “Esîrüddîn” lakabıyla tanınmıştır. Bu nedenle oğlu da “İbnü'l-Esîr” künyesiyle meşhur olmuştur.⁹ İlmî çevre yalnızca onun

9 Ebu Abdillâh Şihâbüddîn Yakût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdadi er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdeba*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 5/2268; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 21/487-488; Ali Osman Koçkuzu, “Mecdüddîn İbnü'l-Esîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 2000), 21/28; Kemal Sandıkçı,

şahsıyla sınırlı kalmamış; kardeşleri İzzeddîn (ö.630/1233) ve Ziyâeddîn (ö.637/1239) de dönemin önde gelen âlimleri arasında yer almış, böylece aile, ilim ve kültür hayatında önemli bir konum kazanmıştır.¹⁰

İbnü'l-Esîr, gençlik ve ilk tahsil yıllarını Cizre'de geçirmiş, 565/1170 yılında ailesiyle birlikte Musul'a göç etmiş ve hayatının geri kalanını burada sürdürmüştür. Musul'da nahiv, edebiyat, hadis ve fıkıh alanlarında dönemin önde gelen hocalarından dersler almış, ardından hadis tahsili için Bağdat'a seyahat etmiştir.¹¹ Selçuklu Atabegleri döneminde çeşitli resmî görevlerde bulunmuş, kısa bir süreliğine Nûreddin Zengî Arslanşah (ö. 607/1211) tarafından vezirliğe tayin edilmişse de bu görevden memnun olmayarak ayrılmıştır.¹² Hayatının ilerleyen dönemlerinde nikris hastalığına yakalanan müellif, elleri ve ayaklarında meydana gelen felç sebebiyle resmî görevlerinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Ancak bu durum, onun telif faaliyetlerini sürdürmesine engel olmamıştır. Uzun yıllarını yatağa bağlı olarak geçirmesine rağmen ilmî çalışmalarına devam etmiş ve nihayet 606/1210 yılında Musul'da vefat etmiştir.¹³

Asıl ilgi alanı hadis olan İbnü'l-Esîr, tefsir, fıkıh, usûl, edebiyat, nahiv, lügat ve şiir gibi farklı alanlarda da otorite olarak kabul edilmiş ve toplam on yedi eser kaleme almıştır.¹⁴ Bu eserler arasında en önemlilerinden biri Garîbü'l-hadis ilmine dair *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser*'dir. Garîbü'l-hadis alanında İbnü'l-Esîr'den önce de çeşitli çalışmalar yapılmış; bunların bir kısmı hadisleri müsned tertibine göre ele alırken, bir kısmı hem Kur'an hem de hadislerde yer alan garîb kelimeleri incelemiştir. Ancak bu eserler, içerik ve yöntem bakımından bazı eksiklikler taşımaktaydı. İbnü'l-Esîr, söz konusu eksikleri gidermek amacıyla eserini kaleme almış özellikle el-Herevî ve Ebû Mûsâ'nın eserlerini esas alarak sadece hadislerde geçen garîb kelimeleri açıklamış, farklı kaynaklardan yeni ilaveler yapmış ve tekrarları ayıklayarak daha kapsamlı bir eser ortaya koymuştur.¹⁵ Eserinde aktarımları belirli işaretlerle tasnif eden müellif, el-Herevî'den aldığı kelimele- ri "he" (هـ), Ebû Mûsâ'dan aktardığı kelimeleri ise "sin" (س) harfiyle

"İbnü'l-Esîr Kardeşler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (Temmuz 1992), 62-67.

10 Sandıkçı, "İbnü'l-Esîr Kardeşler", 62.

11 el-Hamevî *Mu'cemü'l-üdeba*, 5/2268; Koçkuzu, "Mecdüddîn İbnü'l-Esîr", 21/28.

12 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/489-490; Koçkuzu, "Mecdüddîn İbnü'l-Esîr", 21/28.

13 Yâkut el-Hamevî *Mu'cemü'l-üdeba*, 5/2268; Sandıkçı, "İbnü'l-Esîr Kardeşler", 64.

14 Sandıkçı, "İbnü'l-Esîr Kardeşler", 63.

15 İbrahim Hatipoğlu, "en-Nihâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 2007), 33/100.

göstermiş, kendi ilaveleri için herhangi bir işaret kullanmamıştır.¹⁶ Bununla birlikte eserin neşrini yapan Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, müellifin katkılarını ayırt edebilmek için bu ilâvelerin başına yıldız (*) işareti koymuşlardır.¹⁷ Böylece *en-Nihâye*, önceki çalışmaların eksikliklerini tamamlayan ve hadis ilmi açısından önemli bir başvuru kaynağı niteliği kazanan kapsamlı bir eser hâline gelmiştir.

İbnü'l-Esîr, eserine geniş bir mukaddimeyle başlamış; burada Garîb-ü'l-hadîs ilminin doğuşu, gelişim süreci ve bu alanda kaleme alınan eserlerin yöntemlerini ele almıştır. Ardından önceki çalışmaların eksiklerini telafi etmeyi hedeflediğini özellikle vurgulamıştır.¹⁸ Eser sistematik bir tertibe sahiptir: kelimeler, önce ilk üç harfine göre alfabetik, ardından da ilk iki harfine göre bab başlıkları altında düzenlenmiştir.¹⁹ Modern alfabetik sıralama sistemine yakın bu yöntem, muhaddisler tarafından övgüyle karşılanmıştır.²⁰

İbnü'l-Esîr, eserinde İbn Kuteybe, Hattâbî ve Zemahşerî gibi önceki âlimlerden sıkça iktibaslarda bulunmuş; çoğu zaman kaynaklarını açıkça belirtmiş, yer yer eleştirel değerlendirmeler yapmış, kimi zaman ise doğrudan atıf yapmaksızın nakiller aktarmıştır.²¹ Garîb lafızların yer aldığı hadislerin açıklamalarında genellikle ilk ravileri esas almış ve yalnızca garib lafzın geçtiği kısmı zikretmekle yetinmiştir. Bununla birlikte, ilgili âyetleri, sahâbe ve tâbiûn sözlerini de delil olarak kullanmış; ayrıca şairlerin beyitlerinden istişhâd ederek açıklamalarını desteklemiştir. Kelimelerin iştikaklarını, türevlerini ve kullanım biçimlerini ayrıntılı biçimde incelemiş; halk arasında kullanılan anlamlarına da yer vererek dilin toplumsal boyutuna dikkat çekmiştir. Öte yandan, Arapçalaşmış yabancı kelimelere işaret ederek dilin zenginliğini ortaya koymuştur.²²

Eser, yalnızca garîb kelimelerin açıklamalarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda müellifin ilmî birikimini de yansıtmıştır. Kelimelerin geçtiği rivayetlerle ilgili meseleler ele alınmış, fikhî ihtilâflarda şahsî

16 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/11.

17 Hatipoğlu, "en-Nihâye", 33/100.

18 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/3-12.

19 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/3-12.

20 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer, el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım, (Medine: b.y. 1442/2021), 169.

21 Hatipoğlu, "en-Nihâye", 33/100.

22 İbrahim Kutluay, "İbû'l-Esîr el-Cezerî'nin en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser Adlı Eserinin Garîbi'l-Hadîs Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Nesim Doru (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yay., 2010), 772-773; Hatipoğlu, "en-Nihâye", 33/101.

görüşler ortaya konmuş, çelişkili hadisler arasında ise telif yoluna gidilmiştir. Ayrıca eserde gramer tartışmalarına geniş biçimde yer verilmiş; bu çerçevede zaman zaman nahiv âlimlerinin görüşleri tenkit edilmiştir. Bununla birlikte, bazı kelimelerin yanlış anlamlandırılması ve kimi ifadelerin hadis olarak aktarılması gibi sınırlı sayıda eksikliğe de rastlandığı belirtilmiştir.²³

Bu yönleriyle *en-Nihâye*, hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasının yanı sıra dil açısından sistematik bir referans kaynağı olarak büyük önem taşımaktadır. Muhteva ve yöntem bakımından Garîbü'l-hadîs literatürünün en mükemmel ve en kullanışlı örneklerinden biri kabul edilen eser, sonraki yüzyıllarda da etkisini sürdürmüştür. Nitekim ihtisar, zeyil ve manzum hale getirme türlerinde kaleme alınan pek çok çalışmaya konu olması ve birçok esere kaynaklık etmesi, onun ilmî otoritesini ve kullanım alanının genişliğini açıkça ortaya koymaktadır.²⁴ Ayrıca *en-Nihâye*, yalnızca garîb kelimelerin açıklanmasında değil, hadislerin içerik ve bağlam açısından daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına da katkı sağlamıştır. Özellikle Hz. Peygamber'in fizikî özelliklerini, ahlâkî niteliklerini ve günlük yaşantısını konu edinen şemâil rivayetlerinde geçen garîb kelimelerin ayrıntılı açıklamaları, eserin değerini artıran yönler arasında yer almaktadır.

2. İbnü'l-Esîr'in Şemâil Rivayetlerinde Yorumladığı Bazı Garîb Lafızlar

Sözlükte; “huy, tabiat, seciye, ahlâk” gibi anlamlara gelen şemâil, terim olarak Hz. Peygamber'in fizikî ve ahlâkî özelliklerini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.²⁵ Muhaddisler, şemâil konularını genellikle hadis kitaplarının *fezâil*, *menâkıb*, *edeb*, *libâs*, *et'ime*, *eşribe*, *zînet*, *zikir* ve *duâ* gibi bölümlerinde ele almış; Hz. Peygamber'in bu özelliklerini çoğunlukla *sıfâtü'n-nebî*, *menâkıb* ve *fezâil* başlıkları altında incelemişlerdir.²⁶ Zamanla bu rivayetler, müstakil eserlerde toplanmış, böylece “Şemâil” adıyla anılan edebî bir tür ortaya çıkmıştır. Bu türün en meşhur örneği Tirmizî'nin (ö. 279/892) *eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye* adlı eseridir. Onu takip eden dönemlerde ise Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Ebû Bekir el-Âmirî (ö.

23 Hatipoğlu, “en-Nihâye”, 33/101.

24 Kandemir, “Garîbü'l-Hadîs”, 13/377-378; Kutluay, “İbü'l-Esîr el-Cezerî'nin en-Nihâye fi Garîbü'l-Hadîs ve'l-Eser Adlı Eserinin Garîbü'l-Hadîs Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu”, 776-778.

25 M. Yaşar Kandemir, “Şemâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2010), 38/497.

26 Kandemir, “Şemâil”, 38/497.

893/1488) ve Süyûtî (ö. 911/1505) bu alanda önemli eserler kaleme almışlardır.²⁷

Şemâil rivayetlerinde dikkat çeken önemli hususlardan biri, Hz. Peygamber'in fizikî ve ahlâkî vasıflarının tasvirinde çok sayıda garîb kelimelerin yanı sıra deyim, mecaz ve benzetmelere de yer verilmiş olmasıdır. Bu kelime ve ifadelerin doğru anlaşılması, Hz. Peygamber'in şahsiyetinin sağlıklı biçimde kavranmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* adlı eserinde Hz. Peygamber'in ahlâkî ve fizikî vasıflarına dair rivayetlerde geçen yüz yakın garîb lafzı alfabetik bir tertiple ele almış, ardından (في صفته صلى الله عليه وسلم) ve (في صفة النبي صلى الله عليه وسلم) gibi ifadelerle bu lafızların geçtiği rivayet örneklerini aktarmıştır. Sonraki aşamada her bir kelimenin lügavî anlamını, kökenini ve kullanım bağlamını ayrıntılı biçimde incelemiştir. İbnü'l-Esîr'in takip ettiği bu yöntem, yalnızca hadislerin doğru anlaşılmasına katkı sağlamakla kalmayıp aynı zamanda Hz. Peygamber'in şahsiyetini yansıtan kavramların derinlemesine tahliline imkân vermektedir. Böylece söz konusu vasıflar, yalnızca dilsel çözümlemelerle sınırlı kalmayıp Hz. Peygamber'in örnek ahlâkını ve fizikî özelliklerini bütüncül bir biçimde ortaya koyan zengin bir içerik sunmaktadır.

2.1. Hz. Peygamber'in Fizikî Vasıflarına Dair Bazı Garîb Lafızlar

Hz. Peygamber'in fizikî vasıflarına ilişkin rivayetlerde geçen garîb kelimeler, sadece dış görünüşünü tasvir etmekle kalmamakta; aynı zamanda bu özelliklerin ahlâkî yönüyle uyumlu olduğunu da göstermektedir. İbnü'l-Esîr, bu kelimelerin anlamlarını ayrıntılı biçimde inceleyerek Hz. Peygamber'in fizikî olarak mükemmel bir şahsiyet olduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda ele alınan bazı garîb kelimeler şunlardır:

2.1.1. Vesîm (وسيم) ve Kasîm (قسيم)

Hz. Peygamber'in fizikî vasıflarına dair rivayetlerde (وسيم قسيم) ifadesi yer almaktadır.²⁸ İbnü'l-Esîr, burada geçen (وسيم) lafzının, "yüzdeki kalıcı ve belirgin güzellik" anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁹ Ona göre (قسيم) de aynı şekilde "güzellik" manası taşımaktadır. Nitekim Arap dilinde kullanılan (رجل مقسم الوجه) tabiri "yüzü her yönüyle güzel olan kimse" anlamına gelmekte ve adeta yüzünün her

27 Kandemir, "Şemâil", 38/498-500.

28 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/10.

29 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/185.

bölümü güzellikten pay almış anlamı kastedilmektedir.³⁰ Buna göre hadiste geçen ifade, Hz. Peygamber'in yüz güzelliğinin belirgin, kalıcı ve bütünüyle uyumlu bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

2.1.2. es-Salt (الصلت)

Hz. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak rivayetlerde (كان صلت الجبين), yani "*alın geniştir*" ifadesi geçmektedir.³¹ İbnü'l-Esîr, burada geçen (الصلت) kelimesinin "geniş, pürüzsüz ve belirgin" anlamlarını taşıdığını belirtmektedir.³² Buna göre hadisteki ifade, Hz. Peygamber'in alnının hem geniş hem de dikkat çekici biçimde düzgün ve belirgin olduğunu ortaya koymaktadır.

2.1.3. Hedeb (هدب) veya Ehdeb (أهدب)

Hz. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak bazı rivayetlerde (كان أهدب الأشفار) veya (هدب الأشفار) ifadeleri yer almaktadır.³³ İbnü'l-Esîr (هدب) kelimesinin "*kirpiklerin uzun ve gür olması*" anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayrıca benzer bir ifadenin (طويل العنق أهدب) "*boyunu ve kirpikleri uzundu*" şeklindeki başka hadislerde de yer aldığını belirtmektedir.³⁴ Buna göre, Hz. Peygamber'in kirpikleri hem uzun hem de gür olup, yüzünün güzelliğini ve bakışlarının etkileyiciliğini ön plana çıkaran belirgin bir özellik olarak öne çıkmaktadır.

2.1.4. Esîl (أسيل)

Hz. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak hadislerde (كان أسيل الخد) yani "*O'nun yanakları düzgün ve uzuncaydı*" ifadesi geçmektedir.³⁵ İbnü'l-Esîr, (أسيل) kelimesinin yanaklarının uzunca ve düz olması; elmacık kemiğinin çıkık olmaması anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁶ Buna göre, Hz. Peygamber'in yüzünün zarif ve yumuşak hatlara sahip olduğu, yüz kemiklerinin belirgin şekilde çıkık olmadığı anlaşılmaktadır.

30 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/63.

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1421/2001), 1/355.

32 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/45.

33 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnût, Adil Mürşit, vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 2/101; 2/179; 2/429.

34 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/249.

35 Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Abdülkerim eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîsi'r-resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût ve Beşir Uyûn (Dımaşk: Dâru'l-Beyân, 1392/1972), 11/224.

36 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/49.

2.1.5. Müşreb (مُشْرَب)

Hz. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak rivayetlerde (أبيض مشرب حمرة), yani “*beyaz tenli, hafif kırmızıya çalan bir rengi vardı*” ifadesi yer almaktadır.³⁷ İbnü'l-Esîr, (مُشْرَب) kelimesini, bir rengin başka bir renkle hafifçe karışması, adeta bir rengin diğerini nazıkçe boyaması şeklinde açıklamaktadır. Ona göre renk karışımı hafif olduğunda (مُشْرَب); yoğun ve abartılı bir renk karışımı söz konusu olduğunda ise kelime şeddelenenek (مُشْرَبٌ) şeklinde ifade edilir.³⁸ Buna göre, Hz. Peygamber'in teni, beyaz ile hafif kırmızının uyumlu karışımıyla canlı ve parlak bir görünüm arz etmektedir.

2.1.6. Habbu'l-Ğemâm (حَبُّ الْغَمَامِ)

Hz. Peygamber'in fizikî özelliklerini tasvir eden bazı rivayetlerde geçen (ويُفْتَرُ عَنْ مِثْلِ حَبِّ الْغَمَامِ), yani “*tebessüm ettiğimde dişleri bulut taneleri gibi görünürdü*” ifadesi geçmektedir.³⁹ İbnü'l-Esîr rivayette geçen (حَبُّ الْغَمَامِ) yani “bulut taneleri” ifadesiyle esasında “dolu tanelerinin” kastedildiğini ve bu benzetmeyle; dişlerin beyazlığı, berraklığı ve parlaklığına işaret edildiğini belirtmektedir.⁴⁰ Buna göre, Hz. Peygamber tebessüm ettiğinde, dişlerinin dolu tanelerini andıran beyaz ve parlak bir görünüme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.7. el-Müşezzeb (الْمُشْزَب)

Hz. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak bazı hadislerde (أَقْصَرُ مِنَ الْمُشْزَبِ), yani “*budanmış bir ağaçtan daha kısa*” ifadesi geçmektedir.⁴¹ İbnü'l-Esîr'e göre burada geçen (الْمُشْزَب) kelimesinin kökeni, dalları budanmış ve yaprakları kesilmiş uzun bir hurma ağacına dayanmaktadır. Bu benzetme, boyu uzun ancak vücut yapısı zayıf ve etsiz kişiler için kullanılır.⁴² Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in boyunun uzun olduğu, fakat aşırı uzun veya cılız olmadığı; aksine dengeli ve ölçülü bir vücut yapısına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

37 el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/348.

38 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/454.

39 Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 22/155; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Bisyrûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/154-155.

40 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/326; 3/427.

41 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/155.

42 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/453.

2.1.8. el-Bâdin (البادن) ve Mütemâsik (متماسك)

Hiz. Peygamber'in fizikî özelliklerini tasvir eden İbn Ebî Hâle et-Temîmî'nin rivayetinde (بادن متماسك), yani "irice yapılı ve heybetliydi" ifadesi geçmektedir.⁴³ İbnü'l-Esîr'e göre burada geçen (بادن) kelimesi "büyük ve iri yapılı" anlamına gelirken, hemen ardından gelen (متماسك) ifadesi "sıkı, sağlam ve birbirini destekleyen" anlamı taşımaktadır. Ona göre, bu iki kavram birlikte kullanıldığında bedenın bazı bölümlerinin diğer bölümlerini destekleyecek şekilde sağlam ve sıkı yapılı olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁴ Bu açıklamaya göre, Hiz. Peygamber'in bedeninin, ideal bir kiloda, dengeli, sağlam ve sıkı bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.9. Mebhûs (مبخوص)

Hiz. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak hadislerde (أنه كان مبخوص العقبين) ifadesi yer almaktadır.⁴⁵ İbnü'l-Esîr'e göre burada geçen (مبخوص) kelimesi "ayağın alt kısmındaki et" anlamına gelmekte olup, Hiz. Peygamber'in topuklarındaki et miktarının azlığına işaret etmektedir.⁴⁶ Bazı rivayetlerde bu kelime (منهوس)⁴⁷ ve (منهوش)⁴⁸ biçimlerinde de yer almakta olup, İbnü'l-Esîr tüm bu ifadelerin aynı anlamı taşıdığını belirtmektedir. Buna göre, Hiz. Peygamber'in topuklarının ince, zarif ve fazla etli olmayan bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.10. Yenbû (ينبو)

Hiz. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak bazı rivayetlerde (ينبو عنهما الماء), yani "ayaklarının) üzerinden su akardı" ifadesi geçmektedir.⁵⁰ İbnü'l-Esîr'e göre burada geçen (ينبو) kelimesi "suyun hızlı bir şekilde akıp gitmesi" anlamına gelir. Ona göre, suyun durmaksızın akıp gitmesi, ayak yüzeyinin düzgün ve pürüzsüz olmasından

43 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/155; el-Beyhakî, *Şü'abü'l-İmân*, 2/154-155.

44 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/107; 4/330.

45 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/500; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: İsâ el-Bâbî'l-Halebî Matbaası, 1374/1955), "Fezâil", 97.

46 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/102.

47 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/33.

48 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/136.

49 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/33; 5/136.

50 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/155; el-Beyhakî, *Şü'abü'l-İmân*, 2/154-155.

kaynaklanmaktadır.⁵¹ Buna göre Hz. Peygamber'in ayakları yumuşak, pürüzsüz ve kaygan bir yapıya sahip olarak tasvir edilmektedir.

2.1.11. el-Hûveynâ (الهون) ve Yebuzzu'l-Kavm (يَبُذُّ الْقَوْم)

Hız. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak bazı hadislerde (يَمِثِّي الْهُونَا يَبُذُّ الْقَوْم) ifadesi yer almaktadır.⁵² İbnü'l-Esîr'e göre, burada geçen (الهون) ifadesi, (الهُون) kelimesinin ism-i tasgîri olup "yumuşak, nazik ve kararlılıkla hareket etme" anlamına gelirken, (يَبُذُّ الْقَوْم) ifadesi ise "insanları geride bırakmak" anlamını taşımaktadır. İbnü'l-Esîr, bu rivayeti açıklarken Hz. Peygamber'in normalde sakin ve vakur bir yürüyüşe sahip olduğunu; ancak hayırlı bir işe yöneldiğinde adımlarını hızlandırarak kararlılıkla yürüdüğünü ve çevresindekileri geride bıraktığını vurgulamaktadır.⁵³ Buna göre, Hz. Peygamber'in yürüyüşü genel olarak sakin ve ağırbaşlı olmakla birlikte, hayırlı bir işe yöneldiğinde çevresindekileri geride bırakarak kararlılıkla ve hızlı bir şekilde gerçekleşmektedir.

2.1.12. el-'Akîsa (العقيصه) ve el-'Akîka (العقيقة)

Hız. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak bazı hadislerde (إِنْ اِنْفَرَقَتْ عَقِيقَتُهُ فَرَقْ وَإِلَّا تَرَكَهَا) veya (إِنْ اِنْفَرَقَتْ عَقِيقَتُهُ فَرَقْ) ifadeleri geçmektedir.⁵⁴ Bu ifadeler, "eğer saçının örgüsü ayrılırsa ayırır, yoksa olduğu gibi bırakır" anlamına gelmektedir. İbnü'l-Esîr'e göre burada geçen (العقيصه) kelimesi "bükümlü veya örgülü saç" demektir ve kelimenin aslı (العقص) olup "bükmek"; yani saç uçlarını köklerine doğru bükmek veya sıkıca örmek anlamına gelir. Ancak rivayetlerde daha yaygın olarak (عَقِيقَتُهُ) yani "saçları" ifadesi yer almakta olup, İbnü'l-Esîr'e göre bu kullanım daha doğrudur; zira Hz. Peygamber saçını bilinçli olarak örmez veya bükümlü hâle getirmezdi.⁵⁵ Bu bağlamda rivayet, saçlarının kendiliğinden açıldığını ve aksi hâlde olduğu gibi bırakıldığını ifade etmektedir. Yani Hz. Peygamber'in saçlarını kasıtlı olarak ayırmaz veya örmezdi. Bu durum, onun sade ve doğal bir saç yapısına sahip olduğunu göstermektedir.

51 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/107; 5/11.

52 Benzer bir rivayet için bkz. et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/155; el-Beyhakî, *Şü'abü'l-İmân*, 2/154-155.155.

53 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/110; 5/284.

54 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/155; el-Beyhakî, *Şü'abü'l-İmân*, 2/154-155.

55 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/275; 3/277.

2.1.13. Dalî'u'l-Fem (ضليع الفم)

Hız. Peygamber'in fizikî vasıflarından biri olarak bir rivayette (ضليع الفم), yani "ağzı genişçeydi" ifadesi yer almaktadır.⁵⁶ İbnü'l-Esîr, (الضليع) kelimesinin "büyük" veya "geniş" anlamına geldiğini belirttiğinden sonra, Arap kültüründe ağzın büyük olmasının övgüye değer bir özellik, küçük olmasının ise olumsuz bir nitelik olarak değerlendirildiğini ifade etmiştir. Ayrıca (الضليع) kelimesinin yaratılış itibarıyla iri yapılı ve güçlü kimse anlamına da geldiğini kaydetmiştir.⁵⁷ Bu açıklamalardan hareketle, Hız. Peygamber'in ağzının genişçe oluşu, Arap kültüründe güzel ve itibarlı sayılan bir fiziki özelliği yansıtmaktadır. Aynı zamanda bu nitelik, onun güçlü, dengeli ve heybetli bir şahsiyet olarak toplum içinde saygı ve takdirle anıldığını da göstermektedir.

2.2. Hız. Peygamber'in Ahlâkî Vasıflarına Dair Bazı Garîb Lafızlar

Hız. Peygamber'in ahlâkî vasıflarına ilişkin rivayetlerde bazı garîb kelimelere rastlanmaktadır. İbnü'l-Esîr, bu kelimeleri ayrıntılı biçimde inceleyerek Hız. Peygamber'in ahlâkî açıdan mükemmel bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda ele alınan bazı garîb kelimeler şunlardır:

2.2.1. Yenissu veya Yenussu (ينس)

Hız. Peygamber'in ahlâkî vasıflarını anlatan rivayetlerden biri (كان ينس أصحابه), yani "Ashabını yönlendirir, onları öne geçirirdi" şeklindedir.⁵⁸ İbnü'l-Esîr, burada geçen (النس) kelimesini "nazik ve şefkatli bir şekilde yönlendirmek" olarak açıklamaktadır.⁵⁹ Buna göre Hız. Peygamber'in liderliğinin yalnızca yönlendirici değil, aynı zamanda nazik ve şefkatli bir üslup üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.

2.2.2. Demisun (دمث)

Hız. Peygamber'in ahlâkî vasfı olarak rivayetlerde (دمث ليس بالجافي), yani "yumuşak huylu olup sert ve kaba değildir" ifadesi geçmektedir.⁶⁰ İbnü'l-Esîr'e göre bu rivayet, Hız. Peygamber'in nazik, yumuşak huylu ve geçimi kolay bir şahsiyet olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim (دمث) kelimesi kök anlamı itibarıyla "yumuşak, gevşek ve kolay işlenebilir

56 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/464; Müslim "Fezâil", 27; Tirmizî, "Menâkıb", 25; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2/220.

57 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/96-97.

58 Hadis olarak tespit edemedik.

59 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/47.

60 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/155; el-Beyhakî, *Şü'abü'l-İmân*, 2/154-155.

toprak" yahut "sertleşmemiş kum" demektir. Arapçada (دُمْتُ الْمَكَانَ دُمًّا) denildiğinde, "yerin yumuşayıp kolay işlenebilir hale gelmesi" kastedilir. Bu mecazî aktarım, insan tabiatında sertlik ve zorluktan uzak, nazik ve uyumlu bir karaktere işaret etmektedir.⁶¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu şekilde nitelendirilmesi, onun insanlarla ilişkilerinde katı ve kırıcı olmaktan uzak aksine; yumuşaklık, nezaket ve incelikle öne çıkan bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

2.2.3. el-Câfi (الجافي) ve el-Muhîn (المهين)

Hız. Peygamber'in ahlâkî vasfı olarak bir rivayette (ليس بالجافي ولا المهين), yani "Hz. Peygamber ne kaba ne de kırıcıydı" ifadesi geçmektedir.⁶² İbnü'l-Esîr'e göre, burada geçen (الجافي) kelimesi "kaba yaradılışlı ve sert tabiatlı kimse" anlamına gelir. Buna göre Hz. Peygamber'in ne yaradılış ne de davranışları bakımından kaba biri olmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre rivayette geçen (المهين) kelimesi ise iki şekilde okunmuştur. Mim harfinin dammesiyle (المُهين) şeklinde okunduğunda "ihanet eden, başkalarını aşağılayan" anlamına gelir ve ihânet (إِهَانَة) fiilinden türetilmiştir. Bu kullanım, Hz. Peygamber'in kimseyi küçük düşürmediğini ve hor görmediğini ortaya koyar. Mim harfinin fethasıyla (المهين) şeklinde okunduğunda ise "hakir ve hor görülen" anlamı taşır ve kökü (المُهَانَة)'dir. Bu anlamıyla rivayet, Hz. Peygamber'in basit ve değersiz biri olmadığını, bilakis şerefli ve yüce bir şahsiyet olduğunu ifade eder.⁶³ Buna göre Hz. Peygamber ne kaba ve katı tabiatlı ne de insanları hor gören veya kendisi hor görülen biri olarak nitelendirilmiştir; aksine, şahsiyetinde yumuşak huyluluk ve nezaket ön plana çıkmaktadır.

2.2.4. Damîğu Ceyeşat (دامغ جيشات)

Hız. Ali'den aktarılan edilen bir rivayette, Hz. Peygamber'in ahlâkî vasıflarından biri olarak (دامغ جيشات الأباطيل), yani "bâtılın ordularını yok eden" ifadesi yer almaktadır.⁶⁴ İbnü'l-Esîr, burada geçen (دمغ) fiilinin, "isabet ederek etkisiz hâle getirmek veya yok etmek" anlamına geldiğini, (جيشات) kelimesinin ise (جيشة) kelimesinin çoğulu olup, (جاش) fiilinden türediğini ve "kabaran, taşan ve coşan" anlamlarını taşıdığını

61 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/132.

62 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/155; el-Beyhakî, *Şü'abü'l-İmân*, 2/154-155.

63 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/281; 4/376; 5/290.

64 Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî el-Absî, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnan: Daru't-Tâc, 1409/1989), 6/66; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muaz Tarık b. Avzullah b. Muhammed ve Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Darü'l-Haremeyn, 1415/1995), 9/43.

belirtmektedir.⁶⁵ Buna göre söz konusu ifade, Hz. Peygamber'i bâtilın kabaran ve saldırgan güçlerini kesin ve etkili biçimde ortadan kaldıran bir şahsiyet olarak mecazî bir şekilde tasvir etmektedir.

2.2.5. el-Abîs (العابس) ve Müfenned (مفند)

Hz. Peygamber'in ahlâkî vasfı olarak rivayetlerde (لا عابس ولا مفند), yani “*ne somurtkan ne de anlamsız konuşan biri*ydi” ifadesi geçmektedir.⁶⁶ İbnü'l-Esîr'e göre (العابس) kelimesi, “somurtkan, hoş olmayan bir yüz ifadesi takınan kimse” anlamına gelip aynı kökten gelen (مُعَبِّس ve عَبَّاس) gibi türevler de benzer anlamlar taşımaktadır.⁶⁷ Ona göre rivayette geçen (مفند) kelimesi ise “sözünde fayda bulunmayan, anlamsız konuşan kimse” anlamına gelir.⁶⁸ Buna göre, Hz. Peygamber'in nazik bir mizaca sahip olduğu, insanlarla ilişkilerinde hoşgörölü davrandığı, yüzünde hoşnutsuzluk veya somurtkanlık belirtilerinin bulunmadığı ve sözlerinin her zaman anlamlı ve faydalı olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.6. Lâ Yûtinu'l-Emâkin (لا يوطن الأماكن)

Hz. Peygamber'in ahlâkî vasıflarına dair bir rivayette (كان لا يوطن الأماكن), yani “*mekânları yurt edinmezdi*” ifadesi geçmektedir.⁶⁹ İbnü'l-Esîr, burada geçen (وطن) fiilinin “bir yere yerleşmek, kendine mekân edinmek” anlamına geldiğini ve bu bağlamda ifadenin, “Hz. Peygamber kendisi için bilinen ve tanınan bir oturma yeri edinmezdi” şeklinde anlaşıldığını belirtmektedir.⁷⁰ Buna göre Hz. Peygamber'in belirli bir mekâna bağlanmadığını, özel ve ayrıcalıklı bir yer tercih etmediğini belirtmektedir. Bu tavır, onun tevazuunu, sade yaşam tarzını ve makam veya konfor arayışından uzak duruşunu yansıtmaktadır.

2.2.7. et-Te'âtî (التعاطي)

Hz. Peygamber'in ahlâkî vasıflarına dair rivayetlerin birinde (فإذا تعوطي الحق لم يعرفه أحد), yani “*hak alındığında, onu hiç kimse tanımazdı*” ifadesi geçmektedir.⁷¹ İbnü'l-Esîr, burada geçen (التعاطي) kelimesinin “bir şeyi almak, ele geçirmek veya ona cüret etmek” anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre bu rivayet, Hz. Peygamber'in ashâbı arasında en güzel ahlâklı kişi olduğunu; ancak hak ihlal edildiğinde veya

65 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/324; 2/133.

66 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 4/48.

67 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/171.

68 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/475.

69 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/155.

70 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/204-205.

71 et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/155; el-Beyhakî, *Şü'abü'l-İmân*, 2/154-155.

geçersiz kılındığında tavrının değiştiğini, öfkesinin açığa çıktığını ve yüzüne yansıdığını ifade etmektedir. Öyle ki, kendisini yakından tanıyanlar bile bu hâl karşısında onu tanımakta güçlük çekerd. Bütün bu sertlik ve değişim ise yalnızca hakkı yüceltmek ve savunmak amacıyla ortaya çıkardı.⁷² Buna göre, Hz. Peygamber'in genel olarak yumuşak huylu ve mütevazı bir mizaca sahip olmakla birlikte, hak ve adalet ihlâl edildiğinde tavizsiz bir duruş sergilemektedir.

2.2.8. el-A'rîke (العريكة)

Hiz. Peygamber'in ahlâkî vasıflarına dair rivayetlerin biri (أصدق الناس لهجة وألينهم عريكة), yani “insanların en doğru sözlüsü ve huy bakımından en yumuşak olanıydı” ifadesi geçmektedir.⁷³ İbnü'l-Esîr, burada geçen (العريكة) kelimesinin “tabiat, huy ve mizaç” anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre Arapçada (فلان لين العريكة) denildiğinde, “bir kişinin yumuşak huylu, uyumlu ve çatışmaya az meyilli olması” anlamı kastedilmektedir.⁷⁴ Bu bağlamda hadisteki ifade, Hz. Peygamber'in doğru sözlülüğünün yanı sıra, insanlarla ilişkilerinde anlayışlı, uyumlu ve çekişmeden uzak bir karaktere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

2.2.9. el-Kezzu (الكَزُّ) ve el-Münkezim (المنكزم)

Hiz. Peygamber'in ahlâkî vasıflarına dair nakledilen bir rivayette (لم يكن بالكز ولا المنكزم), ifadesi yer almaktadır.⁷⁵ İbnü'l-Esîr'e göre burada geçen (الكز) kelimesi, “soran veya dilenen kişilere karşı yüzünü ekşitmek, hoşnutsuz bir ifade takınmak” anlamına gelmektedir.⁷⁶ Yani Hz. Peygamber, kendisine bir şey sorulduğunda veya bir ihtiyaç talebi ile karşılaştığında asık yüzlü, hoşnutsuz ya da sert bir ifade takınmazdı. Diğer yandan (المنكزم) kelimesi, “avuçları ve ayakları küçük olan” anlamına gelir; mecazî olarak ise cimrilik gibi olumsuz bir niteliği ifade etmektedir.⁷⁷ Buna göre rivayet, Hz. Peygamber'in insanlara karşı hoşnutsuz veya somurtkan davranmadığını aksine; ihtiyaç sahiplerine karşı cömert ve yardımsever olduğunu göstermektedir.

72 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/259.

73 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/328; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Menâkıb”, 19; el-Beyhakî, *Şü'abü'l-İmân*, 2/150.

74 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/222.

75 Hadis olarak tespit edemedik.

76 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/170.

77 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/170.

2.2.10. İddale'a (اضطلع)

Hız. Peygamber'in ahlâkî vasıflarına dair nakledilen bir rivayette (كما حمل فاضطلع بأمرك لطاعتك) ifadesi geçmektedir.⁷⁸ İbnü'l-Esîr'e göre burada kullanılan (اضطلع) fiili, (افتعل) kalıbından türemiş olup "güç veya kuvvet göstermek" anlamına gelmektedir. Bu bağlamda (اضطلع بحمله) ifadesi, "ona güç yetirdi, yükünü üstlendi ve sorumluluğunu yerine getirdi" anlamına gelir.⁷⁹ Bu açıklamaya göre söz konusu rivayet, Hız. Peygamber'in ilâhî emirlere karşı tam bir sorumluluk bilinciyle, kararlılıkla ve bütün gücüyle görevini yerine getirdiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, onun risâlet görevini yalnızca bir tebliğ faaliyeti olarak değil, Allah'a tam teslimiyet, azim ve sebatın en yüksek örneği olarak yaşadığını göstermektedir.

3. Sonuç

Garîbü'l-hadîs ilmi, hadislerde geçen nadir ve anlaşılması güç kelimelerin doğru biçimde anlaşılmasını hedefleyen önemli bir ilim dalıdır. Bu ilim, rivayetleri tarihî, kültürel ve dilsel bağlamlarıyla ele alarak Hız. Peygamber'in söz ve fiillerinin doğru biçimde anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* adlı eseri, bu alanda ulaşılan en kapsamlı ve sistematik çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır. Müellif, önceki birikimi aktarmakla yetinmemiş; âyetlerden şiirlere, sahabe ve tâbiûn sözlerinden halk diline kadar geniş bir malzemeyi dikkate alarak garîb kelimeleri yorumlamış, böylece eserini salt bir derlemenin ötesine taşıyarak özgün ve metodik bir analiz ortaya koymuştur.

Şemâil rivayetlerinde Hız. Peygamber'in fizikî ve ahlâkî vasıflarını tasvir eden pek çok garîb kelimeye yer verilmiştir. Bu kelimelerin isabetli biçimde yorumlanması, Hız. Peygamber'in şahsiyetinin doğru anlaşılmasında belirleyici bir rol üstlenmektedir. İbnü'l-Esîr, bu rivayetlerde geçen yaklaşık yüz civarında garîb kelimeyi sözlük anlamları, kökenleri, türevleri ve bağlam içindeki kullanımlarını ayrıntılı biçimde incelemiş; deyim, benzetme ve mecazlara ışık tutarak rivayetlerin anlam ufkunu genişletmiştir. Fizikî vasıflar kapsamında yüz güzelliği, ten rengi, saç ve vücut yapısı gibi özellikler; ahlâkî vasıflar kapsamında ise tevazu, yumuşak huyluluk, cömertlik ve adalet gibi karakter nitelikleri, bu çözümlemeler sayesinde daha net bir biçimde anlaşılabilir. Bu yorumlar, hem dönemin dil anlayışını ve anlatım estetiğini yansıtmakta hem de Hız. Peygamber'in mükemmel fizikî görünümü ile örnek

78 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/66; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 9/43.

79 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/97.

ahlâkî şahsiyetinin çok boyutlu ve derinlikli biçimde kavranmasına katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak, *en-Nihâye* sadece garîb kelimelerin anlaşılması bakımından değil, sünnetin doğru yorumlanması ve Hz. Peygamber'in örnekliğinin sahih biçimde kavranması açısından da vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşımaktadır. Rivayetlerdeki garîb kelimeleri dilsel, tarihî ve kültürel bağlamlarıyla açıklayan bu eser, hem hadis araştırmaları hem de dil ve kültür çalışmaları için temel bir başvuru kaynağı olarak önemini korumaktadır.

Kaynakça / References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnût, Adil Mürşit, vd. Beyrut: Müs-sessestu'r-Risâle, 1421/2001.
- Akgül, Yusuf. *Edebî Tür Olarak Garîbu'l-Hadîs*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şü'abü'l-imân*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sâid b. Bisyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Gökçe, Ferhat. "İbnu'l-Esîr'in En-Nihâye Fî Garîbi'l-Hadîs İsimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Te'villeri". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 6/4 (Ekim2017), 163-206.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 3. Basım, 2011.
- el-Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1397/1977.
- el-Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatipoğlu, İbrahim. "en-Nihâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2007. 100-101.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Küfî el-Absî. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Lübnan: Daru't-Tâc, 1409/1989.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Abdülkerim eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîsi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût ve Beşir Uyûn. 12 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Beyân, 1392/1972.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Abdülkerim eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım. Medine: b.y. 1442/2021.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûruddîn İtr. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsır, 1406/1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "Garîbü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay. 1996, 13/376.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010.
- Koçkuzu, Ali Osman. "Mecdüddîn İbnü'l-Esîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay. 2000. 28-29.
- Kutluay, İbrahim. "İbü'l-Esîr el-Cezerî'nin en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser Adlı Eserinin Garîbü'l-Hadîs Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi*

Sempozyumu Bildirileri. ed. M. Nesim Doru. 767-779. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: İsâ el-Bâbî'l-Halebî Matbaası, 1374/1955.

Sandıkçı, Kemal. "İbnü'l-Esîr Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/6 (Temmuz 1992), 61-78.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muaz Tarık b. Avzullah b. Muhammed ve Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Darü'l-Haremeyn, 1415/1995.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Yakût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebu Abdillâh Yakût b. Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

CÂMÎ'U'L-UŞÛL'ÜN "MEBÂDÎ" BÖLÜMÜ BAĞLAMINDA İBNÜ'L-ESÎR'İN CERH VE TA'DÎL GELENEĞİNE KATKISI

Recep BİLGİN*

Giriş

Hadis ilmi, İslam düşüncesinde hem rivayet hem de dirayet boyutlarıyla dinî bilginin sahilliğini teminat altına alan en önemli disiplinlerden biridir. Bu ilim dalı, sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s) söz, fiil ve takrirlerini tespit etmeyi değil, aynı zamanda bu bilgilerin güvenilir biçimde sonraki nesillere aktarılmasını da hedefler. Hadislerin sıhhatini belirlemede en temel ölçütlerden biri olan cerh ve ta'dîl disiplini, râvîlerin adalet ve zabt yönünden incelenmesi, güvenilirliklerinin tespiti ve rivayetlerin sıhhat derecelerinin tayini gibi işlevleriyle hadis ilminde metodolojik bir omurga vazifesi görmüştür. Cerh (râviyi eleştirme) ve ta'dîl (râviyi doğrulama) faaliyetleri, erken dönemden itibaren hadisçilerin titiz incelemeleri neticesinde gelişmiş, zamanla müstakil bir ilim haline gelmiştir. Bu süreç, sadece râvîlerin şahsi durumlarını değerlendirmekle kalmamış; aynı zamanda ilmî isnad geleneğini güçlendirmiş, hadislerin tedvîn ve tasnîf sürecine epistemolojik bir derinlik kazandırmıştır.

Bu çerçevede, cerh ve ta'dîl ilminin teorik temellerini sistemli biçimde ele alan müelliflerden biri de Mecdüddin İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210)'dir. Onun meşhur eseri *Câmi'u'l-uşûl li ehâdisi'r-resûl*, hadis literatüründe sadece Kütüb-i Sitté'yi bir araya getiren derleme bir eser olmanın ötesine geçerek, hadis usulüne dair özgün metodolojik yaklaşımları da içermektedir. Eserin üç ana bölümünden ilki olan "Mebâdî" (mukaddime) kısmı, İbnü'l-Esîr'in hadislerin toplanması, tasnifi ve anlaşılmasına yönelik ilmî çerçevesini ortaya koyduğu bir bölüm niteliğindedir. Bu bölümde, hadislerin tedvîn sürecine, tasnîf gerekçelerine ve usûlî kavramlara ilişkin açıklamaların yanı sıra, özellikle cerh ve ta'dîl konusuna dair dikkat çekici değerlendirmeler yer almaktadır.

Bu bildirinin amacı, İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-uşûl* adlı eserinin "Mebâdî" bölümünde yer alan cerh ve ta'dîl konularını inceleyerek onun hadis usulüne ve cerh-ta'dîl geleneğine yaptığı katkıları ortaya koymaktır. Çalışmada, cerh ve ta'dîl kavramlarının tanımı, münekkithlerin

1 Doç. Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0002-2858-3039, recep.bilgin@mku.edu.tr, Türkiye/Hatay.

rolü, cerh sebeplerinin değerlendirilmesi, iki kavram arasındaki teâruz durumları ve ta'dîlin gerçekleşme biçimleri sistematik biçimde analiz edilecektir.

Araştırmanın yöntemi, metin merkezli bir çözümleme esasına dayanmaktadır. Bu kapsamda *Câmi'ü'l-Uşûl*'ün "Mebâdî" bölümü esas alınarak, İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl anlayışı önceki usul müelliflerinden Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı bir biçimde incelenecektir. Böylelikle, İbnü'l-Esîr'in klasik hadis usulü literatürü içindeki özgün konumu, metodolojik tercihleri ve literatüre katkı düzeyi somut biçimde ortaya konacaktır.

Çalışmanın önemi, hadis usulü tarihinin genellikle müstakil usul metinleri üzerinden ele alınmasına rağmen, derleme niteliğindeki bir eserin "mukaddime" kısmında usulî bir sistemin inşa edilip-edilmediğini göstermeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl anlayışının dönemin genel eğilimleriyle ne ölçüde örtüştüğü ya da onlardan ayrıldığı da bu inceleme sayesinde belirlenmiş olacaktır.

Araştırma yalnızca *Câmi'ü'l-uşûl*'ün "Mebâdî" bölümüyle sınırlanmıştır. Bu tercih, müellifin hadis usulü anlayışını doğrudan kendi ifadelerinden hareketle değerlendirme imkânı sunmaktadır. Çalışma İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl konusundaki yaklaşımını tespit etmekle kalmayıp, onun bu ilmin kavramsal çerçevesine ve yönetsel gelişimine yaptığı özgün katkıları da ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece, hadis usulü literatürü içinde sıklıkla gözden kaçan bu bölümün, klasik dönemin metodolojik zenginliğini yansıtan önemli bir halka olduğu vurgulanacaktır.

Bu bildiride, öncelikli olarak İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl kavramlarını ıstılâhî bir çerçevede nasıl tanımladığı, bu tanımın özgün yönleri ve sonraki literatüre olan katkıları değerlendirilecektir. Ardından, cerh ve ta'dîlde münekkit sayısının rolü, cerh ve ta'dîl sebeplerinin değerlendirilmesi, iki sürecin teâruz halleri ve ta'dîlin gerçekleşme biçimleri başlıkları altında İbnü'l-Esîr'in yaklaşımları analiz edilerek, onun bu gelenek içerisindeki yeri ve katkısı ortaya konacaktır.

1. Cerh ve Ta'dîl Kavramlarının Sistematik İnşası

İbnü'l-Esîr'in hadis usulü literatürüne önemli katkılarından biri, cerh ve ta'dîl kavramlarını ıstılâhî anlamda açık ve sistematik biçimde tanımlayan ilk müelliflerden biri olmasıdır. Ondaki önceki dönemlerde fıkıh ve hadis usulü kaynaklarında bu iki kavram çeşitli başlıklar altında ele alınmışsa da terimsel düzeyde net ve kapsamlı tanımlara

yer verilmediği görülmektedir. Örneğin, cerh ve ta'dîl konusunda *el-Cerh ve't-ta'dîl* adıyla müstakil bir eser kaleme alan İbn Ebî Hâtim (öl. 327/939), cerh ve ta'dîle dair geniş bir malzeme sunmasına rağmen, bu kavramları tanımlamamıştır. Hâkim en-Nîsâbü'rî (öl. 405/1014) *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs ve el-Medḥal ilâ Kitâbi'l-İklîl*'de, Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*'de ilgili meseleleri ele almakla birlikte, doğrudan kavramsal tanımlamalarda bulunmamışlardır.² Benzer şekilde, fıkıh usulü alanında etkili olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ve İbnü'l-Esîr'in, eserlerinden etkilendiği bilinen Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) de cerh ve ta'dîl başlıklarına yer verdikleri eserlerinde bu kavramların tanımına yer vermemişlerdir.³

Bu bağlamda, cerh ve ta'dîl kavramlarını ıstılâhî çerçevede ilk kez açık biçimde tarif eden âlimlerden birisinin İbnü'l-Esîr olduğu söylenebilir. Nitekim o, *Câmi'u'l-uşûl li ehâdîsi'r-Resûl* adlı eserinin mukaddime kısmında cerhi, *وبطل الجرح وصف متى التحق بالراوي والشاهد سقط الاعتبار بقوله، والعمل به Cerh, râviye veya şahide iliştğinde, sözüne itibar edilmemesine ve onunla amel edilmemesine sebep olan bir vasıftır*"; ta'dîli ise *والتعديل وصف متى التحق بهما اعتبر قولهما وأخذ به Ta'dîl, râvi veya şahide iliştğinde, sözüne itibar edilmesine ve onunla amel edilmesine sebep olan bir vasıftır*" şeklinde tanımlamaktadır.⁴ İbnü'l-Esîr'in bu tanımı sonraki âlimler üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim Molla Fenârî (öl. 834/1431), *Fuşûlu'l-bedâyi'* adlı fıkıh usulü eserinde İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl tanımını bazı küçük değişikliklerle tekrar etmiş; özellikle tanımında yer alan "itibar" (اعتبار) ifadesini çıkarmış ve tanımı daha çok amel eksenli bir çerçevede şu şekilde formüle etmiştir: *الجرح وصف متى التحق بالراوي والشاهد بطل العمل بقولهما والتعديل وصف متى التحق بهما أخذ به Cerh, râvi ve şahide iliştğinde, sözleriyle amel etmeyi geçersiz kılan bir vasıftır; ta'dîl ise onlara iliştğinde onunla amel edilmesine sebep olan bir vasıftır.*⁵ Bu tanımda Molla Fenârî, İbnü'l-Esîr'in yaklaşımını

2 Cerh ve ta'dîl konularının ele alındığı yerler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977), 52; a.mlf., *el-Medḥal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (İskenderiye: Dâru'd-Da'Ve, ts), 51; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî & İbrâhim Hamdi el-Medenî (Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1357/1958), 21, 77.

3 İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-telḥîş fî uşûli'l-fıkh*, thk. 'Abdullâh Cûlam en-Nebâlî & Beşîr Ahmed el-'Umri (Riyâd: Dâru'l-Beşâ'ir el-İslâmiyye, ts.), 2/361; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstaşfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 129.

4 Mecdüddin Ebû's-Seâdât İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl li ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Kahire: Mektebetü'l-Helvânî, 1389/1969), 1/126.

5 Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin Molla el-Fenârî, *Fuşûlu'l-bedâyi' fî uşûli's-şerâ'i*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/281.

esas almakla birlikte, “sözün itibarı”ndan ziyade “sözle amel edilip-edilmemesi” bağlamına odaklanmış ve cerh-ta’dîl tanımını daha pratik bir düzleme taşımıştır. Böylece tanımı, haberin amel edilebilirliği üzerinden şekillendirmiş ve onu usûl-ü fıkıh geleneğine daha uygun hale getirmiştir. Ayrıca Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361)’ın *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl* adlı eserine mukaddime yazan Muhammed Osman da cerh ve ta’dîl terimlerini tanımlarken isim vermeden İbnü'l-Esîr’in yaklaşımını temel almıştır.⁶

İbnü'l-Esîr’den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Necmeddîn et-Tûfî (öl. 716/1316) ise *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza* adlı fıkıh usulü eserinde cerhi, *نِسْبَةُ مَا يُرَدُّ لِأَجْلِهِ الْقَوْلُ إِلَى الشَّخْصِ* “Şahsa (râviye), ondan dolayı sözü reddedilen bir şeyi nispet etmek”, ta’dîli ise *نِسْبَةُ مَا يُقْبَلُ لِأَجْلِهِ قَوْلُ الشَّخْصِ* “Şahsa, sözü kendisi sebebiyle kabul edilen bir vasfı nispet etmek” şeklinde tanımlamaktadır.⁷

İbnü'l-Esîr’in tanımında geçen متى (ne zaman) edatının التحق (ilişmek/yapışmak) fiiliyle birlikte kullanılması, cerh ve ta’dîlin bir süreç olarak anlaşılması açısından dikkat çekicidir. Yani bir râvi hakkında ileri sürülen cerh ifadesi, ancak zamanla, ilgili ortamda, münekkitlerin değerlendirmeleriyle ve genel kabul ile şekillendiğinde, o râvi üzerinde “iltihak” eder, fiilen etkili hale gelir. Aksi takdirde, yani cerh iddiası makul gerekçeler taşıyor veya ehil kişiler tarafından desteklenmiyorsa, bu cerh râvide tahakkuk etmiş sayılmaz. Özellikle münekkidin çağdaşı olması, içinde bulunduğu sosyo-kültürel bağlam, ilmî birikimi, psikolojik eğilimleri, hatta olası dinî taassubu gibi etkenler, cerhin geçerliliğini doğrudan etkilemektedir.

Bu çerçevede her cerh, râvi üzerinde bağlayıcı değildir. Güvenilirliği genel kabul görmüş birçok râvi hakkında bile zaman zaman eleştiriler bulunmakta, ancak bu durum onların cerh edilmiş sayılmalarına yol açmamaktadır. Nitekim, Ca’fer b. Süleymân, Hâris b. Abdillâh ve Hâlid b. Mahled gibi bazı râvilerin yer yer tenkit edilmiş olmalarına rağmen, rivayetleri *Sahihayn*’de yer almaktadır. Bu da gösteriyor ki önemsiz ve marjinal cerhler, râvilerin adaletine ve rivayetlerinin kabulüne zarar vermemektedir.⁸

Bu noktada Endülüslü muhaddis İbn Abdilberr’in (öl. 463/1071) değerlendirmesi önemlidir. Ona göre, adaleti sabit olmuş, ilimde

6 Muhammed Osman, “Mukaddime”, *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl*, mlf. Alâüddîn Moğultay b. Kılıç (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), 1/5.

7 Ebü'r-Rebî' Necmeddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/162, 163.

8 Abdülazîz Muhammed Fârih, *İnâytü'l-ulemâ bi'l-isnâd ve 'ilmi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Medinetü'l-Münevver: Mecme'u'l-Melik Fehd, ts.), 46.

imamlığı herkesçe kabul edilen bir şahsiyet hakkında ileri sürülen cerh iddiaları, ancak müşâhede ve muâyene gibi objektif yöntemlerle ve âdil delillerle desteklenirse geçerli kabul edilir. Aksi halde, bu tür iddialar, şahsî menfaat, haset, düşmanlık veya rekabet gibi sübjektif duygularla ilişkili görülerek reddedilmelidir.⁹

İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-uşûl*'de ortaya koyduğu cerh ve ta'dîl tanımı, sadece bireysel görüşlere değil, münekkitlerin ortak kanaatine dayanan ve üzerinde ittifak edilen güçlü cerh biçimini yansıtmaktadır. Bu yönüyle tanım, cerh ve ta'dîlin geçerliliğini keyfî değerlendirmelere değil, ilmî uzlaşısı ve kolektif tecrübenin ürünü olan mutlak cerhlere dayandırmakta; böylece hadis tenkidinde sağlam, objektif ve kurumsallaşmış bir zemin inşa etmektedir.

2. Münekkit Sayısının Belirleyiciliği

Cerh ve ta'dîl işlemlerinde râvi hakkında hüküm verilirken münekkit sayısının belirli bir sınırdan olup-olmaması, klasik hadis literatüründe tartışmalı bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl* adlı eserinde konuyu haber ve şehâdet ekseninde ele almakta ve üç farklı görüşe yer vermektedir.

İlk görüşe göre, rivayet alanında cerh ve ta'dîl için sayı şartı aranmazken, şahitlikte bu şart zorunlu kabul edilir. İkinci görüşte ise hem rivayette hem de şahitlikte sayı şartı gerektiği savunulmaktadır. Üçüncü görüş her iki alanda da sayı şartının aranmadığını ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, râvinin cerh ya da ta'dîli tek bir münekkidin beyanıyla sabit olabilirken, şahitliğin geçerli olabilmesi için en az iki kişinin tanıklığı gereklidir.

İbnü'l-Esîr, bu üç yaklaşım arasında birinci görüşü tercih ettiğini açıkça ifade etmektedir. Ona göre, bir haberin rivayeti tek râvi ile sabit olabiliyorsa, bu rivayeti gerçekleştiren kişinin adalet ve güvenilirliğini belirleme (yani cerh veya ta'dîl) süreci öncelikle tek bir kişiyle de geçerli sayılmalıdır. Bu yaklaşım, İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl sürecine dair temel metodolojik tutumunu yansıtır.¹⁰ İbnü'l-Esîr'in bu görüşünün arka planında, özellikle Gazzâlî'nin etkisi açıkça görülmektedir. Gazzâlî, cerh ve ta'dîlde sayı şartı aramayan yaklaşımı savunmakta ve bu şartın yalnızca şahitlikte geçerli olabileceğini belirtmektedir. Gazzâlî'nin bu tutumu, bir şeyin şartının o şeyin aslını geçemeyeceği

9 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlîhi*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1414/1994), 2/193.

10 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl li eḥādîsi'r-Resûl*, 1/126.

ilkesine dayanmaktadır. Zira ona göre, bir haberin nakli tek râviyle kabul edilebiliyorsa, o râviye dair adalet beyanı da tek kişiyle sabit olabilir.¹¹

Gazzâlî, *el-Menhûl* adlı eserinde muhaddislerin cerh ve ta'dîl için iki kişiyi şart koşan yaygın görüşünü aktarır; ancak buna eleştirel yaklaşır. Ona göre, sahâbe döneminden itibaren rivayetlerde tek râviyle yetinildiği bilinmektedir, fakat sahâbenin bir kişiyi doğrudan ta'dîl ettiğine dair açık bir rivayet bulunmamaktadır. Bu nedenle konu, doğrudan şer'î kıstaslarla değerlendirilmelidir. Gazzâlî burada önemli bir usûl ilkesine işaret ederek, nakledilen bilgilerden nakledilmeyenler hakkında hüküm çıkarılabileceğini, dolayısıyla bu tür konularda kıyasın devreye girebileceğini belirtmektedir. Ayrıca cerh ve ta'dîl işlemini şahitlikten ziyade bir "haber verme" (ihbar) faaliyeti olarak değerlendirmesi, bu işlemlerin tek kişiyle sabit olabileceği yönündeki yaklaşımını güçlendirmektedir.¹²

Gazzâlî'nin cerh ve ta'dîlde sayı şartını reddeden yaklaşımı ile İbnü'l-Esîr'in özlü değerlendirmesi, sonraki literatürde önemli bir etki yaratmış ve bu alandaki tartışmalara yön vermiştir. Bu bağlamda Şerefüddîn et-Tîbî (öl. 743/1343)'nin "Râvilerde cerh ve ta'dîl, sahih olan görüşe göre tek kişinin sözüyle sabit olur. Çünkü haberin kabulünde sayı şart koşulmamıştır; dolayısıyla o haberi nakleden râvinin cerh ve ta'dîlinde de sayı şartı aranmaz" şeklindeki ifadeleri,¹³ İbnü'l-Esîr'in yaklaşımıyla birebir örtüşmektedir. Cerh ve ta'dîli bir ihbâr (bilgilendirme) işlemi olarak değerlendiren bu bakış açısı, sadece rivayetle ilgili formel şartları değil, epistemolojik temelleri de dikkate almaktadır. Nitekim bu görüş, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) gibi önde gelen hadis ve usûl âlimleri tarafından da benimsenmiş ve zamanla ilmî gelenekte yaygınlık kazanarak muteber bir yaklaşım haline gelmiştir.¹⁴

3. Cerh ve Ta'dîl Sebeplerinin Açıklanması

İbnü'l-Esîr, cerh ve ta'dîlin sebeplerinin açıklanıp-açıklanmaması hususunda yaşanan tartışmaları Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* isimli fıkıh usulü eserindeki bilgileri iktibas ederek onunla aynı görüşte olduğunu

11 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 129.

12 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, thk. Muḥammad Ḥasan Haytû (Bayrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'asır, 1998/1419), 350.

13 Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hulâşa fî ma'rifeti'l-hadîs*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1430/2009), 102.

14 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 95, 96; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 109.

açıkça ortaya koyar. Cerh ve ta'dîl konusundaki tartışmaları aktarıırken, bu alanda ortaya çıkan üç temel yaklaşımı özetler. Birinci görüşe göre, özellikle cerh mezhep farklılıklarına dayanan sübjektif değerlendirmelere dayanabileceği için sebebinin mutlaka açıklanması gerekirken, ta'dîl için sebep bildirmek gerekmez; çünkü adaletin sabit ve tek bir sebebi yoktur. İbnü'l-Esîr bu görüşü kendi görüşü şeklinde aktarır. İkinci görüşe göre, mutlak cerh râviye olan güveni ortadan kaldırır; mutlak ta'dîl de insanlar çoğu zaman zâhire göre hüküm vermeye meyilli olduklarından dolayı râvinin gerçekten güvenilir olduğunu ispatlamaz. Her iki durumda da sebebin belirtilmesi zorunludur. Üçüncü görüş ise cerh ve ta'dîlde bulunan kişinin ehil olması durumunda sebep sormanın anlamsız olduğunu savunur. Bu özetlemelerin ardından İbnü'l-Esîr, doğru olan yaklaşımın cerh ve ta'dîl işlemini yapan kişinin (müzekkî) durumunun merkeze alınarak karar verilmesi olduğunu belirtir.¹⁵ Ona göre, şayet müzekkînin basiretine ve rivayetleri doğru tespit etme yetisine (zapt) güven duyuluyorsa, mutlak olarak (gerekçesiz) verdiği hüküm yeterli kabul edilebilir. Ancak yalnızca kendi adaleti bilinen, fakat adalet şartlarını bilip-bilmediği yönündeki basireti bilinmiyorsa, onun ifadesi sorgulanır ve gerekçesi araştırılır.

Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ* isimli eserinden alıntı yaparak konuyu özetlemeye çalışan İbnü'l-Esîr her ne kadar birinci görüşü benimsese de doğru görüşün ne olduğunu aktarırken ortaya koyduğu münekkîdin cerh ve ta'dîl değerlendirmelerinin basirete ve zabta dayalı olarak yapılmasını en doğru yol olarak görmesi cerh ve ta'dîli tanımlarken kullandığı iltihak kavramıyla örtüşmektedir. Zira cerh ve ta'dîl vasfının râviye iltihak etmesi râvi üzerinde gerçek bir vasıf olarak yerleşmesi için bir süre gerekmektedir. Bu süre gözleme dayalı bir süredir. Bu gözlem münekkîdin basireti sayesinde tespit edilen râvi üzerinde etkili, objektif ve geçerli bilgiye dönüşerek gerçekleşir. İbnü'l-Esîr'in buradaki yaklaşımına göre râvi hakkında gözlem ve zapt unsurlarına dayalı olmadan verilen cerh ve ta'dîl kararları sübjektiftir. Münekkît kararının objektif mi yoksa sübjektif mi olduğunun sağlamasını ancak sebebi açıklanan cerhle denetleme imkânı olduğu için İbnü'l-Esîr cerh sebebinin sorgulanması, gözden geçirilmesi ve açıklanması görüşündedir. Yoksa mutlak olarak cerh sebebinin açıklanmasını şart koşmaz. Zaten çoğu zaman ricâl ve tabakat kitaplarında cerh sebebi açıklanmaz. İbnü'l-Esîr'in münekkîdin durumuna göre cerh ve ta'dîl kararlarına bakılması gerektiğini ifade etmesi, kendisinden bir asır sonra Zehebî'nin, *Zikru men yu'temedü kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde, sözü kabul

15 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl li eḥādîsi'r-Resûl*, 1/127-128.

edilen hadis münekkitlerini üç gruba (müteseddid, mütesâhil ve mütevassıt/mutedil) ayırmasının temellerini oluşturduğu söylenebilir.¹⁶ Ancak yukarıda yer verdiğimiz görüşlerin kaynağı Gazzâlî olduğu için İbnü'l-Esir'in burada orijinal bir rolünün olmadığı sadece bilgi aktarma pozisyonunda olduğunu belirtmek gerekir.

Bazı âlimler, cerh veya ta'dîli gerçekleştiren kişiye duyulan güven nedeniyle sebebin belirtilmesinin şart olmadığını ifade etmişlerdir. Örneğin "fâsık" veya "adl" gibi ifadeler çoğu zaman yeterli kabul edilmiştir. Buhârî ve Müslim gibi hadis imamları, cerh ve ta'dîl sebeplerini belirtmemiş, bunun yerine râvîlerin ilim, zabt ve ihtiyat gibi vasıflarda şöhrat bulmuş olmalarına güvenmişlerdir.¹⁷ Benzer şekilde Cüveynî, Gazzâlî, Râzî (öl. 606/1210), Hatîb el-Bağdâdî, Bâkîllânî (öl. 403/1013), Zeynüddin el-İrâkî (öl. 806/1404) ve Ömer b. Reslân el-Bulkînî (öl. 868/1464) gibi âlimler de bu görüşü benimsemiştir.¹⁸ Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'ye göre, adaletin devam ettiği râvilerde ta'dîlin sebebinin açıklanmasına gerek yoktur; ancak cerhin sebepleri kişilere ve mezheplere göre değiştiği için açıklanmalıdır.¹⁹

Usûlcülerin çoğu, objektif olmayan, keyfî cerh ve ta'dîllerin önüne geçmek amacıyla hem cerh hem de ta'dîlin gerekçesinin zikredilmesini önemser. Cerh veya ta'dîl lafızları, râvi hakkında genel bir hüküm oluştururken, sebepler bu hükmün dayanağını detaylandırır. Örneğin "leyyinü'l-hadîs", "daîf", "kezzâb", "sadûk", "sika" ve "zâbit" gibi lafızlar genel hüküm ifade ederken, cerh ve ta'dîl sebepleri hususî ve açıklayıcıdır.

İbn Hibbân (öl. 354/965), râvilerde cerh meydana getiren sebepleri "envâ'u'l-cerh" başlığı altında yirmi farklı kategoriye ayırmıştır.²⁰ Bu yirmi cerh sebebinin tamamı, daha sonra İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) tarafından sistemleştirilen on kusurun kapsamına dahil edilmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*'de cerh sebeplerinin çok çeşitli olduğunu vurgulayarak, bunların genellikle bid'at, muhalefet, yanlışlık, hâl cehâleti ve seneddeki kopukluk gibi unsurlar etrafında şekillendiğini

16 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Zikru men yu'temedü kavlihû fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410/1990), 171-172.

17 Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/164.

18 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Tayyibe, ts.), 1/362.

19 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 4/409; Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, 2/164.

20 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhin mine'l-muḥaddişîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sâmi'î 1420/2000), 1/58-80.

belirtir.²¹ Hadisin sıhhatini etkileyen kusurlar, yani illetler de cerh sebebi sayılır. Cerh ve ta'dîl kitaplarının incelenmesinde, genellikle cerh sebeplerine ayrıntılı yer verilmediği görülür. İbnü's-Salâh, münekkitlerin çoğunlukla "falan râvi zayıftır" veya "bu hadis gayr-i sâbittir" gibi lafızlarla yetindiğini, sebebin açıklanmasının zor bir uğraş olduğunu söyler. Sebeplerin belirtilmesi, cerh sisteminin işleyişi açısından teorik tartışmalara yol açsa da cerh kapısının kapanmaması için pratikte genellikle zorunlu görülmemiştir.²²

4. Cerh ve Ta'dîlin Teâruzu

İbnü'l-Esîr, hadis râvilerinin değerlendirilmesinde temel bir mesele olan cerh ve ta'dîl hükümleri arasındaki teâruz durumunu ele alır. Ona göre, bir râvi hakkında hem cerh hem de ta'dîl söz konusu olduğunda, öncelik cerh değerlendirmesine verilmelidir. Bu yaklaşımın temel gerekçesi, cerh eden kişinin, ta'dîl edicinin vâkîf olmadığı ilave bir bilgiye ulaşmış olmasıdır. Ta'dîl edenin, söz konusu olumsuzluk hakkında bir bilgisi bulunmamakta ve bunu açıkça reddetmemektedir. Bu bağlamda, cerh daha ayrıntılı ve derinlikli bir değerlendirme olarak kabul edilir. Ancak İbnü'l-Esîr, bu ilkeyi sınırlayan bir istisnaya da dikkat çeker. Eğer ta'dîl eden kimse, cerh hükmüne konu olan olayı açık bir şekilde reddederse, yani cerh ile ta'dîl arasında doğrudan bir çelişki (teâruz) ortaya çıkarsa, bu durumda mesele yeniden değerlendirmeyi gerektirir. Örneğin, cerh eden bir kişi, râvinin bir insanı öldürdüğünü iddia eder ve buna karşılık ta'dîl eden kişi, onu bu olaydan sonra sağ olarak gördüğünü ifade ederse, bu durumda her iki taraf da somut bir bilgiye dayandığından görüşleri doğrudan çatışır. Böyle bir durumda sadece cerh değil, ta'dîl de bilgiye dayalı bir içerik taşıdığından, teâruz meydana gelmiş olur.²³

İbnü'l-Esîr, ayrıca bazı âlimlerin ileri sürdüğü, ta'dîl edenlerin sayıca fazla olması halinde onların görüşünün cerhe tercih edilmesi gerektiği yönündeki görüşe de eleştirel yaklaşarak bunun isabetsiz olduğunu ifade eder. Zira cerhin tercih edilmesinin gerekçesi, değerlendirmeyi yapanların sayısı değil, bilgiye olan vukufiyet ve cerhin içerdiği ayrıntı düzeyidir. Cerh eden kişi sayıca az olsa da râvi hakkında gizli kalmış bir kusura vâkîf olması nedeniyle değerlendirmesi daha belirleyici kabul edilmelidir. Bu çerçevede İbnü'l-Esîr'in yaklaşımı, niteliksel bilgi üstünlüğünü niceliksel çoğunluğa tercih eden bir epistemolojik bakış

21 Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960), 1/384.

22 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 108.

23 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl li eḥādîsi'r-Resûl*, 1/128-129.

açısını yansıtmaktadır. İbnü's-Salâh, burada yer alan bilgileri 'Ulû-mü'l-ḥadîş'te özet olarak zikretmektedir.²⁴

Son olarak belirtilmelidir ki İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîlin teâruzu konusundaki görüşleri, büyük ölçüde Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı eserinde, cerh ve ta'dîl başlığının ikinci faslında yer alan açıklamaların tekrarından ibarettir.²⁵ Bu da İbnü'l-Esîr'in, önceki kaynaklardan etkilenecek meseleye yaklaştığını göstermektedir.

5. İbnü'l-Esîr'e Göre Ta'dîlin Gerçekleşme Biçimleri

İbnü'l-Esîr, ta'dîlin gerçekleşme biçimleri konusunu ele alırken Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* adlı eserindeki yaklaşımı esas almıştır. Ona göre, bir râvinin adil olduğunu ifade eden ta'dîl işlemi dört yolla gerçekleşebilir: sarîh sözle açıklama, bir râviden rivayette bulunma, rivayetiyle amel etme ve şahitliğiyle hüküm verme. Bu dört yöntem, İbnü'l-Esîr tarafından "tezkiyenin sebepleri" olarak adlandırılır.²⁶ İbnü'l-Esîr, Gazzâlî'ye paralel bir biçimde, bu yollar arasında en üstün olanının sarîh sözle yapılan tezkiye olduğunu belirtir. Ancak buna rağmen, bir kimsenin şahitliği ile hüküm vermenin, sözle yapılan tezkiyeden daha güçlü bir delil teşkil ettiğini de ifade eder. Bu ifade ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de aslında bağlam itibarıyla açıklık kazanır: Sarîh söz, tezkiye kastıyla yapılan beyanlar arasında en kuvvetli olanıdır; fakat şahitliğiyle hüküm vermek, doğrudan bir yargı oluşturduğu için fiilî olarak daha bağlayıcı ve güçlü bir uygulama olarak değerlendirilir.

İbnü'l-Esîr, bir râvinin rivayetiyle amel edilmesinin, onun adale-tine delalet edip-etmeyeceği konusunu belirli şartlara bağlayarak ele almaktadır. Ona göre, bir kişinin bir râvinin rivayetiyle amel etmiş olması, eğer sadece ihtiyat gereği yapılmışsa ya da söz konusu haberin içerdiği hükümle aynı sonucu doğuran başka bir delile dayanıyorsa, bu durumda bu amelî tasarruf ta'dîl olarak kabul edilmez. Çünkü burada râviye güven değil, başka saiklerle amel söz konusudur. Ancak, bu gerekçeler dışlanarak doğrudan ve kesin olarak o râvinin rivayetine istinaden amel edildiği sabit olursa, bu durum o râvi hakkında ta'dîl hükmü doğurur. Zira bir râvinin güvenilir olmadığı bilinmesine rağmen rivayetiyle amel edilmesi, amel eden kişinin fâsık olmasına sebebiyet verir ve bu da onun kendi adaletini zedeler.²⁷ Dolayısıyla, bir râvinin rivayetiyle amel edilmesi, sadece bu amelin bilfiil ve bilinçli olarak söz

24 İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-ḥadîş, 129.

25 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 129.

26 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl li eḥâdisi'r-Resûl*, 1/129.

27 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl li eḥâdisi'r-Resûl*, 1/129.

konusu rivayete dayandığı kesinleştğinde, onun güvenilirliğine bir delil teşkil eder. Aksi halde, ihtiyatla hareket edilmiş ya da başka delillere uyulmuş olması halinde, bu durum tezkiye anlamı taşımaz.

Bu noktada, İbnü's-Salâh'ın yaklaşımı İbnü'l-Esîr'den farklıdır. İbnü's-Salâh, genel olarak bir hadisin ya da râvisinin, o hadisle amel edilip-edilmemesinden etkilenmeyeceği kanaatindedir. Ona göre, bir kimsenin bir hadisle amel etmesi ya da o hadise muhalif bir davranışta bulunması, doğrudan ne hadisin sahihliğini ne de râvinin adaletini olumlu ya da olumsuz yönde etkilemez.²⁸ Bu yaklaşım, amelî tasarruf ile hadislerin sıhhat değerleri arasındaki ilişkinin sınırlı olduğunu savunan bir çizgiyi temsil ettiği söylenebilir.

İbnü'l-Esîr, cerh edilen râvileri belirli kategorilere ayırarak değerlendirmiş ve bu kapsamda onları on tabaka (derece) halinde sınıflandırmıştır. Bu tasnifin kendi özgün yorumu olarak değil, Hâkim en-Nîsâbü'rî'ye ait olduğunu açıkça beyan etmiş ve bu bilgileri Hâkim'in *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl* adlı eserinden naklettiğini belirtmiştir. Bu durum, İbnü'l-Esîr'in cerh tabakalarıyla ilgili değerlendirmelerinin büyük ölçüde *el-Medhal*'in bire bir aktarımına dayandığını göstermektedir.

Sonuç

İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl kavramlarına yaklaşımı hem teorik hem de metodolojik düzlemde klasik hadis literatürü içerisinde müstesna bir konumda yer almaktadır. Bu çalışma, onun söz konusu kavramları açık, sistemli ve tutarlı bir şekilde ele alan ilk müelliflerden biri olduğunu ve böylece klasik hadis usulündeki önemli bir boşluğu doldurduğunu ortaya koymuştur. İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîli yalnızca bireysel münekkitlerin sübjektif değerlendirmelerine indirgemeyip, "iltihâk" kavramı çerçevesinde sosyolojik ve kolektif bir vâkıa olarak yorumlaması dikkat çekicidir. Özellikle cerh iddialarının geçerliliği açısından gözlem, delil ve genel kabul gibi objektif ölçütlerin esas alınması gerektiğini vurgulaması, cerh uygulamalarının keyfiliğe açık doğasını sınırlandırma ve bu uygulamalara metodolojik bir istikamet kazandırma yönünde önemli bir katkı sunmaktadır.

İbnü'l-Esîr'in gerekçesiz ve bireysel cerhleri geçersiz sayması, hadis rivayet sisteminin güvenilirliğini ve sürekliliğini temin etme açısından da belirleyici bir ilke olarak öne çıkmaktadır. Cerh ve ta'dîlde münekkit sayısı, gerekçe beyanı, teâruz halleri ve ta'dîlin gerçekleşme biçimleri gibi konularda Ebû Hâmid el-Gazzâlî'den yaptığı iktibaslar ise onun düşünce sisteminin fıkıh usulü geleneğiyle olan ilişkisini ve

28 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 111.

bu geleneğin hadis tenkidine yansımasını göstermektedir. Gazzâlî etkisiyle şekillenen bu epistemolojik çerçeve, İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl konularını sadece rivayet güvenilirliği bağlamında değil, bilgi üretim süreçlerinin temel ilkeleri çerçevesinde değerlendirmesine imkân tanımıştır.

Bu yönleriyle İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl anlayışı, yalnızca kendi dönemine özgü bir yaklaşım olmaktan öte, hadis tenkidi tarihine metodolojik bir derinlik ve tutarlılık kazandıran öncü bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça / References

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf *Kitâbü't-telhîş fî uşûli'l-fikh*. thk. 'Abdullâh Cûlam en-Nebâlî & Beşîr Aḥmed el-'Umrî. Riyâd: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, ts.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Fârih, Abdülazîz Muhammed. *İnâyetü'l-'ulemâ bi'l-isnâd ve 'ilmi'l-cerḥ ve't-ta'dîl*. el-Medine-tü'l-Münevvere: Mecme'u'l-Melik Fehd, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl*. thk. Muḥammad Ḥasan Haytû. Bayrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'aşır, 1419/1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüs-selâm eş-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh. *el-Medḥal ilâ Kitâbi'l-iklîl*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. İskenderiye: Dâru'd-Da've, ts.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîş*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî & İbrâhim Hamdi el-Medenî. Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1357/1958.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûḥîn mine'l-muḥaddiṣîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1420/2000.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebû's-Seâdât. *Câmi'u'l-uşûl li eḥâdisi'r-Resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. Kahire: Mektebetü'l-Ḥelvânî, 1389/1969.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân. *Mukaddimetü İbni's-Şalâh ('Ulûmü'l-ḥadîş)*. thk. Nûreddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Molla el-Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin. *Fuṣûlu'l-bedâyi' fî uşûli's-şerâ'i'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Osman, Muhammed. "Mukaddime". *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*. mlf. Alâüddîn Moğultay b. Kılıç. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerḥi Taḥrîbi'n-Nevvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâyâbî. b.y.: Dâru Tayyibe, ts.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Ḥulâşa fî ma'rifeti'l-ḥadîş*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1430/2009.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmeddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerḥu Muḥtaşari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Zikru men yu'temedü kavlühü fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410/1990.

MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ'NİN HAYATI VE *EL-MUHTÂR MİN MENÂKİBİ'L-AHYÂR* ADLI ESERİ

Mehmet Salih GÜNDÜZ¹

GİRİŞ

Bu çalışma, 6./12. yüzyılın önde gelen ilim ve devlet adamlarından biri olan Cizreli âlim Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî'nin (ö. 606/1210) hayatını, ilmi şahsiyetini ve onun biyografi alanındaki önemli eseri olan *el-Muhtâr min menâkibi'l-ahyâr*'ı konu edinmektedir. Çalışmanın odak noktasını teşkil eden bu eser, sahâbe döneminden itibaren yaşamış meşhur şahsiyetlerin hayatlarını ve menkıbelerini ele alan altı ciltlik bir eserdir. Ancak bu eser, müellifin hadis alanındaki meşhur eserleri olan *Câmi'u'l-Uşûl li-Ehâdîsi'r-Resûl* ve *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* kadar tanınmamıştır. Buna rağmen *el-Muhtâr min Menâkibi'l-Ahyâr*, sahâbe, tâbiîn ve sonraki meşhur şahsiyetler hakkında önemli bilgiler ihtiva etmekte; biyografi ve İslâm tarihi araştırmaları açısından değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Ne var ki, özellikle ülkemizde yapılan akademik çalışmalarda bu eserden yeterince istifade edilmediği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda çalışmada, öncelikle İbnü'l-Esîr'in hayatı, ilmi kişiliği, hocaları, talebeleri ve diğer eserleri hakkında kısa bir bilgi aktarıldıktan sonra *el-Muhtâr min Menâkibi'l-Ahyâr* adlı eserin içeriği, kaynakları, üslubu ve yöntemi incelenecektir. Böylece bu çalışmanın, hem Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in tarihçiliğine dair yapılacak araştırmalara hem de adı geçen eser üzerine yürütülecek daha kapsamlı çalışmalara zemin teşkil etmesi hedeflenmektedir.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4638-1788>, e mail: mehmetalihgunduz@siirt.edu.tr Siirt/Türkiye.

1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tam ismi Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim² b. Abdülvâhid eş-Şeybânî³ el-Cezerî el-Mevsılî⁴ el-İrbilî⁵ eş-Şâfiî'dir.⁶ Künyesi Ebü's-Seâdât, lakabı ise Mecdüddîn'dir.⁷ H. 544⁸ yılının Rebûlevvel veya Rebûlâhir ayında (Temmuz-Ağustos 1149) Cezîre-i İbn Ömer'de (Cizre) dünyaya geldi.⁹ Cezîre-i İbn Ömer'de doğduğu için el-Cezerî, Bekir b. Vâil kabilesinin mühim kollarından biri olan Benî Şeybân'a mensup olduğu için eş-Şeybânî, ömrünün önemli bir bölümü Musul'da geçtiği için el-Mevsılî, muhtemelen bir müddet Erbil'de yaşadığı için el-İrbilî¹⁰ ve Şâfiî mezhebine mensup olduğu için ise eş-Şâfiî nisbesiyle anılmıştır. Ancak babası Ebü'l-Kerem Muhammed'in Esîr (Esîrüddin) lakabıyla anılmasından ötürü İbnü'l-Esir künyesiyle meşhur olmuştur.¹¹

- 2 Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vdğr. (Dimaşk: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 22 & 171; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yezbugavî ez-Zâhiri İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Mısır: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî; Dâru'l-Kutub, ts.), 6/198.
- 3 Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*, thk. Ahmed 'Omer Hâşim, Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azb (b.y.: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1413), 776; Ebü Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. 'Omar el-Esedî eş-Şuhbî ed-Dimeşkî Takîyyuddîn İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, thk. el-Hâfız 'Abdul'alîm Hân (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 2/60.
- 4 Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm*, thk. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 43/226; Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-'İmâd el-'Akri el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâr men Zeheb*, thk. Maḥmûd el-Ernâvî (Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 11/452.
- 5 el-Mubârek b. Ahmed b. el-Mubârek b. Muvehheb el-Laḥmî İbnü'l-Mustevfî el-İrbilî, *Târîhu İrbil*, thk. Sâmi b. Seyyid Hammâs eş-Şakḳâr (Dâru'r-Ruşîd; Irâk: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İ'lâm, 1400/1980), 2/208; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *Buḡyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luḡaviyyîn ve'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.), 2/274.
- 6 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 17/8.
- 7 Ebü 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba' = İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 5/2268; Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḥallikân el-İrbilî İbn Ḥallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, -1971/1391 1994/1415), 141/4.
- 8 Onun hicri 540 yılında dünyaya geldiği de rivayet edilmiştir. Bkz. İbnü'l-Mustevfî el-İrbilî, *Târîhu İrbil*, 2/208; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, 22/171; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, 6/198.
- 9 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm*, 43/226; Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ḥasen el-Kannûcî Şiddîk Ḥasen Hân, *et-Tâcu'l-Mukellel min Cevâhiri Me'âsiri't-Tirâzi'l-Âḥir ve'l-Evvel* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1428/2007), 88.
- 10 İbnü'l-Mustevfî el-İrbilî, *Târîhu İrbil*, 2/208.
- 11 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba'*, 5/2268; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/8; Ali Osman

Varlıklı ve fazilet sahibi bir kimse olduğu belirtilen ve aynı zamanda Şeybân kabilesinin önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilen babası Muhammedin “Esîr” (seçkin, tercih edilen, itibarlı) lakabını almasının nedeni, Musul Hükümdarı İmâdüddin Zengî’nin (ö. 541/1146) veziri olan Ebû Ca’fer el-İsfahânî’nin nezdinde özel itibarı olması olarak açıklanmıştır. Nitekim Ebü’l-Kerem Muhammed’in birer âlim olarak yetiştirdiği üç oğlu da Beni’l-Esîr diye tanınmışlardır. Söz konusu üç kardeş, lakapları olan Mecdüddîn, İzzeddîn (ö. 630/1233) ve Ziyâeddîn (ö. 637/1239) şeklinde birbirinden ayırt edilmişlerdir.¹² Bununla birlikte her üç kardeş de ilmî hayatlarında birbirinden farklı alanlara yönelmişlerdir. Bu kardeşlerden en büyüğü olan Mecdüddîn dinî ilimlerde, ortancası olan İzzeddîn tarih ilminde, en küçükleri olan Ziyâeddîn ise edebiyat sahasında temayüz etmiştir. Böylelikle her biri, seçtikleri alanda şöhret kazanmışlardır.¹³

Mecdüddîn ilk tahsilini doğup büyüdüğü şehir olan Cizre’de yapmış,¹⁴ daha sonra yirmi bir yaşındayken 565/1169-1170 yılında Musul’a gitmiş, ardından tekrar Cizre’ye dönse de bir müddet sonra yeniden Musul’a gitmiştir.¹⁵ Böylece Cizre’de başlamış olduğu ilim tahsilini Musul’da ileri bir seviyeye taşıyarak asıl ilmi ehliyetini bu şehirde elde etmiştir.¹⁶ İbnü’l-Esîr; hadis, fıkıh, usûl-i hadîs, usûl-i fıkıh, Arap dili ve nahiv başta olmak üzere Kur’an, tefsir, matematik, lügat ve şiir sahaslarında da görüşlerine müracaat edilen bir otorite konumuna yükselmiştir. Nitekim söz konusu ilim dallarının her birine ilişkin müstakil eserler telif etmiştir.¹⁷ Bununla beraber Mecdüddîn’in, ilmî birikiminin

Koçkuzu, “İbnü’l-Esîr, Mecdüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 28/21.

12 İsmail Durmuş, “İbnü’l-Esîr, Ziyâeddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 30/21.

13 Ebû Muhammed ‘Abdulkâdir b. Muhammed ‘Abdulkâdir el-Şureşî, *el-Cevâhirü’l-muḥḥiyye fî ṭabaḳâti’l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ts.), 142/1; Abdulkâdir Ahmed Tuleymât, “İbnü’l-Esîr el-Cezerî’nin Hayatı, Ailesi, Hocaları, Eserleri ve et-Târihu’l-Bâhir fi’l-Devleti’l-Atabekiyye Adlı Eseri (H. 1232-1160/630-555)”, çev. Abdulhalik Bakır, *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* II/2 (2018), 156.

14 Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî Sübkî, *Ṭabaḳâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Maḥmûd Muhammed et-Tenâhî, ‘Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Hicru li’t-Ṭibâ’ati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’i, 1413), 8/366; İbn Keşîr, *Ṭabaḳâtü’s-Şâfi’iyyîn*, 777; Muştafâ b. ‘Abdullâh Hâcî Hâlife Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüṣûl ilâ ṭabaḳâti’l-fuhûl*, thk. Maḥmûd ‘Abdulkâdir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA, 2010), 48/3.

15 İbn Hallikân, *Vefiyâtu’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, 4/141.

16 S. Kemal Sandıkçı, “İbnü’l-Esîr Kardeşler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 63.

17 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udeba*, 5/2269; Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, thk. ‘Umar ‘Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1417/1997), 10/275; Sandıkçı, “İbnü’l-Esîr Kardeşler”, 63; Ebû Hafız ‘Omar b. Muzafer b. ‘Omar Zeynu’d-Dîn b. el-Verdî el-Kindî İbnü’l-Verdî, *et-Târih* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1996), 2/125.

özellikle hadis ilimleri sahasında yoğunlaştığı ve asıl uzmanlık alanını da bu disiplinin oluşturduğu söylenebilir.¹⁸

Ebû Bekr Sâinüddîn Yahyâ b. Sa'dûn b. Temmâm el-Ezdî el-Kurtubî (öl. 567/1172), Ebû Muhammed Nâsihüddîn Saîd b. el-Mübârek b. Alî b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî (öl. 569/1174) ve Ebü'l-Harem Mekki b. Reyân b. Şebbe el-Mâkisînî en-Nahvî ed-Darîr (öl. 603/1207) gibi dönemin önde gelen alimlerinden Arap dili ve edebiyatını öğrendi.¹⁹ Yahyâ b. Sa'dûn, Musul hatibi Ebü'l-Fazl Abdullah b. Ahmed b. Muhammed et-Tûsî (öl. 578/1183), Ebû Yâsir Abdülvehhâb b. Hibetullah b. Ebû Hibbe el-Bağdâdî (öl. 588/1192), Ebül-Kâsım Ya'îş b. Sadaka b. Ali b. ed-Darîr el-Furâtî (öl. 593/1197), Ebü'l Ferec Abdülmün'im b. Abdülvehhâb b. Sa'd b. Sadaka b. el-Hıdır b. Küleyb el-Harrânî (öl. 596/1200), Ebû Ahmed İbn Sükeyne Ziyaeddin Abdülvehhab b. Ali b. Ali el-Bağdadi es-Sufi (öl. 607/1210) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Serâyâ b. Ali el-Beledî (öl. 611/1214) gibi dönemin önde gelen muhad-dislerinden ise hadis dinledi ve *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *el-Muvatta*, *Sünenü Ebû Dâvûd*, *Sünenü't-Tirmizî* ve *Sünenü'n-Nesâ'î* gibi önemli hadis kitaplarını okudu.²⁰

Kaynaklarda ismi belirtilmeyen bir oğlu ile Ebü'l Muhâmid Şehâbeddin İsmail b. Hamid b. Abdurrahman el-Ensârî el-Hazrecî el-Kûsî (öl. 653/1255), Fahreddin b. el-Buhârî Ali b. Ahmed b. Abdülvâhid b. Ahmed (öl. 690/1291), Ebû Hafs Kemâlüddîn Ömer b. el-Hızır b. İlalmış ed-Düneysirî et-Türkî eş-Şâfiî (ö. 640/1242), Ebü'l-Feth Şehâbeddin Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî, Kâdıkudât Ebû Tâlib Ali b. Ali el-Buhârî öğrencilerinin bir kısmıdır.²¹ Ayrıca Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî (öl. 646/1248), İbnü'l-Esir'in eserlerinin tamamını ve ondan işittiklerini rivayet etme icâzetini kendisine verdiğini söylemiştir.²²

18 Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 63.

19 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Uldeba*, 5/2269; Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Faql İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1982), 3/258; Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, 2/274.

20 İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/258; Ebü'l-Fazl Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Bağdâdî el-Hanbelî İbnü'l-Fuâtî, *Mecma'î'l-âdâb fi mu'cemi'l-elkâb*, thk. Muhammed el-Kazım (İran: yy., 1416), 498/4; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), 21/489-490.

21 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/490; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/366; Koçkuzu, "İbnü'l-Esir, Meccüddin", 21/28.

22 İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/258.

Mecdüddîn, gönülsüz olmasına karşın, Selçuklu Atabegleri zamanında çeşitli idarî görevler üstlenmek durumunda kalmıştır. Musul'a ilk gittiğinde bir süre Musul atabegi Seyfüddîn el-Gâzî b. Kutbiddîn Mevdûd b. İmâdiddîn Zengî'nin (öl. 576/1180) hazine memuru olarak görev yapmış, ayrıca Cezîre ve çevresinin divan kâtipliğini yürütmüştür. Ardından Musul Veziri Celâleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Celâleddin Muhammed b. Mansûr el-İsfahânî (öl. 574/1178-1179) tarafından divanın başkâtibi olarak tayin edilmiştir. Daha sonra ise Musul nâibi Ebû Mansûr Mücâhidüddîn el-Hâdîm Kaymâz b. Abdullâh ez-Zeynî er-Rûmî'nin (ö. 595/1199) hizmetine girmiş ve onun nezdinde yüksek bir mevkiye ulaşmıştır. Mücâhidüddîn Kaymaz hapse atılınca Musul atabegi Ebü'l-Feth İzzüddîn Mes'ûd b. Mevdûd b. İmâdiddîn Zengî b. Aksungur'un (ö. 589/1193) hizmetine girmiş, İzzeddin Mes'ûd ölünceye kadar onun yanında görevli olarak kalmıştır. Daha sonra yerine geçen oğlu Ebü'l-Hâris el-Melikü'l-Âdil Nûreddîn Arslanşâh b. İzziddîn Mes'ûd b. Kutbiddîn Mevdûd Zengî'nin (ö. 607/1211) yanında hizmet etmeye devam etmiştir. İbnü'l-Esîr, onların hizmetinde inşâ kâtipliği ve müşavirlik görevlerinde bulunmuş, resmî yazışmalar alanında ise sır kâtipliği makamına kadar yükselmiştir.²³

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in Nûreddin Zengî Arslanşâh'ın nezdinde büyük bir saygınlığı vardı. Hatta Nûreddin ona önce kölesi Lü'lüe'yi göndererek vezirlik teklifinde bulunmuş, onun bunu kabul etmemesi üzerine ise bizzat kendisi İbnü'l-Esîr'in yanına giderek vezirlik teklifini yinelemiştir. Ancak İbnü'l-Esîr ona; yaşının ilerlediğini, kendisinin ilim yaymakla tanındığını, vezirliğin ise biraz sertlik ve zulüm olmadan yürütülemeyeceğini, bunda kendisine uygun olmadığını söyleyerek görevden affını istemiş, bunun üzerine Nûreddin Arslanşâh onu bu görevden muaf tutmuştur.²⁴

İbnü'l-Esîr ahir ömründe ölümüne sebep olacak "nikris" denilen bir hastalığa yakalanmış ve geçirdiği felç yüzünden elleri ve ayakları tutmaz hale gelmiş, bundan dolayı ise daha önce gönülsüzce kabul ettiği resmi görevlerden koparak yatağa mahkûm hale gelmiş, böylece zamanının tamamını ilmi çalışmalara ayırma fırsatı bulmuştu. Mecdüddîn, Musul'un köylerinden Derbüdderrâc'daki geniş arazisi üzerine Kasru Harb diye anılan bir ribât inşa ettirerek tüm mal varlığını buraya vakfetmişti. Hastalığı süresince bu ribâtta, talebelerinin desteğiyle ilmi çalışmalarını sürdürmüş ve önemli eserlerinin bir kısmını bu dönemde kaleme almıştır. İbnü'l-Esîr 29 Zilhicce Perşembe günü (24 Haziran

23 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba*, 5/2269; Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 66; Koçkuzu, "İbnu'l-Esir, Mecdüddîn", 21/28.

24 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/9.

1210) atmış iki yaşındayken Musul'da vefat etmiş ve yaptırmış olduğu ribâta defnedilmiştir.²⁵

Daha önce İbnü'l-Esir'in hadis, fıkıh, Arap dili, Kur'an ve tefsir gibi birçok ilim alanda müstakil eserler telif ettiğini ifade etmiştik. Nitekim kaynaklarda Mecdüddîn İbnü'l-Esir'e nispet edilen birçok eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmışken, bazıları ise ulaşmamıştır. Yine günümüze ulaşan eserlerinden bir kısmı neşredilmişken, bir kısmı ise dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma halinde bulunmaktadır. Söz konusu eserlerinin bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Câmi'ü'l-uşûl fî-eḥâdişî'r-Resûl
2. en-Nihâye fî ğarîbi'l-ḥadîş ve'l-eşer
3. el-İnşâf fi'l-cem' beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf
4. el-Muştafe'l-muhtâr fi'l-ed'iyeti ve'l-ezkâr
5. el-Bedî' fî şerhi'l-fuşûl fi'n-naḥv li İbnü'd-Dehhân
6. *Divânü resâ'il*
7. *eş-Şâfi fî Şerhi Müsnedi's-Şâfi'i*
8. *el-Bâhir fi'l-furûk fi'n-naḥv*
9. *el- Benîn ve'l-benât ve'l âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât*
10. *Kitâb Laṭîf fî şan'ati'l-kitâbe*²⁶
11. *el-Muhtâr fî menâkıbi'l-aḥyâr*
12. *el-Furûk fi'l-ebniye*
13. *el-Cevâhir ve'l-le'âlî min inşâ'i'l-mevlâ el-Celâlî*²⁷
14. *el-Muraşşa' fi'l-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benât*
15. *Tehzîbü Fuşûli İbni'd-Dehhân*
16. *Menâlü't-tâlib fî şerhi tıvâli'l-ġarâ'ib*
17. *Tecrîdü esmâ'i's-şahâbe*²⁸

25 İbn Hallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 142-143; İbn Keşîr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*, 777; İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 2/61. Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 65-67; Koçkuzu, "İbnu'l-Esir, Mecdüddîn", 21/28.

26 İbn Hallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 4/141; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Süleymân el-Yâfi'i, *Mirâtu'l-Cenân ve İbretu'l-Yakẓân fî M'arifeti mâ Ya'tebir min Havâdişî'z-Zamân* (Beyrut: y.y., 1417/1997), 4/10-11; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, 6/198; Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuḥât*, 2/274-275.

27 İbn Hallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 7/326.

28 Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dimaşkı ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 5/272-273. Mecdüddîn İbnü'l-Esir'in eserlerinin isimleri ve içerikleri hakkında ayrıca bkz. Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", 67-71. Koçkuzu, "İbnu'l-Esir, Mecdüddîn", 21/28-29.

2. el-Muhtâr min menâkıbî'l-ahyâr Adlı Eseri

Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İmam Mâlik'in eserlerindeki hadisleri derleyip konularına göre alfabetik biçimde tasnif eden *Câmi'u'l-Usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl* ile hadislerde geçen nadir ve anlaşılmaması güç kelimeleri alfabetik olarak açıklayan, garîbü'l-hadîs literatürünün de başlıca kaynaklarından biri kabul edilen *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in günümüze ulaşan ve neşredilmiş en önemli eserleri arasında yer almaktadır.²⁹

Müellifin bir diğer önemli eseri ve aynı zamanda çalışmamızın konusunu teşkil eden eser, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-ahyâr* adlı kitabıdır. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in bu eserini tahkik eden muhakkikler, onun hayatını ele alan bütün eserlerde bu kitabın adının *el-Muhtâr min menâkıbî'l-ahyâr* şeklinde zikredildiğini ifade etmektedirler.³⁰ Ancak yaptığımız literatür taramasında incelenen kaynaklarda, kitabın adının *el-Muhtâr fî menâkıbî'l-ahyâr* şeklinde kaydedildiği tespit edilmiştir.³¹ Buna rağmen muhakkikler, İbnü'l-Esîr'e ait söz konusu eseri *el-Muhtâr min menâkıbî'l-ahyâr* adıyla kaydedip neşrettikleri için, biz de çalışmamızda kitabın adını, kaynaklarda tespit edilen farklı kullanıma rağmen, muhakkiklerin tercih ettiği şekliyle kullanmayı uygun gördük.

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in biyografisini ele alan eserler *el-Muhtâr min menâkıbî'l-ahyâr* adlı kitabının; sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve onları müteakip dönemlerde yaşamış olan önemli şahsiyetlerin biyografilerine ilişkin olarak içerik bakımından oldukça zengin bir kaynak olduğunu ifade etmişlerdir.³² Nitekim İbnü'l-Esîr'in bu kitabı; aralarında sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve onları takip eden dönemlere mensup âbid, zâhid ve sûfîlerin yer aldığı beş yüz seksen beş seçkin zevatın faziletlerini, biyografik verilerini, örnek teşkil eden söz ve fiilleri ile rehber niteliğindeki dünya görüşlerini ele alan son derece önemli bir çalışmadır.

Mecdüddîn eserinde sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönemlerden itibaren yaşayan önemli âbid, zâhid ve sûfîlerin dışında, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899) gibi hadis alimleri ile Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfî

29 Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", 21/28.

30 Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-ahyâr*, thk. Me'mun es-Sâğarcî vd. (el-Ayn: Merkezü Zâyed li't-Turâs ve't-Târîh, 1424), Muhakkikin Mukaddimesi, 26.

31 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udeba*, 5/2271; Ebû'l-Berekât el-Mubârek b. Ahmed İbnu's-Şa'âr, *Kalâ'idu'l-Cumân fî Fevâ'id Şu'arâ'i Hâzâ'z-Zemân*, thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî (Beyrut: y.y., 2005), 5/33; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 21/491; İbn Keşîr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*, 777; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 2/62; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/272.

32 İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-ahyâr*, Muhakkikin Mukaddimesi, 26-27.

(ö. 156/773) ve Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî (ö. 193/809) gibi Kur'an kıraati konusunda uzman olan alimlerin biyografilerine de yer vermiştir. Söz konusu muhaddis ve kıraat alimlerinin hayatlarının ele alınmasının nedeni ise yine bu alimlerin aynı zamanda âbid ve zâhid olmalarıdır.³³

İbnü'l-Esîr'in söz konusu eserinde tasavvuf alimlerinin biyografilerinin, sahâbelerin biyografilerine kıyasla daha detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Nitekim örnek olarak, zâhid ve sûfî Ebû İshâk İbrâhîm b. Edhem b. Mansûr el-Belhî'nin (ö. 161/778) biyografisi otuz yedi sayfada,³⁴ ilk dönem sûfîlerinden Bîşr b. Hâris b. Abdîrrahmân b. Atâ b. Hilâl el-Hâfî el-Mervezî'nin (ö. 227/841) biyografisi yirmi sekiz sayfada,³⁵ ilk dönem sûfilîğinin en güçlü temsilcilerinden olan meşhur sûfî Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî'nin (ö. 297/909) biyografisi otuz sayfada,³⁶ yine ilk devir zâhid ve sûfîlerinden olan Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî'nin (ö. 161/778) biyografisi yirmi beş sayfada,³⁷ Tebeu't-tâbiîn'in ileri gelenlerinden ve zâhidlerden olan Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî'nin (ö. 181/797) biyografisi on dokuz sayfada³⁸ ve Horasan'ın ilk büyük sûfîlerinden Ebû Alî el-Fudayl b. İyâz b. Mes'ûd et-Temîmî el-Yerbûî'nin (ö. 187/803) biyografisi yirmi iki sayfada anlatılmıştır.³⁹ Sahâbelerin biyografilerinin daha kısa ele alınmasının nedeni muhtemelen onların hayatları hakkında daha önce birçok eserin telif edilmiş olmasıdır.⁴⁰ Bununla birlikte, özellikle zühd hayatıyla ön plana çıkan sahâbîlerin —örneğin Ebû Zer Cündeb b. Cünâde b. Süfyân el-Gıfârî'nin (ö. 32/653)—⁴¹ biyografilerinin nispeten daha ayrıntılı bir şekilde aktarıldığı da görülmektedir.⁴²

Emevî Devleti'nin kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680), Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbîsi ve kâtibi olmasına rağmen İbnü'l-Esîr,

33 İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, Muhakkikin Mukaddimesi, 29.

34 İbrâhîm b. Edhem'in biyografisi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, 1/212-248.

35 Bîşr el-Hâfî'nin biyografisi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, 1/445-472.

36 Cüneyd-i Bağdâdî'nin biyografisi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, 2/55-84.

37 Süfyân es-Sevrî'nin biyografisi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, 2/540-565.

38 Abdullah b. Mübârek'in biyografisi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, 3/472-490.

39 Fudayl b. İyâz'ın biyografisi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, 4/193-214.

40 İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, Muhakkikin Mukaddimesi/29.

41 Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s) Ebû Zer el-Gıfârî'nin zühd hayatı hakkında, "Ebû Zer yeryüzünde İsa b. Meryem'in zühdüyle yürür" dediği rivayet edilmektedir. Bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Fu'âd 'Abdullâhî (Mısır: Şirketü Muşafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), 5/669.

42 İbnü'l-Esîr, Ebû Zer el-Gıfârî'nin biyografisini on dört sayfada ele almıştır. Ebû Zer el-Gıfârî'nin biyografisi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aşyâr*, 2/318-331.

eserinde onun biyografisine yer vermemiştir. Buna karşılık, adaletiyle Hz. Ömer'e (ö. 23/644), zühd ve takvâsıyla Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728), ilmiyle de Zührî'ye (ö. 124/742) benzetilen ve ilk dört halifeyi örnek alan uygulamaları sebebiyle "Râşid Halifeler'in beşincisi" kabul edilen Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720)⁴³ biyografisine oldukça geniş bir şekilde yer verdiği görülmektedir. Bu durum, İbnü'l-Esîr'in eserinde biyografisini işleyeceği kişileri seçerken en önemli ölçütlerinden birinin onların zühd ve takvâ yönleriyle ön plana çıkmış olmaları olduğunu göstermektedir. Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in biyografisinde de onun siyasi hayatından ziyade ilim, ibadet, zühd ve takvâ yönünün ele alındığı dikkat çekmektedir.⁴⁴

İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin eserlerini kaleme alırken alfabetik sunum metodunu benimsediği görülmektedir. Nitekim *Câmi'u'l-Usûl li-Ehâdîsîr-Resûl* çeşitli hadis eserlerinden derlenip konularına göre alfabetik olarak sıralanan hadislerden meydana gelen bir kitap, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* hadislerdeki nâdir kelimeleri alfabetik sırayla açıklayan bir çalışma ve *el-Muraşşâ' fi'l-âbâ' ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât* "Eb, üm, ibn, bint, zû, zât" gibi kelimelerle başlayan, çocuklara, yakınlarla ve insan dışındaki varlıklara nisbet edilerek meşhur olan, darbimesel veya deyim halinde kullanılagelen, cümle halinde alem olan ve anlamı bilinmeyen nâdir isimlerin alfabetik sıraya göre ele alındığı bir eserdir.⁴⁵ Doğal olarak müellif bir biyografi kitabı olan *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr* adlı eserinde de diğer çalışmalarında olduğu gibi aynı yöntemi takip ederek biyografilerini ele aldığı yüzlerce seçkin şahsiyeti alfabetik bir düzen içerisinde takdim etmiştir. Nitekim müellifin kendisi de kitabının mukaddimesinde biyografisini ele aldığı kişileri alfabetik bir şekilde aktardığını ifade etmiştir.⁴⁶

Diğer taraftan müellif, her harfin sonunda o harfle başlayan künyeleri ve nisbeleri ayrıca zikretmiş; bunların eser içerisinde yer aldığı bölümlere atıfta bulunarak okuyucuya önemli bir kullanım kolaylığı sağlamıştır. Örneğin hemze harfinin sonunda, "Künyeler, oğullar ve nisbelerle ilgili biyografik maddeler" başlığı altında Ebû İdrîs el-Havlânî'nin (ö. 80/699) asıl adının Âizullâh, İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952) adının Ahmed b. Muhammed ve el-Evzâî'nin (ö. 157/774) adının ise Abdurrahmân b. Amr olduğu belirtilmiştir. Bu yöntem sayesinde, söz

43 İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 54-53/34.

44 Ömer b. Abdülazîz'in biyografisi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*, 4/83-115.

45 Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin", 21/28-29.

46 İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*, 1/6-7.

konusu şahısların biyografilerini künye ve nisbe esas alınarak araştıran okuyucular, ilgili bilgilere kolaylıkla ulaşabilmektedir.⁴⁷

Mecdüddîn, biyografilerini kaleme aldığı şahıslara dair bilgileri; hadis ve sünnet literatürünün muteber eserleri, temel metinler, müsnedler, mu'cemler ile tarih, terâcim ve rekâik türündeki kaynaklardan derlemiştir. Ayrıca bu malzemeyi aktarırken tarihçilerin ve terâcim müelliflerinin yöntemini benimsemiş; rivayetleri isnad zincirlerinden arındırarak okuyucuya sunmuştur. Müellifin rivayetleri râvi zincirlerinden soyutlayarak aktarması, metinlerin daha kısa ve öz olmasını sağlamış, böylece okuyucu için önemli bir kolaylık sunmuştur.⁴⁸

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*'ı kaleme alırken Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-şûfiyye*, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ'* ve *tabakâtü'l-aşfiyâ* ve Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö. 597/1201) *Şifatü's-şafve* isimli zâhid ve sûfîlere dair eserlerine benzer bir üslupla yazdığı ve bu kitaplardan çok fazla nakillerde bulunduğu görülmektedir.⁴⁹ İbnü'l-Esîr'in bu eserler içerisinde ise en çok Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ'*sını örnek aldığı dikkat çekmektedir. Ebû Nuaym, eserini ashâb, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesilleri arasındaki âbid ve zâhid şahsiyetlerle başlatmış; ardından II-IV. (VIII-X.) yüzyıllarda yaşamış zâhid ve sûfîlere yer vermiştir. Bu tertip vesilesiyle müellif, tasavvufî hayatın kökenlerini aşere-i mübeşşere, ehl-i Suffe ve diğer sahâbîlere dayandırmayı, söz konusu manevî geleceğin erken İslâm döneminde meydana geldiğini ve müteakip asırlarda kurumsallaşarak gelişimini sürdürdüğünü ortaya koymayı hedeflemiştir.⁵⁰ Benzer şekilde Mecdüddîn de eserine aşere-i mübeşşere'nin biyografileriyle başlamış, ardından alfabetik olarak sırayla ashâb, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve sonraki dönemlerde yaşayan kişilerin âbid, zâhid ve sûfî olanlarının biyografileriyle devam etmiştir.

Mecdüddîn'in, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*'ı yazarken en çok istifade ettiği ve nakilde bulunduğu kaynakları; Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'* ve *tabakâtü'l-aşfiyâ*, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakâtü's-şûfiyye*, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Şifatü's-şafve* ve İbn Hamîs'in *Menâkıbi'l-Ebrâr* ve *Mehâsinü'l-Ahyâr* adlı

47 İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*, 1/437.

48 İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*, Muhakkikin Mukaddimesi, 7-8.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*, Muhakkikin Mukaddimesi, 8.

50 Osman Türer, "Hilyetü'l-Evliyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 51/18.

eserleridir.⁵¹ Bununla birlikte İbnü'l-Esîr; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/763), Ebû Bekir İbn Ebü'd-Dünyâ Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî (ö. 281/894) ve *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*'nın müellifi olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845) gibi alimlerin kitaplarından da nakillerde bulunmuştur. Nitekim Mecdüddîn'in kendisi de zaman zaman ele aldığı kişinin biyografisini aktarırken onun hakkındaki bilgileri hangi alimden aldığını belirtmiştir.⁵²

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, kitabını esasen iki ana bölüm halinde kaleme almıştır. Birinci bölümde ismi bilinen şahıslara, ikinci bölümde ise ismi bilinmeyenlere yer vermiştir. Birinci bölüm de kendi içerisinde üç kısma ayrılmaktadır. Bu bölümün ilk kısmında, ashâb arasından Aşere-i Mübeşşere ele alınmıştır.⁵³ İkinci kısmında ise alfabetik sırayla önce ashâb, ardından tâbiûn ve onlardan sonra gelen erkeklerin biyografileri verilmiştir. Müellif, her bir harfi de kendi içinde iki alt bölüme ayırmış; birinci alt bölümde sahâbîlere, ikinci alt bölümde ise tâbiûn ve sonraki nesillere yer vermiştir. Örneğin, ismi hemze harfiyle başlayanların ele alındığı bölümün birinci kısmında sahâbîlerden Übey b. Ka'b (ö. 33/654), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ve Enes b. en-Nadr'ın (ö. 3/625) biyografileri incelenirken,⁵⁴ hemze harfinin ikinci kısmında tâbiûn ve onlardan sonra gelen şahısların biyografileri ele alınmıştır.⁵⁵ Birinci bölümün üçüncü kısmını ise kadınlara ayıran müellif, bu kısmı da kendi içinde iki alt bölüme ayırmıştır. Buna göre birinci alt bölümde kadın sahâbîlerin, ikinci alt bölümde ise sahâbîlerden sonra gelen kadınların biyografileri alfabetik olarak sunulmuştur.⁵⁶

Kitabın iki ana bölümden oluştuğu belirtilmişti. Ana bölümlerden ikincisi, ismi bilinmeyen zâhidler, âbidler ve âriflere ayrılmıştır. Bu bölüm de kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda ismi bilinmeyen erkek âbid ve zâhidlere, ikinci kısımda ise ismi bilinmeyen kadın âbide ve zâhidlere yer verilmiştir. Bu bölümde biyografisi ele alınan kişilerin isimleri bilinmediği için müellif, onları şehir ve

51 İbnü'l-Esîr, *el-Muḥtâr min menâkıbi'l-aḥyâr*, Muhakkikin Mukaddimesi, 8.

52 İbnü'l-Esîr, *el-Muḥtâr min menâkıbi'l-aḥyâr*, Muhakkikin Mukaddimesi, 30-31.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Muḥtâr min menâkıbi'l-aḥyâr*, 1/8-180.

54 İbnü'l-Esîr, *el-Muḥtâr min menâkıbi'l-aḥyâr*, 1/181-191.

55 İbnü'l-Esîr, *el-Muḥtâr min menâkıbi'l-aḥyâr*, 1/192-436.

56 İbnü'l-Esîr, *el-Muḥtâr min menâkıbi'l-aḥyâr*, 5/194-290.

bölgelere göre tasnif etmiş; bu şehir ve bölgeleri de alfabetik sırayla sunmuştur.⁵⁷

Müellif, kitabının bölümlendirilmesine dair bu bilgileri mukaddimede aktarmaktadır. Yani eseri nasıl kaleme aldığını ve hangi esaslara göre bölümlere ayırdığını açıkça ifade etmektedir.⁵⁸ Ancak eserin incelenmesi, müellifin mukaddimede belirttiği plana zaman zaman bağlı kalmadığını göstermektedir. Nitekim müellif, kendisi de bazı durumlarda bu plana aykırı davrandığını açıkça belirtmiştir. Örneğin hem “te/ت” hem de “se/ث” harfinde, ayrı bölümler açacak kadar isim gelmediğinden bu harflerde alt bölümlendirme yapmadığını ve biyografisini ele aldığı kişileri aynı bölümde sırasıyla zikrettiğini ifade etmiştir. Söz konusu iki harfte de dörder kişinin biyografisi ele alınmıştır.⁵⁹

Diğer taraftan “dal/ذ”,⁶⁰ “dad/ض”,⁶¹ “ğayn/غ”,⁶² “fe/ف”,⁶³ “kaf/ق”,⁶⁴ “kef/ك”,⁶⁵ “lam/ل”,⁶⁶ “nun/ن”⁶⁷ ve “ye/ي”⁶⁸ harflerinde herhangi bir sahâbînin biyografisine yer vermediğinden, bu harfleri iki bölüme ayırmamıştır. Bunun yanında sadece bir sahâbînin hayatına yer verdiği “zel/ز”,⁶⁹ “ra/ر”,⁷⁰ “ze/ز”,⁷¹ “tı/ط”⁷² ve “he/ه”⁷³ harflerinde de bölümlendirmeye gitmediği görülmektedir. Ancak “vav/و”⁷⁴ harfinde yalnızca bir sahâbînin biyografisini ele almasına rağmen, bu bölümü sahâbîler ve diğerleri şeklinde iki kısma ayırmıştır.

Müellif, Ebû Tûrâb Asker b. Husayn en-Nahşebî'nin (ö. 245/859) biyografisini, isminden dolayı “ayn/ع” harfi başlığı altında zikretmesi gerekirken, “te/ت” harfiyle başlayan isimlerin azlığı ve “ayn/ع” harfiyle başlayan isimlerin çokluğu sebebiyle onu “te/ت” harfi başlığı altında

57 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 5/191-482.

58 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 1/6-7.

59 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 2/5-26.

60 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 2/272.

61 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 3/154.

62 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 4/171.

63 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 4/175.

64 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 4/214.

65 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 4/229.

66 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 4/239.

67 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 5/87.

68 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 5/140.

69 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 2/318.

70 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 2/365.

71 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 2/407.

72 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 3/161.

73 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 5/127.

74 İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, 5/107-108.

ele aldığını belirtmiştir.⁷⁵ Benzer şekilde, “zel/z” harfi başlığı altında yalnızca Ebû Zer el-Gıfârî ile Zünnûn el-Mısrî’nin (ö. 245/859) biyografilerine yer veren müellif, asıl ismi Cündeb olduğu için Ebû Zer’in “cim/ج” harfi başlığı altında yer alması gerektiğini ifade etmekle birlikte, künyesiyle meşhur olması, ismi konusunda ihtilaf bulunması ve “zel/z” harfi başlığı altında yalnızca Zünnûn el-Mısrî’nin kalacak olması gibi sebeplerle onu bu başlık altında ele aldığını söylemiştir.⁷⁶ Yine benzer biçimde, “he/h” harfiyle başlayan herhangi bir sahâbî ismine yer vermeyen müellif, Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) biyografisini bu başlık altında incelemiş; bunun gerekçesi olarak da Ebû Hüreyre’nin ismi konusundaki ihtilafları ve künyesiyle meşhur olmasını göstermiştir.⁷⁷

Müellifin kitabında biyografisine yer verdiği kişilerin toplam sayısı beş yüz seksen beştir. Bunlardan, aşere-i mübeşşere dâhil olmak üzere seksen ikisi erkek sahâbîdir. Biyografisi ele alınan kadınların sayısı ise atmış yedi olup, bunların on beşi kadın sahâbîdir. Böylece eserde biyografisi ele alınan sahâbîlerin toplam sayısı doksan yediye ulaşmaktadır.⁷⁸

Kaynaklarda dört cilt olduğu belirtilen⁷⁹ Mecdüddîn’e ait *el-Muhtâr min menâkıbi’l-aḥyâr* adlı eser, Me’mûn es-Sâğarcî, Adnan Abdurabbih ve Muhammed Edîb el-Câd olmak üzere üç muhakkik tarafından tahkik edilerek altı cilt halinde yayımlanmıştır. Bu neşirde, Halep’teki Ahmediyye, Şam’daki Esed Millî Kütüphanesi⁸⁰ ve Hollanda’nın Leiden şehrinde bulunan Yazmalar Kütüphanesi’nde yer alan üç elyazması nüsha esas alınmıştır.⁸¹ Yayına hazırlayanların başvurdukları bu nüshaların yanı sıra *el-Muhtâr min menâkıbi’l-aḥyâr*’ın Türkiye’de de çeşitli elyazması nüshaları bulunmaktadır. Bunlar arasında Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi Koleksiyonu, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi Koleksiyonu, Köprülü Kütüphanesi Fâzıl Ahmed Paşa Koleksiyonu ve Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu yer almaktadır.⁸²

el-Muhtâr min menâkıbi’l-aḥyâr’ın birinci bölümünde yer alan aşere-i mübeşşereden olan sahâbîlerin biyografileri, 2019 yılında Seyit Halit İlcihan tarafından *Cennetle Gülenler Aşere-i Mübeşşere* adıyla

75 İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi’l-aḥyâr*, 2/7.

76 İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi’l-aḥyâr*, 2/364.

77 İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi’l-aḥyâr*, 5/127.

78 İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi’l-aḥyâr*.

79 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemu’l-’Udebâ*, 5/2271.

80 Şam’daki Esed Millî Kütüphanesi’nin ismi, Aralık 2024 tarihinde Suriye’de Esed rejiminin devrilmesinden sonra Milli Kütüphane olarak değiştirilmiştir.

81 İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi’l-aḥyâr*, Muhakkikin Mukaddimesi, 8,9-34-36.

82 Koçkuzu, “İbnü’l-Esîr, Mecdüddîn”, 21/29.

müstakil bir kitap olarak Türkçeye çevrilmiştir.⁸³ Kitabın tamamı ise 2024 yılında Hüseyin Yıldız tarafından *Seçkinlerin Menkıbeleri* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.⁸⁴

SONUÇ

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr el-Cezerî, her biri farklı bir ilim dalında büyük bir şöhrete ulaşmış üç kardeşin en büyüğü olarak Cizre'de dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini, kardeşleriyle birlikte doğup büyüdüğü şehir olan Cizre'de tamamlamış; ardından Musul'a giderek ilim tahsilini burada daha ileri bir seviyeye taşımış ve asıl ilmî yetkinliğini bu şehirde elde etmiştir.

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, gönülsüz olmasına karşın, Selçuklu Atabegleri döneminde inşâ kâtipliği, müşavirlik ve sır kâtipliği gibi çeşitli idarî görevler üstlenmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte, ilim adamı kimliğinin yanı sıra devlet adamı kimliğine de sahip olan İbnü'l-Esîr, çok yönlü bir şahsiyet ortaya koymuştur. Ancak kendisine ısrarla teklif edilen vezirlik görevini, kendisinin ilim yaymakla tanınmasını gerekçe göstererek kabul etmemiştir. Böylece onun asıl ağır basan yönünün ilim adamlığı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mejdüddîn, ömrünün son dönemlerinde geçirdiği felç yüzünden elleri ve ayakları tutmaz hale geldiği için daha önce gönülsüzce kabul ettiği resmi görevlerden koparak yatağa mahkûm hale gelmesini ilmî çalışmaları için bir fırsata çevirmiş ve hastalığı süresince talebelerinin desteğiyle ilmî çalışmalarını sürdürüp önemli eserlerinin bir kısmını bu dönemde kaleme almıştır.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin asıl uzmanlık alanı hadis ilimleri olmakla birlikte; fıkıh, usûl-i fıkıh, Arap dili ve nahiv başta olmak üzere Kur'an, tefsir, matematik, lügat ve şiir sahalarında da görüşlerine müracaat edilen bir otorite konumuna yükselmiş ve söz konusu ilim dallarının her birine ilişkin müstakil eserler telif etmiştir. İbnü'l-Esîr, farklı konularda kaleme almış olduğu eserlerle çok yönlü bir müellif olduğunu ortaya koymuş ve İslâm ilim geleneğine kalıcı katkılar sunmuştur.

Mecdüddîn'in *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr* adlı eseri sahâbeden başlayarak tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve sonraki dönemlerde yaşamış olan âbid, zâhid ve sûfî şahsiyetlerin biyografilerini bir araya getirmesi

83 Ebü's-Seâdât Mejdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Cennetle Gülenler Aşere-i Mübeşşere*, çev. Seyit Halit İlçhan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 1440).

84 Ebü's-Seâdât Mejdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Seçkinlerin Menkıbeleri*, çev. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2024).

bakımından zengin bir muhtevaya sahiptir. Eserde biyografisi ele alınan kişilerin alfabetik bir düzen içerisinde takdim edilmesi, künyeler ve nisbeler üzerinden yapılan yönlendirmeler ve rivayetlerin râvi zincirlerinden soyutlanarak aktarılması sayesinde metinlerin özlü biçimde sunulması, İbnü'l-Esîr'in okuyucu merkezli bir yöntem benimsediğini göstermektedir.

İbnü'l-Esîr, bu eserinde biyografisini ele aldığı kişileri seçerken onların siyasî şöhretlerinden ziyade ilim, ibadet, zühd, takvâ ve ahlâkî faziletleriyle öne çıkmalarını esas almıştır. Bu nedenle eser, özellikle biyografi alanında çalışan araştırmacılar için, müellifin ele aldığı şahsiyetlerin siyasî hayatlarından çok ilim, ibadet, zühd ve takvâ eksenli hayatlarına dair son derece zengin bir malzeme sunmaktadır.

Kaynakça / References

- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî. *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1391/1971-1415/1994.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. 'Omar el-Esedî eş-Şuhbî ed-Dimeşkî Takîyyuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. thk. el-Hâfız 'Abdul'alîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *Tabakâtu's-Şâfi'iyyîn*. thk. Ahmed 'Omer Hâşim, Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azb. b.y.: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1413.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdumuhsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî; Dâru'l-Kutub, ts.
- İbnu'l-Mustevfî el-İrbilî, el-Mubârek b. Ahmed b. el-Mubârek b. Muvehheb el-Laḥmî. *Târîhu İrbil*. thk. Sâmî b. Seyyid Hammâs eş-Şakḳâr. 2 Cilt. Dâru'r-Ruşîd; 'Irâk: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İ'lâm, 1400/1980.
- İbnu'l-Verdî, Ebû Hafş 'Omar b. Muzaffer b. 'Omar Zeynu'd-Dîn b. el-Verdî el-Kindî. *et-Târîḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1996.
- İbnu'l-'İmâd, 'Abdulḥayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-'İmâd el-'Akrî el-Ḥanbelî. *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâr men Zeheb*. thk. Maḥmûd el-Ernâvût. 11 Cilt. Dımaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1986.
- İbnu's-Şa'âr, Ebû'l-Berekât el-Mubârek b. Ahmed. *Ḳalâ'idu'l-Cumân fî Fevâ'di Şu'arâ'i Ḥazâ'z-Zemân*. thk. Kâmil Selmân el-Cebûrî. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 2005.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîḥ*. thk. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Cennetle Gülenler Aşere-i Mübeşşere*. çev. Seyit Halit İlcihan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 1440.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Muhtâr min menâkıbî'l-aḥyâr*. thk. Me'mun es-Sâğarcı vd. 6 Cilt. el-Ayn: Merkezü Zâyed li't-Turâs ve't-Târîḥ, 1. Basım, 1424.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Seçkinlerin Menkıbeleri*. çev. Hüseyin Yıldız. 5 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1. Basım, 2024.
- İbnü'l-Fuvatî, Ebû'l-Fazl Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Bağdâdî el-Hanbelî. *Mecma'î'l-âdâb fî mu'cemi'l-elḳâb*. thk. Muhammed el-Kazım. 6 Cilt. İran: y.y., 1416.

- İbnü'l-Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1982.
- Kâtib Çelebi, Muṣṭafâ b. 'Abdullâh Hâcî Hâlife. *Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳâti'l-fuḥûl*. thk. Maḥmûd 'Abdulkâdir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sandıkçı, S. Kemal. "İbnu'l-Esir Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 61-77.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*. thk. Muḥammed Berekât vdğr. 23 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Şiddîk Hasen Hân, Ebû't-Tayyib Muḥammed b. Ḥasen el-Ḳannûcî. *et-Tâcu'l-Mukellel min Cevâhiri Me'âşiri't-Tirâzi'l-Âhîr ve'l-Evvel*. Katar: Vizâratî'l-Evḳâf ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî. *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Maḥmûd Muḥammed et-Tenâhî, 'Abdulfettâh Muḥammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Hicru li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 2. Basım, 1413.
- Süyûfî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-. *Buğyetu'l-Vu'ât fî Ṭabaḳâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muṣṭafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Tuleymât, Abdulkâdir Ahmed. "İbnu'l-Esîr el-Cezerî'nin Hayatı, Ailesi, Hocaları, Eserleri ve et-Târihu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye Adlı Eseri (H. 555-630/1160-1232)". çev. Abdulhalik Bakır. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* II/2 (2018), 153-174.
- Türer, Osman. "Hilyetü'l-Evliyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yâfi'î, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleymân el-. *Mirâtu'l-Cenân ve 'İbretu'l-Yaḳẓân fî M'arifeti mâ Ya'tebir min Ḥavâdişi'z-Zamân*. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- Yâḳût el-Hamevî, Ebû 'Abdullâh Yâḳût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-'Udebâ = İrşâdu'l-Erîb 'ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İḥsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Yiğit, İsmail. "Ömer b. Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*. thk. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1413/1993.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dimaşkî ez-. *el-A'lâm Kâmûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Musta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 5. Basım, 2002.

‘Abdulkâdir el-Ğureşî, Ebû Muḥammed ‘Abdulkâdir b. Muḥammed. *el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabakâti'l-Ḥanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muḥammed Kutubhâne, ts.

İBNÜ'L-ESÎR'İN CÂMÎ'U'L-USÛL LÎ-EHÂDİSSÎ'R-RESÛL ADLI ESERİNDE TIPLA İLGİLİ ZİKRETTİĞİ HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tahsin KAZAN^{1*}

Giriş

Naklî ve aklî ilimlerde yetkin olan İbnü'l-Esîr, aynı zamanda yönetim tecrübesine sahip bir âlimdir. Hadis ilmiyle meşgul olanların istifade etmelerini kolaylaştırmak amacıyla eserini alfabetik sıraya göre tertip etmiştir.² O, hadisin başında rivâyetin kaynağını gösteren rumuzlar kullandığını belirtmiştir. Buna göre İbnü'l-Esîr, Buhârî'yi خاء, Müslim'i ميم, İmam Mâlik'i طاء, Tirmizî'yi تاء, Ebû Dâvûd'u دال, Nesâî'yi ise سين harfleriyle sembolize etmiştir. Sıralamayı Buhârî, Müslim ve Muvatta şeklinde yapmıştır. Her ne kadar İmam Mâlik zaman bakımından ve eser yazma noktasında diğer ikisinden önce gelmiş olsa da, Buhârî ve Müslim'in sahih hadislerle meşhur olmaları sebebiyle onlara öncelik verdiğini ifade etmiştir.³ Ayrıca İbnü'l-Esîr, Rezîn el-İsfahânî'nin (ö. 253/867) kitabından da bazı hadislerle yer verdiğini, ancak bunlar için herhangi bir rumuz kullanmadığını belirtmektedir. Bunun sebebi olarak ise, eseri okuyan kimsenin söz konusu rivayetlerin kaynağını bularak uygun harflerle rumuzlandırabileceğini ifade etmiştir.⁴

İbnü'l-Esîr, hadislerde geçen garîb (anlamı kapalı, az kullanılan) kelimeleri veya açıklamaya ihtiyaç duyulan konuları, rivayetin hemen ardından açıklamanın en uygun yöntem olduğunu ifade etmektedir. Ancak o, eserinde gereksiz tekrarları önlemek amacıyla farklı bir usul benimsemiştir. Buna göre, bir hadiste geçen garîb lafız veya benzer bir ifade daha önce açıklanmışsa, aynı açıklamayı yeniden yapmamakta; bunun yerine, okuyucuyu ilgili yere yönlendirmektedir. Böylece hem metnin gereksiz yere uzamasını engellemekte hem de okuyucuya daha sistematik ve düzenli bir okuma imkânı sunmaktadır.⁵ Bu yaklaşım,

1 Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/Hadis, Orcid: 0000-0002-7675-9000, tkazan12@hotmail.com. Türkiye/Malatya.

2 Mecdüddîn Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl fi ahâdisi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir Arnâvût (Mektebetü'l-Halvânî, 1389), 7/60.

3 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/62-63.

4 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/63.

5 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/64-65.

İbnü'l-Esîr'in ilmî titizliğini ve eserini sadece bilgi aktaran bir kaynak değil, aynı zamanda kolay anlaşılır ve pratik bir başvuru kitabı hâline getirme çabasını da göstermektedir. O, hadislere dair yaptığı açıklamalarda yalnızca ilim adamlarını dikkate almadığını, aynı zamanda halkın (avâmın) ihtiyaç duyabileceği açıklamalara da yer verdiğini belirtmektedir. Ayrıca, anlamında tereddüt ettiği bazı kavramların karşılıklarını daha sonra doldurup yazmak üzere boş bıraktığını ifade etmektedir.⁶

İbnü'l-Esîr'in bu ifadesinden, eserini yalnızca ilim ehline değil, toplumun her kesimine hitap edecek şekilde kaleme aldığı anlaşılmaktadır. O, hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve dini bilgilerin sadece âlimlerin değil, halkın da istifade edebileceği bir seviyede sunulmasını amaçlamıştır. Bu yaklaşım, onun ilmî birikimini toplumsal faydaya dönüştürme gayretini ve eserini geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırma hedefini yansıtmaktadır.

İbnü'l-Esîr, şerh ve garîb lafızların açıklamasında lügat, fıkıh ve diğer ilim dallarına ait kaynaklardan istifade ettiğini belirtmektedir. Yaralandığı başlıca kaynaklar şunlardır: Ezherî'nin et-Tehzîb ve Lügatü'l-fıkıh adlı eserleri; Cevherî'nin Sihâhü'l-lügat'ı; Ebü'l-Hüseyin'in el-Mücmel'i; Ebû Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm'ın Garîbü'l-hadîs'i; İbn Kuteybe'nin Garîbü'l-hadîs ve Muhtelifü'l-hadîs adlı eserleri; Hattâbî'nin Garîbü'l-hadîs, Me'âlimü's-sünen ve Şe'nü'd-duâ adlı kitapları; Hevî'nin el-Cem'ü beyne'l-garîbeyn'i; Zamahşerî'nin el-Fâik'i ve el-Humeydî'nin Garîbü'l-hadîs'idir. Ayrıca, tefsir ve fıkıh kitaplarından da yararlandığını ifade etmektedir.⁷

İbnü'l-Esîr, hadisin dindeki konumunu göz önünde bulundurarak, rivayetin kabulü için gerekli olan şartları şu şekilde ifade etmektedir:

"Birinci şart, râvinin Müslüman olmasıdır. Çünkü kâfir olan bir râvinin rivayetinin makbul olmadığı konusunda ittifak vardır. Her ne kadar kâfirlerin birbirleri hakkındaki şahitliklerini Ebû Hanîfe kabul etmişse de, bu durum sadece şehâdetle sınırlıdır ve çocuk râvinin rivayetini geçerli kılmaz.

İkinci şart, râvinin mükellef olmasıdır. Zira çocuk, yalandan sakinamayacağı için rivayeti kabul edilmez. Fâsık kimse bile yalan söylememe konusunda çocuktan daha güvenilir olmasına rağmen, onun rivayeti kabul edilmiyorsa, çocuğun rivayetinin reddedilmesi öncelikli bir durumdur. Ancak bu hususun bir istisnası vardır: Eğer çocuk,

6 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/65.

7 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/67.

rivayeti işittiği sırada küçük, fakat rivayeti aktardığı zamanda mümeyyiz ve bâliğ olmuşa, bu durumda rivayeti kabul edilir.

Nitekim İbn Abbâs, İbnü'z-Zübeyr, Ebü't-Tüfeyl ve Mahmûd b. Rebî' gibi sahabilerin küçük yaşta rivayet ettikleri hadisler bu görüşün delilidir. Bu nedenle selef âlimleri, çocukları hadis rivayet meclislerine götürmüşlerdir.”⁸ İbnü'l-Esîr, hadisin kabulü için gerekli şartlara şöyle devam etmektedir:

“Üçüncü şart, zabt'tır. Zabıt, zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhirî zabıt, hadisin lügat açısından manasını korumaktır. Bâtınî zabıt ise rivayetin manasını, şer'î hükmü koruyacak şekilde muhafaza etmektir.”⁹ İbnü'l-Esîr'in zabıt konusundaki yaklaşımı, usulde bilinen genel kabulden farklıdır. Genel anlayışa göre zabıt, ikiye ayrılır: Zabtu sadr (göğsün zabtı), kişinin işittiği bir şeyi, istediği zaman hemen hatırlayabilecek şekilde ezberlemesidir. Kitabın zabtı, işittiği ve tashihini yaptığı andan itibaren, içindeki hadisleri rivayet veya eda edinceye kadar muhafaza etmesidir. Buna karşın İbnü'l-Esîr, zabtı daha çok lügat ve şer'î hükmün korunması bağlamında ele almakta, zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki yönüyle açıklamaktadır.¹⁰

İbnü'l-Esîr, zabıt kavramını klasik hadis usulündeki ezber ve muhafaza odaklı anlayışın ötesinde ele alır. Ona göre zabıt, rivayetin hem lügatî doğruluğunu hem de şer'î hükme uygun anlamını koruma perspektifiyle değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, onun hadis rivayetinde yalnızca kelimeyi nakletmeye değil, aynı zamanda anlam bütünlüğünü ve dini hükme uygunluğu gözetmeye önem verdiğini gösterir.

İbnü'l-Esîr, hadis rivayetinde esas olan zabtın, çoğunluğa göre 'zâhirî zabıt' olduğunu belirtmektedir. Çünkü rivayetin anlamı ancak bu durumda korunarak caiz hâle gelir. Hıfz aşamasından önce râvinin manayı koruyup korumadığı konusunda bir şüpheye düşülebilir. Bu nedenle sahabe, çokça rivayette bulunmaktan zaman zaman çekinmiştir.¹¹

İbnü'l-Esîr, hadisin kabulü için dördüncü şart olarak adaleti öne sürmektedir. Adaleti, istikamet üzere dini yaşamak ve doğru bir hayata sahip olmak şeklinde tanımlamış; bunun asla ismet (günahsızlık) anlamına gelmediği konusunda da ilim talebelerini uyarmıştır.¹² İbnü'l-Esîr, hadisin kabulü için zorunlu olmasa da râvide bulunmasının faydalı olduğu bazı tamamlayıcı şartlara da değinmektedir. Bu şartları

8 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/70-71.

9 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/72.

10 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, thk. Abdülmuhsin b. Muhammed el-Kasım, 1442, 69.

11 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/72-73.

12 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/74.

şu şekilde sıralamaktadır: ilim ve fıkıh sahibi olmak, âlimlerle birlikte bulunmak, hadis semasına katılmak, râvinin nesebini bilmek ve hadis aldığı hocasını iyi tanımak.¹³ İbnü'l-Esîr'in bu yaklaşımı, hadis naklini yalnızca söz aktarımı olarak görmediğini, aksine güvenilir bilgi edinme ve iletme süreci olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

İbnü'l-Esîr, "Tı" harfiyle başlayan üçüncü kitabını tıbbı ayırmıştır. Bu başlık altında dört bab ve altı fasıl bulunduğunu beyan etmiştir. Birinci fasıldan başlayarak, üçüncü fasıla kadar yer verdiği hadisleri ve bu hadislerle ilgili İbnü'l-Esîr'in açıklamalarını tahlil etmeye çalışacağız.

İbnü'l-Esîr'in eserlerini çok yönlü ve sistematik bir şekilde ele aldığı, hem rivayetlerin doğruluğunu hem de anlam bütünlüğünü korumaya özen gösterdiğini, okuyuculara kolaylık sağlayacak yöntemler geliştirdiğini net bir biçimde ortaya koyuyor. İbnü'l-Esîr'in çalışmaları, klasik hadis literatürü ve ilim metodolojisi açısından hem teorik hem de pratik katkılar sunmakta ve sonraki nesiller için önemli bir rehber niteliği taşımaktadır.

1. Tedavî'nin Câizliği

1.1. Birinci Hadis

İbnü'l-Esîr'in bu başlıkta yer verdiği ilk hadis, Ebû Dâvûd'un tahrir ettiği Ebu'd-Derdâ hadisidir. Ebu'd-Derdâ'dan rivayet edildiğine göre, Hz. peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah, hastalığı da şifayı da gönderdi ve her hastalık için bir şifa var etti. Tedavi olun, ancak haramla tedavi olmayın."¹⁴ Hadisin senedinde yer alan İsmail b. Ayyâş'ın, kendi belde halkından naklettiği rivayetlerde herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak, diğer beldelerden rivayet aldığı durumlarda ihtilat—yani rivayetlerin karışması veya yanlış aktarılması—meydana geldiği için bu hadisin zayıf olduğuna hükmedilmiştir.¹⁵ Râvî, bu hadisi **Şamlı olmayan râvilerden** aldığı için hadis zayıf kabul edilmiştir. Her ne kadar Nesâî, onu mutlak zayıf ve hataları çok olan biri¹⁶ olarak nitelemiş olsa da bu doğru değildir. İbn Hibbân'ın ise mezkûr râvinin

13 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/76-77.

14 Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430), "Tıb", 11 Hadis No: 3874.

15 Ebû'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî Sıbt İbnü'l-Acemî, *el-İğtibât li-men rumiye bi'l-ihtilât fî ricâli'l-hadîss*, thk. Alaeddîn Ali Rıza (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1998), 56.

16 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1421), "Kitabu'l-kasâme", 31.

rivayetleriyle ihticâc etmenin sahih olmadığı yönündeki iddiası, Şamlı olmayan râvilerden aldığı rivayetlere hamletmek gerekir. Ebû İshâk el-Fezârî'nin, İsmail b. Ayyâş'ı "ne dediğini bilmeyen biri"¹⁷ olarak tavsif etmesini ise, kabul edilemeyecek bir cerh ifadesi olarak değerlendirmek gerekir.

Bu ifadeler, İsmail b. Ayyâş'ın güvenilirliğinin, rivayet zincirindeki coğrafi ve kaynak temelli sınırlılıklar çerçevesinde değerlendirildiğini ve bazı âlimlerin yönelttiği tenkitlerin bağlamından kopuk veya ölçüsüz nitelikte olduğunu göstermektedir.

1.2. İkinci Hadis

İbnü'l-Esîr'in "tedavinin cevazlığı" başlığı altında ele aldığı ikinci hadis, Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilmiştir. Abdullah b. Câbir'in nakline göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her hastalığın bir devası vardır. Hastalık devasını bulduğunda, Allah'ın izniyle iyileşir."¹⁸ İbnü'l-Esîr, Müslim'in bu hadisi tahrir ettiğini beyân etmiştir.¹⁹ Müslim'in rivayetinde, diğer bazı rivayetlerde yer alan tekîd edatı "إِنَّ" bulunmamaktadır. Bununla birlikte hadis, "عَزَّوَجَلَّ" ziyadesiyle sona ermektedir. Bu durum, rivayet lafızları arasındaki küçük ancak dikkat çekici bir farklılığa işaret etmektedir.

1.3. Üçüncü Hadis

Mezkûr başlık altında zikredilen üçüncü rivayet, Usâme b. Şerîk (r.a.) tarikiyle nakledilmiştir. O şöyle demiştir: "Rasûlullah (s.a.s.)'ın huzuruna girdim. Ashabı onun etrafında bulunuyordu; üzerlerinde sükûnet hâli vardı. Sanki başlarında kuş varmış gibi son derece vakar içinde oturuyorlardı. Selam verdim ve oturdum. Bir süre sonra bazı bedevîler gelerek Hz. Peygamber'e birtakım sorular sordular. Onlardan biri, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Tedavi olalım mı?' diye sordu. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: 'Tedavi olunuz! Zira Allah Teâlâ, ihtiyarlık dışında hiçbir hastalık yaratmamıştır ki onun için bir de şifa yaratmamış olsun.'²⁰ Bu rivayet, Ebû Dâvûd tarafından nakledilmiştir. Tirmizî'nin rivayetinde ise şu şekilde yer alır: "Bedevîler, 'Ey Allah'ın Rasûlü! Tedavi olmayalım mı?' diye sordular. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: 'Ey Allah'ın kulları, tedavi olunuz! Çünkü Allah Teâlâ, bir tek hastalık dışında hiçbir hastalık yaratmamıştır ki

17 Sibt İbnü'l-Acemî, *el-İğtibât li-men rumiye bi'l-ihlât fi ricâli'l-hadîss*, 56.

18 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), "Selâm", 69.

19 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/513.

20 Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Kitabü't-tıbb", 1.

onun için bir şifa veya bir ilaç yaratmamış olsun.' Oradakiler, 'O hastalık nedir, ey Allah'ın Rasûlü?' diye sorunca, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'O da ihtiyarlıktır (el-herem).'"²¹

İbnü'l-Esîr'in naklettiği hadis metninde حوله (etrafında) ve يسألونه (ona sorular soruyorlardı) lafızları yer almaktadır. Ayrıca o, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde bulunmayan mübteda konumundaki وهو zamirine de yer vermiştir.²² Rivayette görülen lafız farklılıkları, rivayetlerin anlamını değiştirecek nitelikte olmasa da hadis metinlerinin rivayet zincirleri arasında oluşan küçük dilsel varyantların, hem metnin ifade kuvvetine hem de anlatımın üslup zenginliğine katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Esîr'in Şerhu'l-garîbi

İbnü'l-Esîr, hadiste geçen Arapça bir deyim olan (كَأَنَّمَا عَلَى رُؤُوسِهِمُ الطَّيْرُ) ifadesinin, sahâbenin Resûlullah'ın meclisinde sükûnet ve edep içinde oturduklarını anlatan bir nitelendirme olduğunu belirtir. Ona göre bu ifade, onların sakinliklerinin son derece ileri bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Öyle ki, sanki başlarında kuş varmış gibiydiler; zira kuş, hareket eden bir kimsenin başında durmaz.²³

1.4. Dördüncü Hadis

İbnü'l-Esîr'in eserinde yer verdiği dördüncü rivayet, Zeyd b. Eslem tarihiyle nakledilen mürsel bir hadistir. Bu hadise göre, Hz. Peygamber döneminde bir adam yaralanmıştı. Yarasının içinde kan birikmiş ve iltihap oluşmuştu. Bunun üzerine adam, Benî Enmâr kabilesinden iki kişiyi çağırdı; onlar da yaraya baktılar. Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) onlara, "Hanginiz daha iyi tabiptir?" diye sordu. Bunun üzerine onlar, "Ey Allah'ın Resûlü, tıpta da hayır var mı?" dediler. Zeyd'in rivayetine göre, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: "Dertleri indiren (Allah), ilaçları da indirmiştir."²⁴

İmam Mâlik'in Muvatta'da tahrir ettiği bu hadisi, İbnü'l-Esîr küçük bir lafız farkıyla eserine almıştır. Zira Muvatta'da cümle "فَاَحْتَقَنَ الْجُرْحَ" şeklinde yer alırken, İbnü'l-Esîr'in rivayetinde "فَاَحْتَقَنَ الْجُرْحَ بِالدَّمِ" biçiminde, bâ cer harfiyle kullanılmıştır.²⁵

21 Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halbelî, 1395), "Ebvâbü't-tıbb", 2.

22 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/513.

23 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/513.

24 Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, ed. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Birleşik Arap Emirlikleri: Müesssetü Zâhid b. Sultân, ts.), "Sifatü'n-nebî", 3474, (5/1378).

25 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/514.

Hadisin râvisi Zeyd b. Eslem'dir. Babası Eslem, Hz. Ömer'in azatlı kölesidir. Zeyd b. Eslem; Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik ve Seleme b. el-Evka'dan hadis rivayet etmiştir. Ondan ise Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Hişâm b. Sa'd ve daha birçok râvi hadis nakletmiştir. Zeyd b. Eslem, Mescid-i Nebevî'de bir ilim halkası oluşturmuş olup, bu halkada kırktan fazla fakihin bulunduğu rivayet edilmiştir. Güvenilir (sika) bir râvi olarak kabul edilen Zeyd b. Eslem'in bu rivayeti mürseldir.²⁶ Ancak, bir sonraki hadiste olduğu gibi aynı anlamı taşıyan diğer rivayetlerle desteklenmiştir (takviye edilmiştir).

Rivayetin mürsel olması, metnin isnadında doğrudan bir eksiklik olduğunu gösterse de yukarıda ifade edildiği üzere gibi aynı manadaki diğer hadislerle takviye edilmesi, rivayetin anlam ve hüccet niteliğini güçlendirmektedir. Bu husus, klasik hadis ilminde sıkça başvurulmuş bir yöntemdir.

1.5. Beşinci Hadis

Müellifin bu başlık altında verdiği beşinci hadis, Buhârî tarafından tahrir edilen merfû bir hadistir ve Ebû Hureyre'den rivayet edilmiştir. Hadisin metni şöyledir: "Allah, hiçbir hastalık yaratmamıştır ki onun için bir ilaç yaratmış olmasın."²⁷

İbnü'l-Esîr'in Buhârî için kullandığı خ rumuzundan da anlaşılacağı üzere, bu hadisi Buhârî tahrir etmiştir. Ancak Buhârî'nin eserinde دواء kelimesi yerine شفاء lafzı kullanılmaktadır.²⁸

İbnü'l-Esîr'in, tedavinin caiz oluşunu desteklemek için zikrettiği beş hadisten üçü sahih, biri mürsel, biri ise zayıf olarak görülmektedir. Ancak yalnızca bir hadis hakkında açıklama yapmıştır. Bu durum, onun rivayet seçiminde dikkatli ancak açıklama açısından sınırlı bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

2. Tedavî Olmanın Keraheti

İbnü'l-Esîr, hastalara karşı nasıl davranılması gerektiğini ve onları yemeğe ya da içmeye zorlamanın doğru olmadığını açıklamak amacıyla bir alt başlık açmıştır.

26 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1405), 5/316-317.

27 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru tavkî'n-necât, ts.), "Kitabü't-tıbb", 1.

28 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/514.

2.1. Birinci Hadis

Ukbe b. Âmir'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Hastalarınızı yemeğe ve içmeye zorlamayın; çünkü Allah onlara yedirir ve içirir."²⁹ Tirmizî, bu hadis ile ilgili olarak şöyle demektedir: "Bu hadis hasen-garîbtir. Bu vecih dışında başka bir tarihini bilmiyoruz." İbnü'l-Esîr, Tirmizî'yi kaynak göstererek naklettiği bu hadiste ise *والاشراب* lafzı geçmemektedir.³⁰ İbn Mâce'nin *Sünen*'ine,³¹ Ebû Ya'lâ'nın *Müsnedi*'ne³² ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'ine³³ ve rivayeti nakleden diğer kaynaklara bakıldığında İbnü'l-Esîr'in bu lafzı ilave etmekle isabet ettiğini söylemek mümkündür. Hadis senedinde yer alan Bekr Yûnus b. Bukeyr eş-Şeybânî nedeniyle rivayet zayıf kabul edilmiştir. Zira, Mizzî'nin ve diğer âlimlerin nakillerinden anlaşılabacağı üzere, söz konusu râvi münker, zayıf ve kendisine ittibâ edilmeyecek bir kişi olarak değerlendirilmektedir.³⁴

Mezkûr hadisin içeriği ve anlamı sened ve lafız açısından tenkidi noktasında önemli bilgiler sunmaktadır. İbnü'l-Esîr'in metni nakletme biçimi, rivayetin lafzını anlam bütünlüğü içinde aktarmaya çalıştığını; aynı zamanda, rivayet zincirindeki zayıflığın farkında olduğunu göstermektedir. Bu durum, hadis usûlünün hem metin hem isnâd yönünden titizliğini göstermektedir.

2.2. İkinci Hadis

Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre, şöyle demiştir:

"Hz. Peygamber hastalanınca lüddetildik. O da: 'Beni lüddetmeyin / zorla ilaç içirmeyin' işaretiyle bunu önledi. Biz, hastanın ilaca karşı isteksizliği sebebiyle böyle işaret ettiğini düşündük. Hz. Peygamber kendine geldiğinde: 'Lüddetmekten sizi nehyetmedim mi?' buyurdu. Biz de O'na: 'Hastanın ilaç içmekten hoşlanmaması sebebiyle böyle tepki verdiğinizi düşündük' dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber

29 Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Kitabü't-tıbb", 4. H. No: 2040.

30 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/515.

31 Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430), "Kitabü't-tıbb", 4. H. No: 3444.

32 Ahmed b. Ali b. el-Müsenneb. İsa b. Yahya b. Hilâl Ebû Ya'lâ, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404), 3/281.

33 Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. 'İvâdullah b. Muhammed vd., (Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1415), 6/232.

34 Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1400), 4/233.

sözlerine şöyle devam etti: ‘Evde bulunan herkes, Abbâs dışında, lüdd yapılsın. Ben onlara bakacağım. Abbâs ise size katılmamıştı.’³⁵

Buhârî, naklettiği bu hadisi İbn Ebî Zinâd’dan, Hişâm’dan, babasından ve Hz. Aişe’den başka bir tarikine de işaret ederek rivayet etmiştir. Buhârî’nin eserine aldığı bu rivayet, İbnü’l-Esîr’in kitabında da birebir aynı şekilde yer almıştır.³⁶

İbnü’l-Esîr’in Şerhu’l-garîbi

İbnü’l-Esîr, hadiste geçen ve garîb bir lafız olan لُدَّة’yi açıklamaktadır. Buna göre, lüdd, ağzın bir kenarını zorla açarak bir şeyler yedirip içirmektir. İbnü’l-Esîr’e göre, Hz. Peygamber’in onlara da aynı muamelelenin yapılmasını istemesinin sebebi, nehiyden sonra onların fiiline karşılık göstermektir.³⁷ İbn Battâl, Hz. Peygamber’in onları cezalandırmasının temel nedeninin yanlış tedavi uygulamaları olduğunu savunmaktadır.³⁸ Zira bu ilaç, uyuşukluk (الخدَر) ve zatülcenb (ذات الجنب) hastalığının tedavisinde kullanılan bir ilaçtır.³⁹ İbn Battâl’ın görüşünü destekler mahiyette İbn Hacer de, Hz. Peygamber’in cezalandırma sebebinin yanlış tedavi uygulaması olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber’in bu tutumu, hem yapılan tedavi yönteminin uygun-suzluğuna bir tepki hem de onun açıkça yasakladığı bir fiilin tekrarlanmasına karşı bir uyarı mahiyetindedir.⁴⁰

2.3. Üçüncü Hadis

Abdullah b. Amr b. el-Âs (r.a.) şöyle demiştir: “Resûlullah (s.a.v.)’i şöyle buyururken işittim: ‘Panzehir (tiryâk) içmiş olayım, muska takmış olayım ya da kendi isteğimle şiir söylemiş olayım — bunları yapmış olmam benim için önemli değildir.’”⁴¹ Ebû Dâvûd, rivayet ettiği bu hadisin ardından şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu husus, yalnızca Hz. Peygamber’e mahsus bir durumdur. Bununla birlikte, bazı âlimler sadece tiryâk (panzehir) konusunda ruhsat vermiştir.” İbnü’l-Esîr ise hadisin sıhhatine ilişkin doğrudan bir değerlendirme yapmamış, yalnızca

35 Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “el-Megâzî”, 83.

36 İbnü’l-Esîr, *Câmiu’l-usûl*, 7/515.

37 İbnü’l-Esîr, *Câmiu’l-usûl*, 7/515.

38 Ebu’l-Hasan Ali b. Half b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîh’l-Buhârî*, thk. Yasir b. İbrahim (Riyad: Dârü’r-rüşd, 1423), 9/413.

39 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî İbnü’l-Mülakkin, *et-Tavdîh li şerhi Câmi’i’s-sahîh* (Dimeşk: Dâru’n-nevâdir, 1429), 29/433.

40 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhibüddîn el-Hatîb (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, 1379), 8/147.

41 Ebû Dâvûd, *Kitâbü’t-tıp*, 10.

rivayeti nakletmekle yetinmiştir. Ancak hadis tenkitçileri, senedde bulunan Abdurrahman b. Râfi' et-Tennûğî sebebiyle rivayeti zayıf kabul etmişlerdir.⁴² Mezkûr râvinin güvenilirliği konusunda ihtilaf bulunması, hadisin delil değerini zayıflatmaktadır. Sonuç olarak, bu rivayet hem hadislerin Hz. Peygamber'e özgü fiiller ve genel hükümler açısından nasıl yorumlandığını göstermesi bakımından önemlidir hem de hadis tenkidi yönüyle, râvilerin güvenilirliğinin hükme etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Esîr'in Şerhu'l-garîbi

İbnü'l-Esîr, hadiste geçen ve garîb bir lafız olan *temîme* kelimesini açıklamaktadır. Buna göre *temîme*, *temâim* kelimesinin müfredidir. Câhiliye döneminde Araplar, çocuklarını nazardan koruyacağı inancıyla onlara çeşitli boncuklar takarlardı. Hz. Peygamber ise bu uygulamayı yasaklamıştır.⁴³ Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768), Hz. Peygamber'in bu sözleriyle, kişinin böyle bir günahı işledikten sonra diğer günahları işlemeye daha meyilli hâle geleceğini kastettiğini belirtmektedir.⁴⁴ Tîbî (ö. 743/1343), hadiste geçen *tiryâk* kavramını şöyle açıklamaktadır: "Tiryâk, zehri etkisiz hâle getirmek veya zehirlenmeyi önlemek amacıyla kullanılan çeşitli ilaç ve merhemlere verilen isimdir."⁴⁵ Bu tanım, dönemin tecrübî tıbb anlayışında tiryâkın yalnızca tedavi edici değil, aynı zamanda koruyucu bir ilaç olarak görüldüğünü göstermektedir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in tiryâk ile ilgili sözleri hem tıbbî hem de şer'î perspektiften değerlendirildiğinde, zehirlenme ve benzeri tehlikelere karşı alınacak önlemlerin önemine işaret etmektedir.

2.4. Dördüncü Hadis

Muğîre b. Şu'be'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim ateşle ya da rükiye ile tedavi olursa, artık tevekkülünden çıkmıştır."⁴⁶ Bu rivayetin kaynağına bakıldığında, İbnü'l-Esîr'in hadis hakkında herhangi bir değerlendirme yapmadığı görülecektir. Tirmizî'nin de işaret ettiği üzere, hadis râvileri açısından bu rivayet,

42 Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/83-84.

43 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 7/516.

44 Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-sağîr*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim (Mektebetü dari's-selâm, 1432), 9/324.

45 Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417), 9/2969.

46 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421), 30/116.

hasen olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷ Ali el-Kârî, dağlamanın (ateşle tedavi) zorunlu olmadığı durumlarda uygulanmasının veya Allah'ın isimleri ile Kitap'ta yer almayan kelimeler kullanılarak rükiye yapılmasının, kişinin tevekkül ilkelerinden sapmasına yol açacağını ifade etmektedir.⁴⁸ Bazı âlimler, hadisteki tehdidin, sağlıklı olmasına rağmen dağlama (ateşle tedavi) uygulayan kimselere yönelik olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁹

Şevkânî, dağlamanın tanımını yaptıktan sonra, konuyla ilgili hem nehiy hem de ruhsata dair rivayetlerin bulunduğunu belirtir. Bu rivayetler arasında dağlamanın cevazına örnek olarak Sa'd b. Mu'âz gösterilir. Şevkânî, rivayetler arasındaki farklılığı ise şu şekilde uzlaştırır: eğer tedavi yöntemi olarak tek çözüm dağlama ise uygulaması caizdir; ancak başka bir tedavi yöntemi mevcutsa, dağlamaya başvurmak caiz değildir. Bu yaklaşım, Şevkânî'nin hem rivayetler arasındaki dengeyi gözettiğini hem de tedavi konusunda sağduyulu bir yaklaşımı benimsediğini gösterir.”⁵⁰

Şevkânî, rivayetleri dini ve ahlaki ilkelerle uyumlu hâle getirme çabasıyla, hukukî hükümlerin yalnızca metinlere bağlı kalmayıp akıl ve gerçek hayat ölçütleriyle değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bu yönüyle onun bu yaklaşımı hem esnek içtihat pratiğine hem de akılcı dini rehberliğe örnek teşkil edecek niteliktedir.

Sonuç

İbnü'l-Esîr, Kur'ân ve sünnetin anlaşılmasına yönelik gösterdiği ilmî çaba ile klasik İslam ilim geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Hadis ilminin alt disiplinlerinden biri olan garîbü'l-hadîs alanında kaleme aldığı eserle, bu alana katkıda bulunan müellifler arasında seçkin bir konum elde etmiştir. Bu bağlamda, en önemli çalışmalarından biri olarak kabul edilen *Câmi'u'l-usûl li-ehâdîssi'r-Resûl*, hem hadis metnlerinin derlenmesi hem de bu metinlerin daha iyi anlaşılması açısından önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Eserin mukaddimesinde, İbnü'l-Esîr'in hadis usulüne dair yaptığı açıklamalar, onun yalnızca nakilci bir tavırla değil, aynı zamanda sistematik bir metodolojiyle hareket ettiğini göstermektedir. Eserini alfabetik bir düzende tertip ederek, hadislerle ilgilenenlerin bundan en iyi

47 Tirmizî, *Ebvâbü't-tıb*, 5/14.

48 Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih* (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1422), 7/2881.

49 Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-sağîr*, 10/135.

50 Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Neylül-evtâr*, thk. Usamuddin es-Subâbitî (Mısır: Dârü'l-hadis, 1413), 8/235.

şekilde istifade edebilmesini kolaylaştırmıştır. Hadisleri şerh ederken ve rivayetlerde geçen garîb lafızları açıklarken lügat, fıkıh ve diğer ilim dallarına başvurması, onun disiplinler arası yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ayrıca, hadisin dindeki önemine binaen, ravide bulunması gereken temel şartlara ve ravinin sahip olması hâlinde değerini artıracak bazı meziyetlere mukaddimesinde yer vermiştir.

İbnü'l-Esîr, yalnızca garîbü'l-hadîs alanında değil, hadis usulü ve hadis metinlerinin anlaşılması açısından da kalıcı etkiler bırakmış, klasik hadis literatürüne önemli katkılar sunmuştur. Ortaya koyduğu yöntem, hadis ilmiyle ilgilenen sonraki ilim adamları için de bir yol gösterici olmuştur.

Tedavinin caiz oluşuna ilişkin zikrettiği beş hadisten, üçü sahih, biri mürsel ve biri zayıf olarak tespit edilmiştir. Konuya dair yalnızca bir hadis ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

İbnü'l-Esîr, "tedavî olmanın keraheti" başlığı altında dört hadise yer vermiştir. Birinci hadis zayıftır. İkinci hadis sahih olup, garîb bir kelime olan lüddü açıklanmıştır. Üçüncü hadis zayıf olmakla birlikte müellif tarafından sıhhatine dair bir değerlendirme yapılmamıştır; bu hadiste geçen ve garîb bir lafız olan تميمة kelimesi üzerinde ise bir açıklama yapılmıştır. Dördüncü hadis ise hasen kabul edilmiştir.

Bu inceleme, İbnü'l-Esîr'in sadece rivayetleri nakletmekle yetinmeyip, onları analiz ederek anlamlandırmaya çalıştığını ve metodik bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Özellikle garîb lafızlara verdiği önem, onun hadis metinlerini daha iyi anlamaya yönelik titiz çalışmasının bir göstergesidir. Ayrıca, tedaviye ilişkin rivayetlerdeki sıhhat derecelerini belirtmesi, onun eleştirel bir tutum benimsediğini ortaya koyar. Bu yönleriyle İbnü'l-Esîr, hem hadis ilmi hem de İslam hukuku ve tıbbî meselelerin anlaşılması açısından sonraki nesiller için önemli bir kaynak ve rehber niteliği taşımaktadır.

Kaynakça / References

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. Mirkâtü'l-mefâtih. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Dâru tavkî'n-necât, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. Sünen. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kamil Karabelli. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâb. İsa b. Yahya b. Hilâl. Müsnedu Ebî Ya'lâ. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1404.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-sağîr. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Mektebetü dari's-selâm, 1432.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Half b. Abdülmelik. Şerhu Sahîh'l-Buhârî. ed. Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Dârü'r-rüşd, 1423.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî. Câmiu'l-usûl fî ahâdisi'r-Resûl. thk. Abdülkadîr Arnâvût. 12 Cilt. Mektebetü'l-Halvânî, 1389.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. Nüzhetü'n-nazar. thk. Abdülmuhsin b. Muhammed el-Kasım, 1442.
- İbn Hacer el-Askalânî. Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhibüddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. Kitâbü'l-mecrûhîn min-ne'l-muhaddisîn. thk. Mahmûd İbrahim Zâhid. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünen. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. et-Tavdîh lî şerhi Câmi'i's-sahîh. 36 Cilt. Dimeşk: Dâru'n-nevâdir, 1429.
- Mâlik b. Enes, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. el-Muvatta. ed. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâhid b. Sultân, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. Tehzîbü'l-Kemâl fî es-mâ'i'r-ricâl. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ'i't-türâsi'l-arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-Sünenü'l-kübrâ. thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Sibt İbnü'l-Acemî, Ebû'l-Vefâ Sibtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. el-İğtibât li-men rumiye bi'l-ihtilât fî ricâlî'l-hadîss. thk. Alâeddîn Ali Rıza. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1998.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. Neylû'l-evtâr. thk. Usamuddîn es-Subâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-hadis, 1413.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-evsat. thk. Târik b. 'İvadullah b. Muhammed vd., 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1415.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halbelî, 1395.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1405.

MECDÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ'NİN CERH VE TA'DÎL ANLAYIŞI (CÂMÎ'U'L-USÛL ADLI ESERİ ÖZELİNDE)

Uğur ERMAN^{1*}

Giriş

İslam ilim geleneğinde hadis ilmi, sahih bilgiye ulaşma çabası bakımından en titiz ve metodik disiplinlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu ilim dalı, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini tespit edip sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarma amacı taşımaktadır. Bu aktarım sürecinin güvenilirliğini sağlamak için, hadislerin senedlerinde yer alan râvîlerin güvenilirlikleri hadîs uzmanları tarafından büyük bir dikkat ve titizlikle değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, cerh ve ta'dîl ilmi, râvîlerin adalet ve zabt yönünden incelenmesini sağlayan temel bir yöntem olarak geliş(tiril)miş, İslam ilimleri içerisinde müstakil bir disiplin halini almıştır. Bilindiği üzere Cerh, râvîdeki kusurları ortaya koymak; ta'dîl ise onun güvenilirliğini teyit etmek anlamına gelir. Râvîlere dair bu tür değerlendirmeler, yalnızca hadislerin sıhhatinin belirlenmesinde değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin şekillenme ve gelişim sürecinde de belirleyici bir rol oynamıştır.

Hadis tenkidi alanında cerh ve ta'dîl metodolojisinin gelişim süreci, hicrî ilk asırlardan itibaren şekillenmeye başlamış, zamanla sistematik hale gelmiştir. Bu süreçte birçok muhaddis ve âlim bu ilme katkıda bulunmuş, eserler kaleme almıştır. Bu alana katkı sunan âlimlerden biri de Mecdüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî'dir (ö. 606/1210). Edebiyat ve tarih alanındaki çalışmalarıyla da tanınan İbnü'l-Esîr, aynı zamanda hadis ilmi sahasında, özellikle de cerh ve ta'dîl usûlüne ilişkin kayda değer görüşler ileri sürmüş ve yaptığı değerlendirmeler, dönemin ilmî birikimini ve tartışma zeminini aksettiren nitelikte olmuştur.

Selçuklu Atabegleri döneminde bürokratik görevler üstlenen Mecdüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 606/1210), İslam dünyasının entelektüel olarak zenginleştiği, fakat siyasi olarak sarsıntılar yaşadığı bir dönemde yaşamıştır. Selçuklu sonrası dönemde ortaya çıkan siyasî dağınıklığa rağmen, İslâm dünyasında ilim ve kültür alanında bir canlılık gözlenmektedir. İbnü'l-Esîr, bu ortamda yetişmiş, çok yönlü ilmi şahsiyetiyle temayüz etmiştir. Özellikle *Câmiu'l-USûl fî Ehâdîsi'r-Resûl*

1 Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0002-0942-8148, ugurerman@siirt.edu.tr, TÜRKİYE/Siirt.

adlı eseriyle hadis külliyyatını bir araya getirerek, hadislerin sıhhat durumlarını değerlendirme noktasında büyük bir kaynak teşkil etmiştir. Bu eseriyle sadece hadislerin metinlerini değil, aynı zamanda râvî zincirleriyle ilgili değerlendirmeleri de içermiş, böylece cerh ve ta'dîl ilmine dolaylı katkılar sunmuştur.

İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl konusundaki yaklaşımı, sadece râvîlerin adalet ve zabt yönünden incelenmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bu ilmin metodolojisi, sınırları ve kullanım biçimi hakkında da görüşler ihtiva etmektedir. Onun bu ilme bakışında, hem önceki âlimlerin birikimiyle yoğrulmuş klasik anlayış hem de kendi döneminin ilmî ihtiyaçlarına cevap veren pratiklik görülmektedir. İbnü'l-Esîr, hadis rivayetinde güvenilirlik prensibine büyük önem verirken, aynı zamanda râvîler hakkında yapılan cerhlerin sübjektiflikten uzak olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yönüyle onun cerh ve ta'dîl anlayışı, objektif kriterlerin oluşturulmasına katkı sağlama amacını güttüğü görülmektedir.

Bu çalışmada, Mecdüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin cerh ve ta'dîl usulüne dair yaklaşımı, *Câmiu'l-Usûl* adlı eseri ışığında ele alınacak; onun bu ilme katkıları, metodolojik perspektifi ve klasik hadis usulü içerisindeki yeri incelenecektir. Ayrıca, çağdaşı ve selefi olan hadis âlimleriyle mukayeseli bir değerlendirme yapılarak, İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl ilmindeki özgün katkıları ortaya konacaktır. Böylelikle, onun sadece bir müellif ya da derleyici değil, aynı zamanda hadis usulüne yön veren bir mütefekkir olarak anlaşılması hedeflenmektedir.

Çalışmanın nihai amacı, İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl ilmine yönelik düşüncelerini hem eserleri hem de bu ilmin gelişim süreci bağlamında değerlendirmektir. Bu çerçevede, öncelikle ardından İbnü'l-Esîr'in hayatı ilmî kişiliği, hadis ilmine yaklaşımı özetlenecek ve özel olarak cerh ve ta'dîl ile ilgili görüşleri sistematik bir şekilde analiz edilecektir. Böylece, çalışmada İbnü'l-Esîr'in katkılarının hadis ilmi içindeki konumu ve önemi belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Mecdüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin Hayatı ve Hadis İlmine Katkıları

Ebû's-Sa'âdât el-Mübârek b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî (öl. 606/1209), kaynaklarda genellikle İbnü'l-Esîr el-Cezerî olarak anılmakta ve Mecdüddin lakabıyla tanınmaktadır. 544 yılı Rebîülevvel veya Rebîü'l-âhir aylarında Cizre'de dünyaya gelmiş, ilk eğitimini burada almıştır. 565 yılında Musul'a gitmiş, bir süre sonra yeniden Cezîre'ye dönmüş, ardından tekrar

Musul'a yerleşmiş ve burada çeşitli idarî görevlerde bulunmuştur.² İbnü'l-Esîr, erken yaşlardan itibaren edebiyat ve hadis başta olmak üzere farklı ilim dallarında eğitim almıştır. Nahiv tahsilini dönemin önde gelen dildcilerinden İbnü'd-Dahhân ve Mekki b. Riyân'dan gerçekleştirmiştir. Hadis ilminde derinleşmek amacıyla Bağdat'a seyahat etmiş, burada Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî, Abdullah et-Tûsî ve Ebü'l-Ferec b. Küleyb gibi muhaddislerden rivayetlerde bulunmuştur.³ Zamanla kendisi de hadis rivayet etmiş, bu rivayetlerden pek çok kimse istifade etmiştir.⁴ İlmî çalışmalarının yanı sıra, Musul ve çevresinde önemli idarî görevler üstlenmiştir. Öncelikle, devletin nâibi konumundaki Emir Mücâhidüddîn Kaymâz b. Abdullah'ın hizmetine girerek onun yanında inşâ kâtibi olarak görev yapmıştır. Kaymâz'ın tutuklanmasının ardından, Musul Atabegi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd'un (ö. 589/1193) maiyetine girmiş ve onun adına, resmî yazışma ve diplomatik mektuplardan sorumlu dîvân-ı resâil vazifesini icra etmiştir. Mes'ûd'un vefatı üzerine oğlu Nûreddîn Arslân Şah'a intisap etmiş; bu dönemde yüksek bir itibara kavuşmuş, ilmî ve siyasî nüfuzu daha da artmıştır.⁵ İbnü'l-Esîr, fakih, muhaddis, edebiyatçı, nahiv âlimi, hesap ve yazı yazma sanatında uzman biri olarak tanınmıştır. Yaşadığı döneminde takvâ, feraset ve saygıdeğer hayırsever ve saygın bir şahsiyet olarak öne çıkmış hem ilmî hem de ahlâkî yönleriyle örnek teşkil etmiştir.⁶

Hayatının ilerleyen dönemlerinde elleri ve ayaklarını işlevsiz hale getiren bir hastalığa yakalanmış,⁷ bu sebeple yazı yazma imkânını kaybetmiştir. Buna rağmen evinde inzivaya çekilerek ilmî faaliyetlerini sürdürmüş, dönemin ileri gelenleri ve âlimleri kendisini ziyaret etmeye devam etmiştir. Musul yakınlarındaki Kasr Harb köyünde bir ribât inşa ettirmiş, ayrıca Musul'daki evini ve mülklerini bu yapıya vakfetmiştir. Rivayetlere göre, telif ettiği eserlerin tamamını bu zorunlu inziva döneminde kaleme almış, bu süreçte kendisine metin seçimi ve

2 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimma sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbete'hü'l-ayân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Daru Sâdir, 1994), 4/141.

3 Ebü'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Kıftî el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ 'Enbâhi'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 1406/1982), 3/258.

4 el-Mubârek b. Aḥmed b. el-Mubârek b. Muvehheb el-Laḥmî İbnu'l-Mustevvî el-İrbilî, *Târîhu İrbil*, thk. Sâmî b. Seyyid Ḥammâs eş-Şakḳâr (Dâru'r-Reşîd; 'Irâk: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İ'lâm, 1400/1980), 2/208.

5 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/141-142.

6 'Abduḥayy b. Aḥmed b. Muhammed b. el-İmâd el-'Akrî el-Ḥanbelî İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Aḥbâr men Zeheb*, thk. Maḥmûd el-Ernâvût (Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1986), 7/44.

7 Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *el-İber fî Ḥaberi men Ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 3/143.

yazımında yardımcı olan bir grup talebe ve kâtibin desteğinden yararlanmışır.⁸ İbnü'l-Esîr, ilmî şahsiyeti, idarî görevleri ve telif ettiği kıymetli eserleriyle yalnızca kendi döneminde değil, sonraki asırlarda da etkili olmuş seçkin bir âlimdir. 606/1209 yılında vefat eden Mecdüddin İbnü'l-Esîr⁹, ilmî hayatı boyunca ortaya koyduğu eserleri, hadis ve linguistik ilimlere yaptığı katkıları ve idarî görevlerindeki nüfuzuyla, kendi döneminden sonraki ilim geleneğinin şekillenmesinde mühim bir rol oynamış ve sonraki nesiller için ve sonraki ilmî miras bırakmıştır.

İbnü'l-Esîr'in ilmî mirası oldukça zengindir. Başlıca eserlerinden biri, hadis külliyatını sistematik biçimde derleyen *Câmi' u'l-usûl fî ehâdisi'r-Resûl* olup bir diğer önemli eseri ise *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs* adlı eseridir. Müellifin bu eserde kendisini "Erbîlî" olarak nitelemesi dikkat çekicidir. Muhtemelen hayatının bir kısmını Erbil'de geçirmiş olması sebebiyle bu nisbeyi kullanmıştır. Ayrıca onun, "Müsnedü's-Şâfiî" üzerine bir şerh kaleme aldığı da bilinmektedir.¹⁰ Bunun yanında Tefsîru'l-Kur'ân, Kitâbu'l-ed'îye ve'l-ezkâr, Kitâb fî sînâ'ati'l-kitâbe,¹¹ Nahve dair *el-Bâhir fî'l-furûk*, *Resâ'il fî'l-hisâb*, *Divânü resâ'il*, *el-Muhtâr fî menâkıbi'l-ahyâr*, *el-Muraşşâ' fî'l-âbâ'* ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât,¹² *Tecrîdü esmâ'i's-şahâbe*, *Menâlü't-tâlib fî şerhi tivâli'l-ğarâ'ib*, *es-Sîretü'n-nebeviyye*¹³ adlı eserleri de mevcuttur.

İbnü'l-Esîr, hadis ilmine yaptığı katkılarıyla öne çıkan bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadis alanına dair *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs* adlı eseri, hadislerde geçen nadir kelimeleri açıklayarak ğarîbu'l-hadîs alanının temel başvuru kaynaklarından biri hâline gelmiştir. Keza İbnü'l-Esîr, uzun hadis metinlerinde ve sahâbe sözlerinde geçen ğarîb ve nâdir ifadeleri açıklamak amacıyla kaleme aldığı *Menâlü't-tâlib fî şerhi tivâli'l-ğarâ'ib* adlı eseriyle, hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırmış ve hadis ilmine önemli bir kaynak kazandırmıştır. Ayrıca, *Câmi' u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl* adlı eseri, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İmam Mâlik'in muteber hadis kaynaklarından derlenen hadisleri konularına göre alfabetik biçimde sıralayarak sunması bakımından, hadislerin sistematik sınıflandırılması ve derlenmesine önemli bir katkı sağlamıştır. Bu yönüyle İbnü'l-Esîr, hadis ilminde hem kelime

8 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 4/142.

9 Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udebbâ = İrşâdu'l-Erîb 'ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 5/2268.

10 İbnu'l-Mustevfî el-İrbilî, *Târîhu İrbil*, 2/208.

11 Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim Münzirî, *et-Tekmile li-Vefeyâti'n-naķale*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401), 2/191.

12 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udebbâ = İrşâdu'l-Erîb 'ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, 5/2271.

13 Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 29/21.

dağarcığının anlaşılmasına hem de hadislerin sistematik hâle getirilmesine büyük ölçüde hizmet etmiştir.

2. *Câmi‘u’l-usûl li-ehâdisi’r-Resûl* Adlı Eseri

Kütüb-i Sitte’yi bir araya getirme fikrini ilk uygulamaya koyan isim, Endülüs’te yetişmiş muhaddislerden Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî (ö. 535/1140) literatürde hem *el-Cem‘ beyne’l-usûli’s-sitte* adıyla hem de *et-Tecrîd li’ş-şihâh ve’s-sünen* olarak anılan eserinde İbn Mâce’nin es-Sünen’i yerine İmam Mâlik’in el-Muvattâ’ını tercih etmiş, böylece Kütüb-i Sitte’nin altı temel kaynağını şerh ve yorum eklemeksizin bir araya toplamıştır. İbnü’l-Esîr ise büyük ölçüde Rezîn’in eserini esas alarak *Câmi‘u’l-usûl li-ehâdisi’r-Resûl* adlı çalışmasını telif etmiştir. Bununla birlikte, yalnızca mevcut derlemeyi aktarmakla yetinmemiş, hadisleri konu başlıklarına göre yeniden düzenlemiş, tekrarları ayıklamış ve eserin kullanımını kolaylaştıracı bir sistematik geliştirmiştir.¹⁴

Eser üç ana bölümden oluşmaktadır: Mebâdî, Makâsîd ve Levâhik (hevâtim). İlk bölüm olan “Mebâdî”, hadis usulüne ilişkin temel ilke ve bilgilerden oluşmakta olup, okuyucuya metodolojik bir çerçeve sunmaktadır.¹⁵ İkinci bölüm olan Makâsîd, hadislerin asıl metinlerinin yer aldığı kısımdır ve eserin ağırlık merkezini teşkil etmektedir.¹⁶ Üçüncü ve son bölüm Kitâbü’l-Levâhik’ta ise herhangi bir konu başlığı altında sınıflandırılamayan hadisler alfabetik olarak düzenlenmiştir.¹⁷

Müellif, mukaddimesinde ilk olarak yaptığı işin isnâd zincirlerini hazfetmek olduğunu belirtmiştir. Buna göre, eğer rivayet bir haber ise sadece hadisi Resûlullâh’tan (s.a.v.) nakleden sahâbînin ismini zikretmiş¹⁸, eğer bir eser ise rivayette bulunan râvînin adını kaydetmiştir.¹⁹ Ancak, rivayette zikredilen râvîlerden birinin isminin anlamı kavramak için gerekli olduğu durumlarda, o râvîyi de özellikle anmıştır. Hadis metinlerinde ise yalnızca Resûlullâh’tan (s.a.v.) gelen rivayetlere ve sahâbe sözlerine yer vermiş; tâbiîn veya müctehid imamlardan nakledilen sözleri, kitabında topladığı esaslar çerçevesinde çok nadiren zikretmiştir.²⁰ Buhârî ve Müslim’den yaptığı nakillerde, Ebû Abdillâh Muhammed b. Fütûh el-Humeydî’nin (öl. 488/1095) *el-Cem‘*

14 Koçkuzu, “İbnü’l-Esîr, Mecdüddin”, 21/29.

15 Ebû’s-Sa‘âdât el-Mubârek b. Muḥammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *Câmi‘u’l-usûl li-ehâdisi’r-Resûl*, thk. ‘Abdulkâdir el-Arnaûṭ (b.y.: Mektebetü’l-Hulvânî, 1389/1969-1392/1972), 1/35-205.

16 İbnü’l-Esîr, *Câmi‘u’l-usûl*, 1/206-11/684.

17 İbnü’l-Esîr, *Câmi‘u’l-usûl*, 11/685-12/1073.

18 İbnü’l-Esîr, *Câmi‘u’l-usûl*, 1/207, 319 397, 399, vd.

19 İbnü’l-Esîr, *Câmi‘u’l-usûl*, 1/354.

20 İbnü’l-Esîr, *Câmi‘u’l-usûl*, 1/356.

beyne's-sahîhayn adlı eserini esas almıştır. Diğer dört kitap içinse, bizzat kıraat ve semâ yoluyla elde ettiği nüshalardan istifade etmiş, ayrıca işitmediği başka nüshalara da müracaat etmiştir. Buhârî ve Müslim'in lafızlarını korumada, diğer dört imama nispetle daha titiz davranmıştır. Ancak, bu ikisinde bulunmayan bir ilave, açıklama veya ayrıntı başka kaynaklarda yer alıyorsa onu da kaydetmiştir.²¹

Müellif, hadisleri naklederken, her bir hadisin geçtiği kaynak eseri belirtmek amacıyla özel rumuzlar kullanmıştır. Buna göre; "خ" Buhârî'ye, "م" Müslim'e, "ط" İmam Mâlik'in *Muvattâ*'ına, "ت" Tirmizî'nin *Sünen*'ine, "د" Ebû Dâvud'un *Sünen*'ine ve "س" Nesâî'nin *Sünen*'ine işaret etmektedir. Ayrıca, hadis metninin sonunda yer alan "أخرجه البخاري وأخرجوه الترمذي" ifadesi, söz konusu rumuzların hangi kaynakları temsil ettiğini açıklamakta ve okuyucuya kullanılan işaretlerin anlamını net bir biçimde sunmaktadır.²²

İbnü'l-Esîr, naklettiği hadisleri alfabetik bir düzen içinde sıralamıştır. Rivayetlerde geçen nadir ve az bilinen kavramların anlamlarını açıklayarak okuyucunun metni daha iyi kavramasını sağlamıştır. Her harf altında derleyeceği hadislerle ilgili olarak kaç kitapta ve kaç babda yer aldığına dair bilgi vermiş, babları ise hadislerin delalet ettiği manalar temelinde inşa etmiştir.²³ İbnü'l-Esîr hadislerin kaynağı ve güvenilirliği konusunda gayet titiz davranmıştır. Nitekim onun kaynaklarda rastlayamadığı hadisler için "Bu rivayeti Rezîn nakletmiştir; ancak ben onu esas kaynaklarda bulamadım. (هذا أخرجه رزين، ولم أجده في الأصول)"²⁴ notunu düşmesi bunun göstergesidir.

İbnü'l-Esîr, mezkûr eserinde râvîleri yalnızca isimleriyle kaydetmekle kalmamış, aynı zamanda onların doğru okunuş biçimlerini ve isimlerin Arapçada nasıl harekelenmesi gerektiğini de belirtmiştir. Ayrıca, her râvînin kimlerden hadis rivayet ettiğini, vefat tarihleri ve sahâbî ya da tâbiî sınıfına mensup olup olmadığı gibi temel biyografik bilgilerini sistematik olarak sunmuştur.²⁵ İbnü'l-Esîr'in bu yöntemi, rivayetlerin doğruluğunu ve ravi güvenilirliğini dikkatli bir şekilde değerlendirmeye imkân vermektedir. Böylece okuyucuya, her hadisin hem metnini hem de râvî bilgilerini güvenle anlayabilme imkânı sunduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Esîr hadisin ravilerinin cerh ve ta'dîl durumlarına da değinmiştir. Bu bağlamda raviler hakkında zayıf, münker, mechûl,

21 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/412, 413.

22 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/319,334 vd.

23 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/207, 277, 357 vd.

24 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/388, 453, vd.

25 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/499-512.

hadislerinin mütâbii yoktur gibi tabirler kullanmıştır. Bu değerlendirmeleri yaparken, Yahyâ b. Ma‘în, Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve diğer önde gelen hadis mütehasşislerinin görüşlerinden istifade etmiş, onların tespit ve kriterlerini esas almıştır.²⁶

Sonuç olarak, İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-Uşûl* adlı eseri, hadis ilminde hem rivayetlerin derlenmesi hem de metodolojik değerlendirme açısından önemli bir başvuru kaynağıdır. Eser, Kütüb-i Sitte'deki hadisleri alfabetik ve konu temelli bir düzen içinde sunarak okuyucuya sistematik bir erişim imkânı sağlamaktadır. Râvîlerin biyografileri, cerh ve ta'dîl durumları, isnad zincirlerinin güvenilirliği ve metinlerin doğruluğu gibi konularda titiz değerlendirmeler içermektedir. Ayrıca, kaynak gösterme yöntemi sayesinde hadislerin hangi eserden geldiği kolayca takip edilebilmektedir. Bu özellikleriyle eser hem hadis metinlerini hem de râvî bilgilerini bütün olarak incelemek isteyen araştırmacılar için değerli bir başvuru kaynağıdır.

3. Cerh ve Ta'dîl Anlayışı

İbnü'l-Esîr'in hadis ilmi içerisindeki önemli katkılarından biri onun cerh ve ta'dîl anlayışıdır. Bu konuya dair yaklaşımını ele aldığı *Mebâdi'* bölümünde meseleyi üç temel başlık altında sistematik olarak incelemiştir. İlk olarak cerh ve ta'dîlin mahiyetini tanımlamış ve bunların şer'î hükümlerini ortaya koymuştur.²⁷ Böylece râvîleri güvenilirlik durumlarının belirlenmesinde kullanılan kavramların çerçevesini netleştirmiştir. Ardından, râvîlerin kusurlarının açıklanmasının dinen câiz olup olmadığı ve bu uygulamanın tarihsel süreçte fiilen meydana gelmiş olması üzerinde durmuştur.²⁸ Böylece cerhin yalnızca teorik bir tartışma olmadığını, bilakis hadis ilmi geleneği içerisinde yerleşik bir uygulama olduğunu vurgulamıştır. Son aşamada ise cerh konu olan râvîleri tabakalara ayırarak, zayıflık derecelerine göre sınıflandırmıştır.²⁹ Bu sınıflandırma, rivayetlerin sıhhatini değerlendirme sürecinde farklı seviyelerde ölçütler geliştirilmesine imkân tanımıştır. Bu bağlamda, çalışmanın sonraki bölümünde söz konusu başlıklar ayrıntılı biçimde ele alınacak ve İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl anlayışının kapsamı ile metodolojisi daha net bir şekilde ortaya konacaktır.

²⁶ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Uşûl*, 4/302, 777; 5/121; 6/120, 7/128 vd.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Uşûl*, 1/126.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Uşûl*, 1/130.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Uşûl*, 1/133.

3.1. Cerh ve Ta'dîl'in Tanımı ve Buna Bağlı Hükümler

İbnü'l-Esîr bu başlık altında cerh ve ta'dîlin işleyiş mantığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre cerh; râvînin veya şâhidin kusurlu bir vasfı olduğunda, sözüne itibar edilmemesi ve buna göre yaptığı işlemlerin geçersiz sayılması anlamına gelir. Buna karşılık, ta'dîl, râvînin veya şâhidin güvenilir vasıflara sahip olması durumunda, sözünün kabul edilmesi ve buna dayanılarak işlemlerin geçerli sayılması demektir. Ardından, tezkiye ve cerh işlemlerini yapan cârih ve muaddillerde belirli bir sayının aranıp aranmayacağı hususunda görüş ayrılıkları olup olmadığı konusunu tartışmıştır. Bazı âlimlerin, rivayet açısından sayı şartının aranmadığını, ancak şahitlik açısından sayının gerekli olduğunu ifade ettiklerini, başka bir görüşe göre ise her iki durumda da sayının şart olduğunu, bununla birlikte bir başka grubun, sayı şartının her iki işlem için de gerekli olmadığını savunduğunu ve birinci görüş olan rivayet açısından sayı şartının aranmadığı görüşünün daha doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü rivayet tek bir kişiyle de sabit olabileceğinden, onu cerh etmek veya tezkiye etmek için bir kişinin yeterli olacağı ifade etmiştir.³⁰ İbnü'l-Esîr'in rivayet açısından sayı şartının aranmadığını, ancak şahitlik açısından sayının gerekli olduğu görüşü Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Salâh tarafından da tercih edilmiştir.³¹

İbnü'l-Esîr, cerhin sebebinin açıklanıp açıklanmaması gerektiği konusuna da değinmiştir. Ona göre cerh, gerekçesiyle birlikte ifade edilmelidir. Ancak ta'dîl sebebinin zikredilmesi zorunlu değildir. Zira bir râvî, bir kusuru cerh sebebi olarak değerlendirebilir de başkaları aynı hususu cerh nedeni olarak görmeyebilir. Bu durum mezhepler arası görüş farklılığından kaynaklanmaktadır. Ta'dîl açısından ise tek bir sebep yoktur. Bu yüzden tadilin sebebinin zikredilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır. İbnü'l-Esîr bu konuda alimlerin farklı görüşlerine değinmiştir. Nitekim bazı âlimler, mutlak cerhin ravinin sika vasfını ortadan kaldırdığını, mutlak ta'dîlin ise raviye sika niteliğini kazandırmadığını belirtmişlerdir. Çünkü insanların çoğu zaman yalnızca görünene dayanarak hüküm verdikleri gözlemlenmektedir. Bu nedenle cerh ve ta'dîl sebeplerinin belirtilmesinin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Öte yandan, farklı bir yaklaşıma göre cerh veya ta'dîlin gerekçesinin belirtilmesi zorunlu addedilmemektedir. Zira râvî rivayet konusunda bilgili ve sağ görülü (basiret-feraset sahibi) değilse tezkiye ve cerh işlemini yapması uygun olmaz. Şayet hadis ilminde uzman ise

30 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/126-127.

31 'Ebû 'Amr Takıyyüddîn 'Osmân b. 'Abdurrahmân İbnü's-Şalâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadîs = Mukaddimetü İbni's-Şalâh*, thk. 'Abdullaţîf Hamîm, Mâhir Yâsîn el-Fahîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 220.

kendisine cerhin veya ta'dîlin sebebin sorulmasının bir anlamı yoktur.³² Ona göre bu konuda en isabetli görüş bu durumun tezkiye edenin hâllerine bağlı olarak değişmesidir. Tezkiye edenin bilgili ve dikkatli olduğu (Basîret), güvenilirliği sağlam biçimde saptandığı durumlarda, cerh veya ta'dîl edenin yalnızca mutlak ifadeleriyle (şikadır, zayıftır şeklindeki ifadeler) yetinilir. Diğer bir deyişle cerh ve ta'dîle dair sözleri olduğu gibi kabul edilir. Öte yandan, adaleti bilinen fakat adaletin şartlarını bilme konusunda basiret sahibi olup olmadığı kesinleşmemiş kişiler için, güvenin sağlanabilmesi amacıyla sözleri gözden geçirilir ve cerh ve ta'dîlin sebebinin açıklaması istenilir.³³ İbnü'l-Esîr cerhin sebebinin açıklanması gerektiği³⁴ ve cerh ve tadil edecek kişinin bu konuda bilgili olup olmadığına göre cerh ve ta'dîl ifadelerinin değerlendirileceği³⁵ ile ilgili olarak Buhârî ve Müslim gibi kendinden önceki alimlerin görüşünü tercih ettiği müşahade edilmektedir.

İbnü'l-Esîr cerh ve ta'dîlin teâruzu (çelişmesi) durumunda cerhin dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. Bunun nedeni, cerh eden kişinin, ta'dîli yapanın gözlemleyemediği ilave vasfı ortaya koyması ve bu olumsuz vasfı nefyedememesidir. Eğer ta'dîl eden bu olumsuz vasfın aksini ispat etmediği sürece cerh geçerlidir. Ancak, ta'dîl eden söz konusu olumsuz vasfı ispat ederse bu durumda ta'dîl edenin ta'dîli geçersiz sayılır.³⁶

Ona göre bazı âlimlerin ta'dîl edenlerin sayısı artması durumunda ta'dîl edenler cerh edene öncelenir görüşü zayıf bir görüştür. Çünkü cerh, cerh edenin gördüğü ilave vasfı ortaya koyması sebebiyle önceliklidir; bu nedenle ta'dîl edenlerin sayısının artması cerhi geçersiz kılmaz. Ta'dîl ise ravinin adaletine dair sözlü ifadeler kullanılması, ondan hadis rivayet edilmesi, aktardığı rivâyetle amel edilmesi veya şahitliğiyle hüküm verilmesi gibi farklı yollarla gerçekleşebilir. Bunlar arasında en yüksek mertebe, adil olduğunun açık ve net bir şekilde ifade edilmesidir. Bu bağlamda "O râvî adil ve rivayetleri açısından kabul edilmiştir; onun hakkında şunu ve şunu biliyorum." demesi râvînin adaletini tam ifade eden sözdür. Eğer sebep açıkça belirtilmemiş olsa dahi, cerh veya ta'dîl eden kişi adaleti sağlayan şartlara vakıf biri ise

32 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/127.

33 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/128.

34 İbnü's-Şalâh, *Muqaddimetü İbni's-Şalâh*, 218.

35 Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hâfîz el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevrakî, İbrâhîm Hâmidî el-Medenî (Haydarâbâd: Cem'iyetu Dâireti'l-Maârifîl-Usmâniyye, 1357), 107-108.

36 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/128; İbnü'l-Esîr mezkûr konularda fukahâ ve muhaddislerle aynı görüşü paylaşmıştır. Bk. Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî 'Alâ'uddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu 'Uşûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Şirketu's-Sahâfeti'l-Usmâniyye, 1308), 69-68/3.

bu durumda mutlak ifadesi ta'dîl için yeterli sayılır.³⁷ İbnü'l-Esîr cerh ve ta'dîlin teâruzu durumunda cerhin dikkate alınması gerektiği ve ta'dîl edenlerin sayısı artması durumunda yine cerhin öncelikli olması konusunda selef alimlerinin görüşüne katıldığı görülmektedir.³⁸

İbnü'l-Esîr'in ta'dîl edilenden yapılan rivayetin, ta'dîl sayılıp sayılamayacağı sorusuna da cevap aradığı görülmektedir. O, bu konuda ulema arasında ihtilaf olduğuna değinerek ona göre doğru olan görüşe göre, eğer ta'dîl edenin alışkanlıklarından veya açık ifadelerinden yalnızca adil râvîlerden hadis naklettiği anlaşılabiliriyorsa bu rivayet rivayette bulunduğu kimse hakkında ta'dîl niteliği taşır. Aksi hâlde, ravi hakkında söz konusu rivayet ta'dîl sayılmaz. Ona göre bunun gerekçesi çoğu zaman ravilerin duydukları her rivayeti aktarmaları ancak aynı râvîlerden, rivayet ettikleri kişiler hakkında (sikadır şeklinde) olumlu bir değerlendirme yapmaları istendiğinde, genellikle sükût etmeleridir.³⁹ Buna karşılık Hatip el-Bağdâdî (öl. 463/1071), İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) ve Nevevî (öl. 676/1277) adaletli bir râvînin diğer bir âdil raviden hadis rivayet etmesini ta'dîl saymamışlardır. Bazı âlimler bunun zımnen bir ta'dîl olduğunu ileri sürmüşlerse de mezkûr hadis alimleri bu görüşü reddetmişlerdir. Çünkü adil bir râvînin, güvenilir olmayan birinden de rivayette bulunması imkân dahilindedir.⁴⁰ İbnü'l-Esîr, bu meselede genel olarak ehl-i hadîs ulemâsının benimsediği çizginin dışına çıkarak, bazı Şâfiî âlimlerinin görüşünü tercih ve tasvip ettiği anlaşılmaktadır.

Ravinin rivâyetiyle amel edilmesinin ta'dîl sayılıp sayılamayacağı ile ilgili İbnü'l-Esîr, ravinin rivayet ettiği haber ihtiyatla veya başka bir delile dayanılarak uygulanabiliyor ve aslî haberle uyum gösteriyorsa bu durumun ta'dîl sayılmayacağını, ancak eğer kesin olarak ravinin yalnızca adil raviden aktardığı söz konusu haberle amel ettiği biliniyorsa bunun ta'dîl niteliği taşıdığını, çünkü adil olmayan râvîlerin naklettiği haberlerle amel etmesi durumunda râvînin fasık olacağını ve adalet vasfının geçersiz sayılacağını ifade etmiştir.⁴¹ Buna karşılık İbnü's-Salâh ve Nevevî, bir âlimin rivayet edilen hadislerle amelini veya bu rivayete uygun fetvasını hiçbir şekilde rivayet veya râvî için ta'dîl saymamışlardır. Bununla birlikte rivayete muhalif olan amel veya

37 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/129.

38 Haţib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, 105.

39 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/129.

40 Haţib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, 89; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyşîr li Ma'rifeti Suneni'l-Beşîr en-Nezîr fî Uşûli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1405/1985), 49; İbnü's-Salâh, *Muḥaddimetü İbni's-Salâh*, 222.

41 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1-129.

fetvasının, doğrudan hadisin sıhhatini bozmayacağını ve bunun râvîye yönelik bir cerh anlamı taşımadığını belirtmişlerdir.⁴² Öte yandan ona göre, bir râvînin şahitliğinin ve haberinin terk edilip rivâyetiyle amel edilmemesi cerh sayılmaz. Çünkü adil bir kişinin şehadeti veya rivayeti, cerh sebepleri haricinde başka sebeplerden dolayı da terk edilebilir.⁴³

Verilen bilgiler doğrultusunda, İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl metoduunda temel yaklaşımının râvîlerin güvenilirliğini sistematik ve belirli kriterler çerçevesinde değerlendirmek olduğu anlaşılmaktadır. Cerhte, sebebin açıkça belirtilmesi zorunluluğunu vurgulayarak, böylece farklı kişilerin aynı hususu cerh sebebi olarak göremeyebileceği ihtimalini göz önünde bulundurmuştur. Ta'dîlde ise, râvîlerin adalet ve bilgili ve dikkatli olma durumlarını dikkate almış, hadis ilmine vakıf ve güvenilir kişiler için genel ifadelerin yeterli olduğunu, bilgili olup olmadığı kesin olmayanlar içinse ifadelerin gözden geçirilmesi ve ayrıntılı bilgi alınmasının gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca, cerh ve ta'dîlde sayı şartının çoğu zaman gerekli olmadığı, tek bir râvî ile de güvenin sağlanabileceği görüşünde olduğu anlaşılmıştır. Ona göre, ta'dîl edenin rivayeti yalnızca belirli koşullar altında ta'dîl niteliği taşır. Rivayetin kaynağı güvenilir ve ta'dîl edenin sadece adil olan raviden rivayet etme alışkanlığı veya açık ifadeleri buna uygun ise rivayet ta'dîl sayılır. Rivayet, ihtiyat veya başka delillerle uygulanabiliyorsa ta'dîl sayılmaz. Şahitlik veya haberine dayanarak işlem yapılmaması ise cerh anlamına gelmez. Bu bağlamda, İbnü'l-Esîr'in cerh ve tadilde râvîlerin fiili uygulamaları ve niyetleri gözettiği bir metodoloji takip ettiği müşahade edilmektedir.

3.2. Cerhin Câiz Oluşu ve Vuku Bulması Üzerine

İbnü'l-Esîr'e göre, bazı kimseler hadis ehlinin râvîler hakkında söz söylemesini kınamışlardır. Ancak bu kimseler, söz konusu uygulamanın gayesini bilmemiş ve maksadını idrak edememişlerdir. Ona göre muhaddisleri râvîler hakkında değerlendirmeye yöneltten asıl sebep, din işlerinde azamî derecede ihtiyatı gözetmek, dînî kanunları muhafaza etmek ve İslâm'ın temeli ile şeriatın esasını teşkil eden bu en büyük kaynağın (sünnet) içinde hata ve yanlışların yerini belirleme zorunluluğudur. İbnü'l-Esîr, muhaddisler hakkında cerhle ilgili sû-i zanda bulunulmaması gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim ona göre muhaddislerin cerh işlemindeki amaçları insanları küçük düşürmek, gıybet etmek

42 Nevevî, *et-Taḥrîb ve't-Teyṣîr li Ma'rifeti Suneni'l-Beṣîr en-Neẓîr fî Uṣûli'l-Ḥadîs*, 49; İbnü's-Şalâh, *Muḥaddimetü İbni's-Şalâh*, 222-223.

43 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uṣûl*, 1/130.

veya kişisel sataşmalarda bulunmak değildir. Aksine, zayıf buldukları râvîlerin durumunu açıklamalarının gerekçesi, onlardan hadis rivayet edilmemesi ve hadislerinin alınmaması için ikinci ve üçüncü şahıslara uyarıda bulunmaktır. Bu ameliye dînî konularda ihtiyat, tedbir ve dikkatli davranmanın bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Ona göre din hususundaki şahitlik, haklar ve mallarla ilgili şahitlikten çok daha fazla teyide ve titizliğe muhtaçtır. Bu nedenle muhaddisler, râvîlerin durumunu açıklamayı kendilerine bir görev addetmiş ve bunu dinin esaslarına büyük fayda sağlayan zaruri bir faaliyet olarak görmüşlerdir.⁴⁴

İbnü'l-Esîr isnadın doğuşu ile ilgili İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) isnad zikretme zorunluluğu ile ilgili meşhur sözünü⁴⁵ hatırlatarak o dönemde râvîlerin güçlü bir hafıza ve rivayet konusundaki titizlikleriyle bilindiğini, bununla birlikte bazen sâlih ve dindar bir kimsenin dahi şahitliği gerektiği gibi yerine getiremeyip rivayetleri tam anlamıyla muhafaza edemediğini vurgulamıştır. İbnü'l-Esîr'e göre, hadiste yalancılıkla itham edilen veya gaflet sebebiyle sıkça hata yapan râvîler hakkında, ilim ehli imamların benimsediği temel yaklaşım, onlardan rivayetle meşgul olunmaması yönündedir. Ona göre hadis âlimleri, bu ilkeyi gözeterek bazı büyük âlimler hakkında dahi olumsuz değerlendirmelerde bulunmuşlar, hafızaları yönünden onları zayıf konumunda değerlendirmişlerdir. Diğer bir kısım ulema ise râvîleri -rivâyetlerinde bazı hatalara (vehm) düşmüş olsalar da- saygınlıklarını ve doğruluklarını göz önünde bulundurularak güvenilir addetmişlerdir.⁴⁶ İbnü'l-Esîr, bazı büyük hadis ve fıkıh âlimlerinin râvîler hakkında yaptıkları cerh ve ta'dîl değerlendirmelerine işaret ederek cerh ve ta'dîl geleneğinin sadece kendi dönemlerinde sınırlı kalmadığını, sonraki nesillerin de râvîler hakkında titiz değerlendirmeler yapmayı sürdürdüğünü vurgulamıştır. Ona göre bu uygulamanın temel amacı, râvîlerin güvenilirlik durumlarını ortaya koymak ve böylece doğru rivayetlerin tespit edilmesini sağlamaktır. İbnü'l-Esîr'e göre, Müslümanlar arasında, şeriat hükümlerinde delil olarak yalnızca dürüst, akıllı ve hafız vasıflarına sahip râvîlerin rivayetlerinin kabul edileceği hususunda ittifak vardır. Bu durum, söz konusu niteliklere sahip olmayanların cerh edilmesini ve durumlarının açıklanmasını meşru kılmaktadır. Böylece dînî delillerin

44 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/130-131.

45 Haţîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, 122; İbnü's-Salâh, *Muqaddimetü İbni's-Salâh*, 6; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî b. Hâdî 'Umeyr el-Medḥalî (Medine: y.y., 1404/1984), 2/553; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerḥi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muḥammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 1/229.

46 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/131.

kimlerden alınacağı ve hangi ravilerden hadis alınması gerektiği belirlenmiş olacaktır.⁴⁷

Verilen bu bilgilerden anlaşılacağı üzere İbnü'l-Esîr'e göre, râvîlerin güvenilirliği, yalnızca kişisel kanaat veya anlık gözlemlerle belirlenemez. Bilakis bunun yerine titiz bir değerlendirme sürecinden sonra ravi ve rivayeti hakkında kanaatin belirtilmesi gerekir. İbnü'l-Esîr, önceki büyük muhaddis ve fakihlerin râviler hakkında yaptıkları titiz incelemeleri örnek vererek, cerh ve ta'dîl geleneğinin münferit tenkitlerden ibaret olmadığını, aksine râvîlerin güvenilirlik ve rivayet sıhhati açısından müdekkik biçimde ele alındığını göstermekte olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca cerh ve ta'dîl faaliyetinin hadis ilmi içerisinde yalnızca uygulamaya dönük bir yöntem olmanın ötesine geçerek, sistematik ilkeleri olan metodolojik disiplin olarak kurumsallaştığını ortaya koyduğunu belirtmiştir. Böylece İbnü'l-Esîr, hem önceki âlimlerin yaklaşımını devam ettirmiş hem de cerh ve ta'dîlin hadis ilminin ilmî sürekliliğini ve güvenilirliğini temin eden temel unsurlardan biri olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, râvîlerin cerh edilmesi veya güvenilir sayılması, gıybet, onları küçük düşürme veya eleştirme amacı taşımayan, aksine dînî ihtiyat ve şeriatın temeli olan kaynakların doğruluğunu koruma gayesiyle yürütülen bir süreçtir. Neticede İbnü'l-Esîr, cerh ve ta'dîl ilmini râvîlerin güvenilirliğini tespit etmede bir ölçüt olarak görmüş ve bu yöntemin önceki nesillerde olduğu gibi sonraki nesiller tarafından da titizlikle uygulanmaya devam ettiğini vurgulamıştır. Ona göre bu faaliyet, gıybet ya da çekiştirme aracı değil, aksine hadis ilminin müstakil bir alt disiplini olarak şeriatın temel kaynaklarının güvenilirliğini muhafaza etmeye yönelik ilmî bir çabadır.

3.3. Cerh Edilen Râvîlerin Tabakalarının Belirlenmesi

İbnü'l-Esîr, cerh edilen râvîlerin tabakaları konusunu işlemeden önce sahabenin adaleti konusunu irdelemiştir. Sahâbenin adaletine dair tartışmaları aktarırken, öncelikle Müslümanların çoğunluğunun, sahâbenin Allah (c.c.) ve Resûlü (s.a.v.) tarafından adaletlerinin tescil edildiği ve bu sebeple onların adaletini ayrıca araştırmaya gerek olmadığı görüşünde ittifak ettiğini belirtir. Ona göre bu yaklaşım hem selef hem de halef uleması tarafından benimsenmiştir. Buna karşın Mu'tezile'nin çoğunluğu farklı bir tavır sergilemiş; Hz. Âişe, Talha, Zübeyr, Muâviye ile Irak ve Şam ehlinin, hak imam kabul ettikleri Hz. Ali'ye karşı savaşmaları sebebiyle fıkla nitelenmeleri gerektiğini savunmuştur. İbnü'l-Esîr, ayrıca Kaderiyye'den bir grubun, Hz. Ali, Talha ve

47 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/132-133.

Zübeyr'in birlikte veya ayrı ayrı şahitliklerinin reddedilmesi gerektiği yönündeki görüşlerini nakletmiştir. Zira onlara göre bu sahâbîlerden birinde, kimliği belirlenemeyen bir fâsık bulunduğu varsayılmaktadır. Öte yandan, farklı bir görüşü dile getirenler, fasık oluşunun kesinleşmediği gerekçesiyle her birinin tek başına olduğunda şahitliklerinin kabul edilebileceğini, ancak muhalifleriyle beraber bulunduklarında şahitliklerinin reddedileceğini, çünkü taraflardan birinin mutlaka fâsık olmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bunun yanında bazıları da Hz. Osman (r.a.) ve katilleri hakkında fıska düşüp düşmedikleri şüphesi taşımışlardır. İbnü'l-Esîr, bu tür değerlendirmeleri selefe karşı cesur fakat sünnete aykırı tutumlar olarak görmüştür. Zira ona göre sahâbe arasında meydana gelen olaylar içtihadı dayanmakta olup içtihadta bulunan herkes isabet etse de hakikatte yalnız bir kişi doğruya ulaşır. İsalet eden sevap kazanırken, hata eden mazur sayılır ve bu sebeple (sahâbenin) şahitliği reddedilmez. İbnü'l-Esîr'in aktardığı üzere bir gurup âlim, sahâbe arasında ortaya çıkan ihtilafların içtihadı açık bir mesele olmadığını ileri sürmüştür. Onlara göre Hz. Osman'ın (r.a.) katilleri ile Haricîler kesin biçimde hata etmişlerdir. İbnü'l-Esîr'e göre söz konusu grup, Hz. Osman'ın (r.a.) katilleri ile Haricîlerin hatalarını idrak edememiş, yanlış bir yorumlama çerçevesinde hareket etmişlerdir. Fıskla nitelendirilen kimse, eğer fâsık-ı müteevvil⁴⁸ konumundaysa rivayetleri reddedilmez. İbnü'l-Esîr, bu yaklaşımın, Kur'an'ın sahâbeye dair ortaya koyduğu adalet tezkiyesini geçersiz kılmaya varan yaklaşımlara nispetle daha isabetli ve tutarlı bir yol olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

İbnü'l-Esîr sahâbenin adaleti ile ilgili bu görüşleri sunduktan sonra sahâbenin tanımı konusuna değinmiştir. Bu çerçevede İbnü'l-Esîr, sahâbî kavramının tanımına ilişkin farklı yaklaşımları aktarmıştır. Ona göre, vaz' ilmi⁵⁰ açısından bakıldığında sahâbîlik, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bir anlık da olsa beraber bulunan kimse için kullanılmıştır. Ancak örfî kullanımda bu unvan, onunla uzun süreli beraberlik kuranlara tahsis edilmiştir. Bu beraberliğin miktarı belirli bir süre ile sınırlı değil, takrîbî (yaklaşık) bir süre üzerinden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Esîr sahâbîliği iki şartın birleşimiyle tanımlayan alimler olduğuna değinerek bu şartların, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bir an dahi

48 Fâsık-ı müte'evvil, kendi fıskını bilmeyen, yaptıklarının fısk olduğunu bilmeyen kimsedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l Küttüb'l İlmiyye, 1413/1993), 127.

49 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/133134.

50 "Lafızların belirli bir anlam karşılığında ortaya konulmasını ve lafız-anlam ilişkisini konu edinen bilim dalı." Şükran Fazlıoğlu, "Vaz'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 576/42.

olsa beraber bulunmak ve bu beraberliği ondan ilim tahsil etmek, ona tabi olmak gayesiyle uzun süre devam ettirmek şeklinde olduğunu aktarmıştır. Zira bir âlimin yanında uzun süre oturmasına rağmen ondan istifade etmeyen kimse nasıl gerçek talebesi sayılmazsa, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile benzer şekilde beraberlik yaşayan kişi de sahâbî kabul edilmez.⁵¹

İbnü'l-Esîr, bir kimsenin sahâbî olduğunun tespitinde iki yönteme işaret etmektedir. Bunlardan ilki, kesin bilgi ifade eden mütevâtir haber (tevâtüren) yoludur. İkincisi ise, zannî bilgi ifade eden yoldur. Bu da güvenilir (sika) râvîlerin haberi ve sahih nakillerle bir kimsenin sahâbî olduğunun bildirilmesi şeklindedir. Bununla birlikte İbnü'l-Esîr, sahâbeden sonraki nesillerde yani tâbiûn ve tebe-i tâbiîn döneminde durumun farklılaştığını belirtir. Ona göre sonraki kuşaklarda hem adalet sahibi kimseler bulunmuş hem de fîsk işleyenler ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönemde adaletin azlığına karşılık fîsk sebeplerinin çokluğu dikkat çekicidir. Bu nedenle İbnü'l-Esîr'e göre, sahâbî sonrası devirlerde rivayet ve şahitlik için gerekli şartlardan birini dahi taşımayan kimseler cerh edilmiş sayılır ve sözleri kabul edilmez.⁵²

Görüldüğü üzere İbnü'l-Esîr'in sahâbe adaleti, sahâbeyi tanıma yöntemleri ve tâbiîn dönemi ravilerinin değerlendirilmesi bakımından, kendisinden önceki hadis alimlerinin uygulamaları ve verdikleri hükümlerle büyük oranda uyum göstermektedir.⁵³

Ancak sahâbenin tanımı konusunda kendinden önceki ehl-i hadis'ten farklı görüş benimsediği görülmektedir. Zira İbnü'l-Esîr'in sahâbî tanımı ile klasik hadisçilerin yaklaşımı arasında belirgin bir fark göze çarpmaktadır. İbnü'l-Esîr, sahâbîliği esas olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) ile uzun süreli beraberlik kuran kimselere tahsis etmiştir. Ona göre, bir âlimin yanında uzun süre oturmasına rağmen ondan istifade etmeyen kimse gerçek talebe sayılmayacağı gibi, Hz. Peygamber ile sadece fiziken beraberlik yaşamış ama takrîbî bir yakınlık kurmamış kişi de sahâbî kabul edilmez. Böylece İbnü'l-Esîr sahâbîlik kavramını daha seçici bir ölçüyle sınırlamış olduğu görünmektedir. Buna karşın Ehl-i hadis, sahâbîlik tanımını daha geniş bir ölçüye taşımış,

51 Bu görüş usulcülerin görüşüdür. Bk. Ebû'l-Muzafer Manşûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavârit'u'l-Edille fî'l-'Usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâ'il eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/392; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetu ulûmi'l-hadis*, thk. Muazzam Hüseyin (Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1977), 396.

52 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/134-135.

53 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Şaḥîhu'l-Buhârî* (Mısır: es-Sultâniyye, 1311/1893), "Fedâilu's-sahâbe", 62; Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, 49-51.

Hız. Peygamber'den hadis veya söz rivayet eden herkese sahâbe adını vermiştir. Hatta bazı hadisçilerin görüşüne göre, Peygamber'i bir defa görmüş kişiler dahi sahâbe sayılır; çünkü Peygamber'in makamının büyüklüğü ve şerefi, onu gören herkes için sahâbî hükmü verilmesini gerektirir.⁵⁴

İbnü'l-Esîr, bu bilgileri müteakiben cerh edilen râvîlerin farklı tabakalara ayrıldığını belirtmiş ve bu bağlamda Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) zikrettiği cerh edilmiş on tabakayı⁵⁵ örnek mahiyetinde aktarmıştır.

3.3.1. Birinci Tabaka

İbnü'l-Esîr, cerhin birinci tabakasındaki hadis ilmi çerçevesinde uydurma rivayetlerin ortaya çıkış sebeplerini ve bunlara dair örnekleri ayrıntılı biçimde ele almıştır. Ona göre hadis uydurmak, "Resûlullah'a (s.a.v.) yalan isnat etmek" anlamına geldiğinden, en ağır cerh sebebi ve büyük günahlardan biridir. Nitekim Hz. Peygamber'in "*Kim benim adıma yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın*" uyarısı bu fiilin vahametini ortaya koymaktadır. Bu meyanda İbnü'l-Esîr, hadis uyduran grupları ve niyetlerini çeşitli başlıklar altında sınıflandırmıştır:

a- Zındıklar ve İlhâd Ehli

Bazı kimseler, inançsızlıklarını yaymak ve insanların kalplerine şüphe düşürmek amacıyla hadis uydurmuşlardır. Kûfeli Muğîre b. Saîd ve Şamlı Muhammed b. Saîd eş-Şâmî gibi isimler bu gruba dâhildir. Meselâ, "*Ben peygamberlerin sonuncusuyum, benden sonra peygamber yoktur*" hadisinde geçen ifadeye "–Allah dilerse–" şeklinde bir istisna eklemişlerdir. Bu eklemeyi davet ettikleri ilhâdı desteklemek için yapmışlardır.⁵⁶

b- Heves ve İhtiraslarının Tesiri Altında Kalanlar

Bir kısmı, kendi görüş ve davetlerini desteklemek için hadis uydurmuş, sonra da bunu itiraf etmiştir. Nitekim bir haricî şeyh, tövbesinden

54 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe fî Temyîzi's-Şahâbe*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avvağ (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/7-9; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebû'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Şahâbe*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avviğ, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/119-120; Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed Şemsuddîn es-Seğâvî, *Fethu'l-Muğîs bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*, thk. 'Alî Huseyn 'Alî (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003), 4/78.

55 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, thk. Fuâd 'Abdumun'im Ahmed (İskenderiye: Dâru'd-Da'Ve, ts.), 51-69.

56 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/135.

sonra, “Biz bir şeyi arzu ettiğimizde onu hadis haline getirirdik” diyerek bu gerçeği açıkça ifade etmiştir.⁵⁷

c- *Siyâsî Emellerinin Peşinde Koşanlar*

Bazıları siyasal çekişmeler sebebiyle hadis uydurmuştur. İbnü'l-Esîr buna Ebû'l-'Aynâ ile Câhız'ın (ö. 255/869) “Fedek” meselesine dair uydurdukları hadisi örnek vermiştir. Yine Süleyman b. Harb'in anlattığına göre, bir kişi dört yüz hadis uydurmuş ve bunları insanların kitaplarına sokmuş, sonra da pişmanlıkla ağladığı olayı misal vermiştir.⁵⁸

d- *İslam Dinine Hizmet ve İyiliğe Teşvik İddiasıyla Uyduranlar*

Başka bir grup ise, güya “insanları hayra teşvik etmek” niyetiyle hadis uydurmuştur. Ebû 'Âsime Nûh b. Ebî Meryem, Muhammed b. 'Ukâşe el-Kirmânî ve Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî bu gurup içinde yer almaktadır. Ebû 'Âsime, Kur'an sûrelerinin faziletleri hakkında uydurduğu rivayetler sorulduğunda, “İnsanların Kur'an'dan uzaklaşıp Hanefi fıkı ve İbn İshak'ın *Meğâzî* adlı eseriyle meşgul olduklarını gördüm, bunun için bu hadisleri hizmet maksadıyla uydurdum” diyerek itiraf etmiştir.⁵⁹

e- *Siyasi Otoriteye Yakınlık Sağlamak Maksadıyla Hadis Uyduranlar*

Bazıları hükümdarların hoşnutluğunu kazanmak amacıyla hadis uydurmuştur. Ğıyâs b. İbrâhîm'in, halife Mehdî'nin güvercin sevgisini bilerek “*Yarış ancak deve, at, ok ve kanat (kuşlar) üzerine yapılır.*” rivayetini uydurması bu türdendir. Mehdî, hadisin aslına “kanat”ın eklenmediğini fark etmiş ve bu yolla Resûlullah'a yalan isnat edildiği için güvercinlerin kesilmesini emretmiştir. Benzer şekilde, bazıları mezhep taassubuyla, kendi imamını yüceltmek veya başkasını küçültmek için hadisler uydurmuştur. Nitekim Şâfiî'yi kötüleyip Ebû Hanîfe'yi öven sahte bir rivayet bu duruma örnektir.⁶⁰

f- *Geçimlerini Dilencilik ve Hikâye Anlatıcılığıyla Sürdürenler (Kussâs)*

Bir başka grup ise geçimini sağlamak amacıyla pazarlarda ve mescitlerde dolaşıp hadis uydurmuştur. Bunlar sahih isnad zincirlerini ezberleyerek, o isnadlarla uydurma metinler aktarmışlardır. Nitekim Rüsâfe mescidinde bir kıssacı, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'în'e isnat ederek sahte bir rivayet anlatmış; ancak yüz yüze karşılaştığında onları hamakatla itham etmiştir.⁶¹

57 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/136.

58 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/136.

59 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/136-137.

60 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/137-138.

61 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/139.

Neticede İbnü'l-Esîr'e göre hadis uydurma, farklı niyet ve gerekçelerle yapılmış olsa da hepsi aynı derecede büyük bir cürüm teşkil eder. Kimisi inançsızlık ve şüphe yaymak için, kimisi heva ve arzu peşinde, kimisi hükümdarların rızasını kazanmak veya kendi mezhebini yüceltmek için, kimisi de halkı sözde hayra teşvik etmek amacıyla bu fiile başvurmuştur. Ancak hangi amaçla olursa olsun, bu rivayetlerin ortak özelliği Resûlullah'a yalan isnat etmeleridir. İbnü'l-Esîr, bunların tamamını en ağır cerh sebebi olarak değerlendirmekte ve hadis ilmi açısından güvenilirliği kökten sarsıcı bir unsur olarak görmektedir.

3.3.2. İkinci Tabaka

İbnü'l-Esîr bu tabakada hadis uydurma ve senetleri manipüle etme uygulamalarının, özellikle bazı rivayetçiler arasında nasıl gerçekleştiğine dair somut örnekler vermiştir. Bazı kişiler, Peygamber'e (s.a.v.) ait meşhur hadisleri alıp bilinen senetler yerine farklı senetler ekleyerek bu hadisleri sadece kendilerinde olduğu (İğrâb) imasını vermişlerdir. İbnü'l-Esîr, buna örnek olarak Mekke ahalisinden İbrâhîm b. el-Yesa' adlı ravinin, Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık ve Hişâm b. Urve'den rivayette bulunduğunu zikretmiş. ancak onun, Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'a ait bir hadisi Hişâm b. Urve'nin rivayetine eklediğini, aynı şekilde Hişâm b. Urve'ye ait bir hadisi de Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ın rivayetine ilâştirdiğini ifade etmiştir. İbnü'l-Esîr ayrıca, Hammâd b. Amr ve Behlûl b. Ubeyd'in de benzer biçimde hadisleri karıştırarak farklı senetlerle naklettiklerini belirtmiştir.⁶²

3.3.3. Üçüncü Tabaka

İbnü'l-Esîr'e göre, bazı guruplar aşırı heves ve şöhret tutkusu nedeniyle doğmadan önce ölmüş kişilerden rivayet yaptıklarını iddia etmişlerdir. Ona göre bu tür râvîlerin amacı, kendi bilimsel itibarlarını veya sosyal prestijlerini artırmaktır. Buna örnek olarak İbrâhîm b. Hüdbe'yi gösteren İbnü'l-Esîr, İbrâhîm b. Hüdbe'nin Evzâî'den (öl. 157/774) rivayet ettiğini beyan etmesine rağmen, fiilen Evzâî'ye ulaşmamış ve doğrudan ondan ilim edinme imkânı bulamamıştır.⁶³

3.3.4. Dördüncü Tabaka

İbnü'l-Esîr bu tabakada mevkûf hadisleri merfû olarak aktaran ravilerden bahsetmiştir. Buna örnek olarak Yahyâ b. Selâm el-Basrî, Malik'ten, Vehb b. Keysân'dan, Câbir'den rivayet ederek, Resûlullah'ın

62 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/139-140.

63 İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/140.

“Her namazda Fatiha okunmazsa namaz eksiktir; imamın arkasında olmamak şartıyla” buyurduğunu aktarmış gibi görünmüştür. Oysa bu mevkûf hadistir, yani sahâbîye aittir. Zira rivayet el-*Muvatta*’da Câbir’in sözü olarak geçmektedir.⁶⁴

3.3.5. Beşinci Tabaka

İbnü’l-Esîr’e göre, bazı kişiler tâbiînden rivayet edilen hadisleri alıp doğrudan Resûlullah’a isnat etmiş ve bu rivayete bir sahâbîyi eklemişlerdir. Bu bağlamda, İbnü’l-Esîr, mürsel hadisleri rivayet eden râvîleri bu tabaka altında değerlendirmiştir. Zira irsal, hadisin zincir bütünlüğünü bozmakta ve sahih rivayet ölçütlerine aykırı bir durum teşkil etmektedir.⁶⁵

3.3.6. Altıncı Tabaka

İbnü’l-Esîr’in tasnifinde altıncı tabakada yer alan râvîler, zühd ve ibadetle meşguliyetleriyle tanınmış, ancak rivayet disiplini açısından hadis rivayetine yeterli itina göstermemiş kimselerdir. Ona göre bu râvîler, hadis rivayetine yoğunlaşmamış; rivayetleri ezberleme, muhafaza etme ve sağlam bir biçimde aktarma hususunda yeterli titizliği göstermemişlerdir. Bu nedenle rivayetlerinde gevşeklik ve dikkatsizlik söz konusudur. Bu çerçevede İbnü’l-Esîr, bu tabakaya örnek olarak Sâbit b. Mûsâ’yı zikretmiştir. Rivayete göre Sâbit, Şerîk b. Abdullah el-Kâdî’nin meclisine girdiğinde, Şerîk o esnada “Bize A’mes, Ebû Süf-yân’dan, o da Câbir’den rivayet etti; Rasûlullâh (s.a.v.) buyurdu ki...” diyerek hadisin isnadını zikretmiş, fakat hadisin metnini söylememiştir. Bu esnada Şerîk, Sâbit’in zühdüne işaret etmek amacıyla, “*Kim gece namazını çok kılsa, gündüz yüzü güzel olur*” sözünü söylemiştir. Ancak Sâbit, bu ifadeyi hadisin metni zannederek aynı isnad zinciriyle rivayet etmeye başlamıştır.⁶⁶ Görüldüğü üzere İbnü’l-Esîr, söz konusu rivayetin aslının bulunmadığını, dolayısıyla senede eklenen bu metnin müdrec mahiyetinde olduğunu ve hadis olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulamıştır. Böylece, bu tabakaya mensup râvîlerin samimiyet ve ibadetleriyle öne çıkmalarına rağmen rivayetlerde sika kabul edilmediklerini, hatta yanlış anlamaları sebebiyle zayıf veya mevzu derecesine varan hatalı rivayetler naklettiklerini belirtmektedir.

64 İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-uşûl*, 1/140-141.

65 İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-uşûl*, 1/141.

66 İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-uşûl*, 1/142.

3.3.7. Yedinci Tabaka

Bu tabakada yer alan râvîler, bazı muhaddislerden bizzat hadis işitmiş, onlardan çokça rivayette bulunmuş kimselerdir. Ancak bu râvîler, daha sonra söz konusu şeyhlerden doğrudan işitmedikleri hadisleri de onların rivayetleri arasına katmış ve rivayetlerinde bu hocalardan dinledikleri ile dinlemedikleri hadisleri birbirinden ayırt etmemişlerdir. İbnü'l-Esîr, bu tabakaya örnek olarak Mutarrif b. Mâzin'i vermiştir. Nitekim Yahyâ b. Ma'în'in nakline göre, Hişâm b. Yûsuf şöyle demiştir: "Mutarrif b. Mâzin bana gelerek, 'Bana İbn Cüreyc ve Ma'mer'in hadislerini ver, senden işiteyim' dedi. Ben de kendisine İbn Cüreyc ve Ma'mer'in hadislerini verdim, o da benden yazdı. Ancak daha sonra bu hadisleri, doğrudan Ma'mer ve İbn Cüreyc'in kendilerinden işitmiş gibi rivayet etmeye başladı."⁶⁷ Anlaşılabilecek üzere İbnü'l-Esîr'e göre bu tür rivayetler, aslında bir çeşit *tedlîs* sayılabilecek niteliktedir. Çünkü râvî, hocasından doğrudan duymadığı rivayetleri, ondan işitmiş gibi aktarmaktadır. Böylelikle rivayet zincirinde güvenilirlik zedelenmekte, işitilen ile işitilmeyen arasındaki farkın gözetilmemesi ise hadis usûlü açısından ciddi bir kusur olarak görülmektedir.

3.3.8. Sekizinci Tabaka

Bu grupta yer alan râvîler, ulaşabildikleri şeyhlerden telif edilmiş kitapları işitmişlerdir. Ancak bu rivayetleri hocadan işitme sırasında yazıya geçirmek suretiyle kaydetmemiş, bu konuda gevşek davranmışlardır. Yaşlandıklarında kendilerine hadis sorulduğunda, bilgi eksikliği ve rivayet hırsı sebebiyle, rivayet hakkına sahip olmadıkları satın alınmış kitaplardan hadis nakletmeye başlamışlardır. Böylelikle ne bir semâ' ne de bir belâğ kaydı bulunmaksızın rivayet yapmış, fakat kendilerini doğru rivayet ediyor zannetmişlerdir.⁶⁸

3.3.9. Dokuzuncu Tabaka

İbnü'l-Esîr'in tasnifinde dokuzuncu tabaka, hadis rivayetinde güvenilirlik ve ilmî ehliyet açısından ciddi zaafı olan bir grubu ifade eder. Ona göre bu tabakaya mensup râvîler, hadis ilmini meslek edinmemiş, muhaddisin bilmesi gereken usûlî türleri yani usûl ve rivayet türlerini tanımayan kimselerdir. Ayrıca rivayet ettikleri hadisleri ezberleme (hıfz) ve zabt etme kabiliyetleri de bulunmamaktadır. Bu sebeple bir talebe veya öğrenci onlara bir hadis okuduğunda —ki bu hadis aslında onların rivayeti değildir— râvî bunu onaylar ve tasdik

⁶⁷ İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/142-143.

⁶⁸ İbnu'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/143.

eder, ancak okuduklarının doğruluğunu veya kaynağını bilmez.⁶⁹ İbnü'l-Esîr, bu tabaka ile rivayet ilminde asıl mesleği hadis olmayan, rivayetlerini sağlamlaştırmayan ve sened ile metin arasındaki bağa riayet etmeyen, hıfz ve zabt yeteneği olmayan râvîlerin güven sorununu ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

3.3.9. Onuncu Tabaka

Bu tabakada yer alan râvîler, hadis yazmış, eserleriyle tanınmış ve bunları yaymak için seyahat etmiş, ancak zamanla eserleri çeşitli nedenlerle tahrip olmuş kimselerdir. Kitapları zarar gördüğü veya kaybolduğu için, rivayetlerini ya başkalarının kitaplarından aktarmışlar ya da hafızalarına dayalı tahminlerle rivayet etmişlerdir. Bu durum, rivayetlerinde karışıklık ve hatalara yol açmıştır. İbnü'l-Esîr bu tabakaya örnek olarak Abdullah b. Lehîa el-Hadramî'yi (öl. 174/790) zikreder. Ona göre, bu râvî yüksek mevkii ve itibarıyla tanınmış olmasına rağmen, Mısır'da kitaplarının yanması üzerine rivayetleri kaybolmuştur. Rivayetlerini hafızasına dayanarak aktarmaya çalışmış ancak bu süreçte rivayetlerde karışıklıklar meydana gelmiş ve böylece münker hadisler de rivayet etmiştir. Bu sebeple, rivayetleri artık delil olarak kullanılacak seviyede kabul edilmemiştir.⁷⁰ Neticede İbnü'l-Esîr'e yüksek itibar ve mevkiye sahip râvîlerin bile, eser kaybı ve hafıza eksikliği gibi durumlar karşısında güvenilirliğini yitirebileceğine vurgu yaptığı görülmektedir. Yani bir râvînin rivayeti yalnızca mevkii, şöhret veya önceki itibarına dayanarak delil olarak kabul edilemez. Rivayetlerinin sağlamlığı ve doğruluğu zabt ve semâ' ölçütleri ile doğrulanmalıdır.

Sonuç

İbnü'l-Esîr, cerh ve ta'dîl konusunu yalnızca rivayetlerin güvenilirliğini belirlemeye yönelik bir teknik mesele olarak değil, aynı zamanda hadis ilminin metodolojik tutarlılığını sağlayan bir esas olarak görmüştür. Onun yaklaşımı, hem teorik zeminde tanım ve hükümlerle meseleye ilmî bir çerçeve kazandırmakta hem de râvîlerin farklı derecelerde değerlendirilmesini mümkün kılan pratik ölçütler sunmaktadır. Bu yönüyle İbnü'l-Esîr, kendinden önceki cerh ve ta'dîl birikimini aktarmakla kalmamış, aynı zamanda hadis tenkidi disiplininin sistematik yapısına katkı sağlamıştır.

O, *Câmiu'l-Usûl* adlı eserinin Mebâdi' bölümünde ortaya koyduğu sistematik yaklaşımıyla, cerh ve ta'dîlin mahiyetini, hükümlerini ve

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/143-144.

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 1/144-145.

geçmişteki uygulamalarını açıklığa kavuşturmuş, ardından râvîleri zayıflık derecelerine göre tabakalara ayırarak metodolojik bir çerçeve sunmaya çalışmıştır. Böylelikle cerh ve ta'dîlin yalnızca teorik bir ilim değil, hadis rivayetlerinin sıhhatini belirlemede işlevini sürdüren bir disiplin olduğunu göstermeye gayret etmiştir.

İbnü'l-Esîr'in metodunda öne çıkan husus, râvîlerin güvenilirliğinin anlık kanaatlerle değil, titiz bir değerlendirme süreci sonunda belirlenmesi gerektiğidir. Bu bağlamda cerhte sebebin açıkça belirtilmesini gerekli görmüş, ta'dilde ise râvîlerin adalet, hadis ilmüne vukûfiyet ve basiret unsurlarını esas almıştır. Ayrıca, çoğu durumda tek bir güvenilir şahidin ta'dîl için yeterli olacağını, ancak rivayetin güvenilirliğinin ihtiyatla değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, cerh ve ta'dîl faaliyetleri gıybet veya şahsî tenkit amacı taşımamakta, bilakis şeriatın temel kaynaklarını muhafaza etmeyi hedefleyen ilmî bir gayret olarak yürütülmüştür.

İbnü'l-Esîr'in cerh ve ta'dîl anlayışı, önceki muhaddislerin yöntemleriyle büyük ölçüde örtüşmekte ve onların titiz incelemelerini sürdürmektedir. Bununla birlikte, bazı konularda farklı görüşler ileri sürdüğü de görülmüştür. Bu meyanda Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in sahâbî tanımı hususunda, kendinden önceki ehl-i hadis âlimlerinden farklı bir düşünce çizgisine sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ehl-i hadis, sahâbîliği Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gören ve imanla vefat eden herkes için genel bir sıfat olarak kabul ederken, İbnü'l-Esîr bu kavramı daha dar ve nitelik temelli bir çerçevede yorumlamış, sahâbîliği Hz. Peygamber'le uzun süreli beraberlik kuran kimselere tahsis etmiştir. Aynı şekilde, bir râvîden yapılan rivayetin veya rivayetle amel edilmesinin ta'dîl sayılıp sayılmayacağı meselesinde de o, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi muhaddislerden ayrılmıştır. Zira İbnü'l-Esîr, râvînin rivayetindeki seçicilik ve adalet ölçüsünü esas alarak, belirli şartlarda bu rivayet veya amel tarzının ta'dîl anlamı taşıyabileceğini savunmuştur.

Öte yandan hadis uydurmayı en ağır cerh sebebi olarak görmüş, farklı gerekçelerle yapılmış olsa da hadis uydurma faaliyetini aynı derecede ağır bir suç saymıştır. İnançsızlığını yaymak, heves peşinde koşmak, siyasi otoriteye yaranmak, mezhep üstünlüğü iddiası veya hayra teşvik gibi gerekçelerle yapılan bu fiillerin ortak noktası Resûlullah'a (s.a.v.) yalan isnat etmektir. Ona göre bu durum, en ağır cerh sebebi olup hadislerin güvenilirliğini kökten zedeleyen bir unsurdur. Ayrıca, râvîlerin toplumsal itibarı veya yüksek mevkiinin tek başına güvenilirlik ölçütü olamayacağını, rivayetlerin sağlamlığının ancak adalet, zabt ve semâ' kriterleriyle teyit edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Ona göre, hadis naklinde esas olan, rivayetin aslî kaynağa dayandırılması, sened ve metin arasındaki bağın korunması ve râvînin hıfz ile zabt bakımından yeterliliğidir. Ona göre bazı râviler rivayetleri bizzat işitmeden nakletmeleri sebebiyle tedlîs, idrâc, irsal niteliğinde kusurlar işlemiş, böylelikle rivayet zincirinin güvenilirliğini zedelemişlerdir. Ona göre mezkûr sebepler râvînin cerh gerekçeleridir. İbnü'l-Esîr'in bu yaklaşımı, hadis ilminde metodolojik titizliğin ve sened bütünlüğünün, şahsî dindarlık veya iyi niyetin önüne geçtiğini; ayrıca güvenilirlik sorununu bireysel ahlâkî özelliklerden ziyade ilmî ölçütlerle tespit etme gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, İbnü'l-Esîr, cerh ve ta'dîl ilmini hadis ilminin müstakil ve kurumsallaşmış bir disiplini olarak görmüş, bu yöntemin önceki ve sonraki nesiller tarafından titizlikle uygulanmasının zarureti üzerinde durmuştur. Onun cerh ve ta'dîl ilmine verdiği önem, hadis ilminin ilmî disiplinler arası bağını, ilmî ve metodolojik tutarlılığını ve şeriatın güvenilir kaynaklarının korunmasındaki merkezi rolünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kaynakça / References

- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *Şaḥîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Mısır: es-Sultâniyye, 1311/1893.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-. *el-Mustasfâ min 'il-mi'l-uşûl*. thk. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1413/1993.
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî el-. *el-Medḥal ilâ Kitâbi'l-'İklîl*. thk. Fuâd 'Abdilmun'im Aḥmed. İskenderiye: Dâru'd-Da've, ts.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Muazzam Hüseyin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- Ḥaṭîb el-Baḡdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Baḡdâdî. *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*. thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevraḳî, İbrâhîm Ḥamdî el-Medenî. Haydarâbâd: Cem'iyyetu Dâi-reti'l Maârifi'l-Usmâniyye, 1357.
- İbn Hacer el-'Asḳalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî. *el-İşâbe fî Temyîzi's-Şaḥâbe*. thk. Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'av-vaḍ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer el-'Asḳalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî. *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Şalâh*. thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medḥalî. Medine: y.y., 1404/1984.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naḳl evi's-semâ' ev esbe-tehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Daru Sâdir, 1994.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muḥammed el-Cezerî. *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rife-ti's-Şaḥâbe*. thk. 'Alî Muḥammed Mu'avvîḍ, Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muḥammed el-Cezerî. *Câmi'u'l-uşûl li-ehâdi-si'r-Resûl*. thk. 'Abdulkâdir el-Arnaûṭ. 12 Cilt. b.y.: Mektebetu'l-Hulvânî, 1389/1969-1392/1972.
- İbnu'l-Mustevfî el-İrbilî, el-Mubârek b. Aḥmed b. el-Mubârek b. Muvehheb el-Laḥmî. *Târîhu İrbil*. thk. Sâmi b. Seyyid Ḥammâs eş-Şaḳḳâr. 2 Cilt. Dâru'r-Reşîd; 'Irâk: Vezâra-tu's-Şekâfe ve'l-İ'lâm, 1400/1980.
- İbnu'l-'İmâd, 'Abdulḥayy b. Aḥmed b. Muḥammed b. el-'İmâd el-'Akrî el-Ḥanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Aḥbâr men Zeheb*. thk. Maḥmûd el-Ernâvûṭ. 11 Cilt. Dımaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1986.
- İbnü's-Şalâh, 'Ebû 'Amr Taḳıyyüddîn 'Osmân b. 'Abdurrahmân. *Ma'rifetu envâ'i 'ulûmi'l-ḥa-dîs = Muḳaddimetü İbni's-Şalâh*. thk. 'Abdullaṭîf Hamîm, Mâhir Yâsîn el-Faḥl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Kıftî, Ebû'l-Ḥasan 'Alî b. Yûsuf el-Kıftî el-. *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ 'Enbâhi'n-Nuḥât*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḳl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1982.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnü'l-Esir, Mecdüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazim. *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-naçale*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *et-Taqrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Sune-ni'l-Beşîr en-Nezîr fî Uşûli'l-Ĥadîs*. thk. Muhammed Osman el-Haş. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1405/1985.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Maşûr b. Muḥammed el-Mervezî es-. *Ḳavâṭı'u'l-Edille fi'l-'Usûl*. thk. Muḥammed Ḥasen İsmâ'il eş-Şâfi'î. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1999.
- Süyûfî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî es-. *Tedrî-bu'r-Râvî fî Şerḥi Taqrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nâzar Muḥammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, ts.
- Şemsuddîn es-Seḥâvî, Ebû'l-Ḥayr Muḥammed b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. *Fethu'l-Muğîs bi-Şerḥ Elfiyyeti'l-Ĥadîs li'l-'Irâkî*. thk. 'Alî Ḥuseyn 'Alî. 4 Cilt. Mısır: Mektebe-tu's-Sunne, 1424/2003.
- Yâkût el-Ḥamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-'Udebâ = İrşâ-du'l-Erîb 'ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *el-'İber fî Ḥaberi men Ğaber*. thk. Ebû Hâcir Muḥammed Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- 'Alâ'uddîn el-Buḥârî, Abdulazîz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥaneffî. *Keşfu'l-'esrâr şerḥu 'Usû-li'l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Şeriketu's-Sahâfeti'l-Usmâniyye, 1308.

KÂSİM B. SELLÂM'IN *GARÎBU'L-HADÎS* ESERİ İLE İBNÜ'L-ESÎR'İN *EN-NİHÂYE FÎ GARÎBÎ'L-HADÎS* İSİMLİ ESERİ ARASINDA BİR MUKAYESE

Veli TATAR^{1*}

GİRİŞ

Hadis metinlerinde geçen manası kapalı, anlaşılamayan nâdir kelimeleri konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adına Garîbu'l-Hadis denir. Bu alanine ilk eserleri üçüncü asırda telif edilmiştir. Zira daha önce küçük risaleler şeklinde ele alınan bu eserler müstakil olarak üçüncü asırda telif edilmeye başlanmıştır.

Hadisçileri garîbü'l-hadîs eserlerini yazmaya sevkeden amillerden biri, fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesi üzerine Arapça'yı öğrenmeye başlayan çeşitli kültür ve milletlere mensup kimselerin bu dili tahrif etmelerine engel olma gayesidir. Bir başka önemli sebep de, yeni kurulan beldelere farklı bölgelerden gelmiş insanlar yerleştirilince bu yeni şehir hayatına bağlı olarak oluşan dil karşısında klasik Arapça'yı muhafaza etme arzusudur.² Garîbü'l-Hadîs ilminin ortaya çıkış sebepleri arasında rivayetlerin sıhhat durumunu belirleme, sened ve metin tenkidinden geçen rivayetlerin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya çıkarmak gösterilebilir.³

Hadislerdeki garib kelimeler üzerinde ilk defa duran alimlerin Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) olduğu bildirilmektedir.⁴ Garîbü'l-hadîs alanında ilk eseri kimin telif ettiği hususunda ihtilaf vardır. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) bildirdiğine göre ilk eseri Basralı dil âlimi Ebû Adnan Abdurrahman b. Abdüla'lâ es-Sülemî (ö. 250/864) yazmıştır.⁵ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Adnan'ın küçük hacimli olduğu belirtilen bu eserinin metod

- 1 Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, velitatar13@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3692-8786>, Türkiye.
- 2 M. Yaşar Kandemir, "Garîbü'l-Hadîs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/376.
- 3 Nurullah Agitoğlu, "Hadis Şerhlerinde 'Sünnet'e Bağlılık' Üzerine Bir Değerlendirme: Azîmâbâdî'nin Avnu'l-Ma'bûd Şerhi Örneği", 4. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi, ed. Cenk Yavuz (İstanbul: İksad Yayınevi, 2022), 1/47.
- 4 Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, nşr. es-Seyyid Mu'zam Huseyn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1397/1977), 1/88.
- 5 İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 68.

ve muhtevasına yönelik bilgi vermektedir.⁶ İlk garîbü'l-hadîs eserinin Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) veya Ma'mer b. Müsenna (ö. 209/824) tarafından telif edildiğini de belirtenler olmuştur.⁷

Alimler hadisleri yanlış anlamamanın önüne geçmek için garîbü'l-hadîs ilminin bilinmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Özellikle Arapça bilmeyenlerin bilmesi gerektiğini de ayrıca belirtmişlerdir. Hatta İbnü'l-Esîr'e göre garîbü'l-hadîs ilmini bilmek farz-ı kifâye'dir.⁸

Erken dönemde telif edilen garîbü'l-hadîs eserleri ile sonraki dönemlerde yazılan eserler arasında metot ve muhteva olarak farklılıklar bulunmaktadır. Çalışmamızda bu alanla ilgili üçüncü asırda telif edilen ve günümüze ulaşan en eski eser olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbü'l-Hadis*'i ile altıncı asrın sonlarında telif edilen Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs eseri arasında metot ve muhteva olarak bir mukayese yapılacaktır. Böylece erken dönem ile son dönem garîbü'l-hadîs eserleri arasındaki bazı farklar gün yüzüne çıkarılacaktır.

1. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve *Garîbü'l-Hadîs* Eseri

1.1. Hayatı ve İlmi Faaliyetleri

Tam adı Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî olan Kâsım b. Sellâm, 154 (771)'de Herat'ta doğup Rum asıllı ve Ezd kabilesinin azatlısı olan Sellâm b. Miskîn'in oğludur. İlk öğrenimini Herat'ta yaptıktan sonra Kûfe ve Basra'da ilmi tedrisatına devam etti. Eğitimini tamamladıktan sonar da İslami ilimlerin birçok alanında eserler telif etti.⁹

Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/804), İshâk b. Yûsuf el-Ezrâk (ö. 195/810), Veki' b. Cerrâh (ö. 197/812), İbnü'l-Kattân (ö. 198/814), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), İmam Şâfiî (ö. 204/819), Ma'mer b. Müsenna (ö. 210/825), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 214/829), el-Asmaî (ö. 216/831) ve İbnü'l Arabî (ö. 231/845) gibi önemli alimlerden ders aldı. ed-Dârimî (ö. 255/868), Muhammed

6 el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 14/394.

7 Hâkim, *Mârif*e, 1/88.

8 İbnü'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/3.

9 Zehabî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Tezkiretu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 11/5; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1371/1952), 7/110.

b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/869), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888), Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 298/910) gibi alimler de ondan ders almışlardır.¹⁰

Ebû Ubeyd İmam Şâfiî'den fıkıh ilmini alarak onunla zaman zaman ilmî münazaralarda bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in sohbetlerine de katılmıştır. Kur'an ilimleri ve kıraatle meşgul olurken lugat ve nahiv âlimlerinden de faydalanmıştır. Her biri farklı metot ve görüşleri benimseyen kırktan fazla âlimin derslerine devam etti.¹¹ Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) onun için "Sadûk" darken İbn Hibbân (ö. 354/965) sika raviler arasında değerlendirmektedir.¹²

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın hayatının uzun bir kısmı ilimle geçti. Kur'ân, hadis, fıkıh, edebiyat, lugât, tarih ve neseb alanında önemli eserler telif etti. Dindar, vakarlı ve cömert bir kişi olan Ebû Ubeyd, hadiste garîbu'l-hadîs alanında uzman bir kimliğe sahiptir. Hadisi başarılı bir şekilde savunmuş, çağdaşları ve daha sonra gelen alimler tarafından ittifakla güvenilir kabul edilmiştir. Hilâl b. Alâ, Ebû Ubeyd'in Allah'ın bu ümmete bahsettiği dört kişiden biri olduğunu, onun hadislerdeki garîb lafızları açıkladığını ve insanları bu konuda hata yapmaktan kurtardığını belirtmiştir. İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ebû Ubeyd'in her konuda bilginler arasında sayıldığını ve ona ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir.¹³ Ebû Bekir b. el-Enbârî (ö. 328/940) şöyle demektedir: "Ebû Ubeyd geceyi üçe bölerdi. Üçte birinde namaz kılar, üçte birinde uyur kalan üçte birinde ise kitap yazardı."¹⁴

Ebû Ubeyd 219/834 yılında hacca gitmiş ve orada Hz. Peygamber'i rüyasında gördüğü için Mekke'de kalmaya karar verdi. Hayatının sonuna kadar burada kalan Ebû Ubeyd, 224/838'de burada vefat etti ve Ca'fer b. Ebû Tâlib'in evine defnedildi. 222/836 veya 223/837'de vefat ettiği de kaydedilen bilgiler arasında yer alır.¹⁵

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın te'lîf ettiği eserler şöyle sıralanabilir;

- a) Garîbü'l-Musannef:** Ebû Ubeyd'in telif ettiği en önemli eseri olup "garîbü'l-luga" diye de anılmaktadır. Mezkur eser nâdir kelimeleri konularına göre tertip edilen ilk lugat kitabıdır. Ebû Ubeyd'in

10 Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Qaymâz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 8/501.

11 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, 8/501-502.

12 Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 23/373.

13 Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 245-244/10.

14 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 8/504.

15 Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, 10/245.

bu eseri 30-40 yıl gibi uzun bir zaman diliminde yazdığı kaydedilmektedir.

- b) *Garîbü'l-Hadîs*:** Çalışmamıza konu olan bu eseri, hadislerde geçen nâdir kelime ve tabirlerin izahına dair önemli bir eserdir.
- c) *Neseb*:** Ebû Ubeyd bu eserinde hocası İbnü'l-Kelbî'nin *Cemhere-tü'n-neseb* adlı kitabını özetlemiş, onun metot ve üslûbunu kullanarak bazı ilâvelerde bulunmuş, özellikle sahabe, tâbiîn ve câhi-liye şairleri hakkında bilgi vermiştir.
- d) *Kitâbü'l-Emsâl*:** Ebû Ubeyd bu eseri hayatının sonlarına doğru Mekke'de telif etmiştir. Eserde mesel haline gelmiş 17 hadisin bir kısmını açıklayarak ele aldığı 1386 meseli 19 bölüm ve 270 bab halinde ele almıştır.
- e) *Kitâbü'l-Emvâl*:** Ebû Ubeyd'in bu eseri İslâm malî hukukuna dair bir telif edilen eserdir.
- f) *en-Nâsih ve'l-Mensûh*.** Kur'ân'da yer alan nasih ve mensuh ayetlere dair yazdığı bir kitaptır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir nüshası bulunmaktadır. Ayrıca Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım halinde yayımlanan eseri de daha sonra Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir tarafından neşredilmiştir.
- g) *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*:** Tam adı *Fezâ'ilü'l-Kur'ân ve me'âlimuh ve edebüh* olan eser, Kur'an'ın ve bazı sûrelerin faziletiyle çeşitli âyetlerin tefsirine yönelik telif edilmiştir.
- h) *Kitâbu'l-Îmân, el-Hutab ve'l-mevâ'iz, Adedü âyi'l-Kur'ân, Kitâbü't-Tahâre, Âdâbü'l-İslâm, Edebü'l-Kâdî, el-Ahdâs, Ensâbü'l-Hayl, Fezâ'ilü'l-Fürs, Garîbü'l-Kur'ân, İstidrâkü'l-Galat, el-Eymân ve'n-Nüzûr, el-Hacru ve't-Teflîs, el-Hayz, el-Kazâ ve Âdâbü'l-Hükkâm, el-Kırâ'ât, Kitâb fi'n-Nahv, Me'âni'l-Kur'ân, Me'âni's-Şi'r, el-Maksûr ve'l-Memdûd, el-Mecâz fi'l-Kur'ân, Mekâtîlü'l-Fürsân, el-Müzekker ve'l-Mü'ennes, en-Nikâh, Nusûs fi'l-Hac, Şevâhidü'l-Kur'ân, eş-Şu'arâ, eṭ-Ṭalâk*** eserleri de onun telif ettiği eserler olup bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmıştır.¹⁶

1.2. Garîbu'l-Hadîs Eseri

Ebû Ubeyd'in *Garîbu'l-Hadîs*'i, hadis alanında telif ettiği en önemli eseridir. Mezkûr eser hadislerde geçen ve manası kapalı olan nadir kelimeleri açıklayan filolojik bir eser hüviyetine sahiptir. Kitabın bu alanda yazılmış ilk eser olduğunu belirtenler olsa da günümüze ulaşan en eski garîbu'l-hadîs eseri olduğu yönünde de bilgiler kaydedilmektedir.

16 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 97; Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, 10/245.

Ebû Ubeyd eserinde önce Hz. Peygamber'in hadislerinde, daha sonra Hz. Ebû Bekir'den başlayarak bazı sahâbîlerin ve meşhur bazı tâbiîlerin sözlerinde anlamı kapalı olan ve anlaşılamayan nadir kelimeleri açıklamaktadır. Eserin son kısmında da söyleyeni belli olmayan bazı sözlerde yer alan garîb kelimeleri açıklamaktadır.¹⁷

Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-Hadîs* eserinde yer alan garib kelimeleri açıklarken dönemin rivayet geleneğine uyarak senedleri ile birlikte zikretmektedir. Bu da kitabın pratik bir şekilde okunmasını zorlaştırmıştır. Ancak daha sonra matbu olarak basılan nüshalarda senedler çıkarılmıştır.

Müellif eserini Abbâsîler devrinin önemli devlet adamı ve komutanlarından Abdullah b. Tâhir'e (ö. 230/844) sunmuş, İbn Tâhir de Ebû Ubeyd'e 10.000 dirhem aylık bağlamıştır. Abdullah b. Tâhir bu eseri Ebû Ubeyd'in yanına giderek bizzat kendisinden okumuştur. Bu eseri Ebû Ubeyd'den ilk defa Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) okuduğu, Ahmed b. Hanbel'in de bu eseri beğenip takdir ettiği ifade edilmektedir.¹⁸ Eser üzerine çok sayıda muhtasar, şerh ve haşiye yazılmıştır.

Garîbü'l-Hadîs üzerinde tashih, ikmal, ihtisar gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Eserde gördükleri kusurları tenkit edenlerin ilki İbn Kuteybe'dir (ö. 276/889). *Kitâbü Islâhi'l-Ğalat fî Ğarîbi'l-Hadîs* çalışmasında İbn Kuteybe, Ebû Ubeyd'in bazı sözlük açıklamalarına ve hadis yorumlarına itirazda bulunmuş, İbrâhim el-Harbî (ö. 285/899) ise müellifi, Ma'mer b. Müsennâ'nın *Garîbu'l-Hadîs*'inde hadis diye nakledilen kırk elli arası asılsız rivayeti eserine alması sebebiyle tenkit etmiştir.¹⁹

2. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr ve *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs* Eseri

2.1. Hayatı ve İlmi Faaliyetleri

Asıl adı Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî olup 544/1149 yılında Cizre'de doğdu. Hayatının uzun bir kısmı Musul'da geçtiği için Mevsilî, bir sahabi olan dedesi Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî'nin mensup olduğu Şeybân kabilesine nisbetle de Şeybânî olarak anıldı. Babası Esîrüddîn olarak anıldığından diğer iki kardeşi gibi İbnü'l-Esîr olarak anıldı ve bu isimle meşhur oldu.²⁰

17 Yusuf Akgül, *Edebî Tür Olarak Ğarîbu'l-Hadîs* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 86.

18 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/407.

19 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, nşr. Abdullâh el-Cebbûrî, I-III (Bağdâd: Matba'atu'l-Ânî, 1397/1977), 1/150-151.

20 Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 29-28/21.

Hicretin altıncı asrında yaşayan İbnü'l-Esîr, Ebû Muhammed Saîd b. Dehhân el-Bağdâdî, Ebû Bekir Yahyâ b. Sa'dûn el-Mağribî, Ebû'l-Harem Mekki b. Reyân b. Şebbe el-Makdisî gibi âlimlerden ilim öğrendi. Cemâleddin Ebû Abdullah b. Serâyâ, Ebû Yâsir Abdülvehhâb b. Hibetullah, İbn Sükeyne, Ebû'l-Kâsım Yaş b. Sadaka el-Furâtî ve İbn Sa'dûn gibi âlimlerde ders almıştır. İbnü'l-Kiftî, İbn İlalmış, Tâceddin Abdülmuhsin b. Muhammed el-Bâcerbekî, Ebû'l-Feth Şehâbeddin Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî ve Kâdıkudât Ebû Tâlib Ali b. Ali el-Buhârî gibi âlimler de ondan ders almıştır.²¹

İbnü'l-Esîr ilk öğrenimini Cizre'de tamamladıktan sonra 565/1170'te Musul'a gidip eğitimine orada devam etti ve asıl ilmî kişiliğini de orada kazandı.²² Zoraki bir şekilde Selçuklu Atabegleri döneminde inşâ kâtipliği, müşavirlik ve resmî yazışmalarda sır kâtipliği gibi idârî görevler de bulundu. Nurettin Zengî Arslanşah, tarafından kendisine vezirlik görevi verildiyse de o bu görevi iade etti. İbnü'l-Esîr 29 Zilhicce 606'da vefat etti.²³

Klasik kaynaklar, İbnü'l-Esîr'den övgü ile bahsetmiş, ahlâkı, ilmi ve tevazuu ile tanınan biri olduğuna, üslûbundaki sadeliğe, başarılı idareciliğine, Arap dili, Kur'an ve hadis ilimlerindeki üstün konumuna işaret etmiş, ayrıca matematik gibi riyazi ilimlerle de ilgilendiğini belirtmiştir.²⁴

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in eserleri şöyle sıralanabilir:

- a. **Câmiu'l-Usûl li-Ahâdisi'r-Rasûl:** *Sahîhayn, Sünenü Ebû Dâvûd, Sünenü't-Tirmizî ve Sünenü'n-Nesâî* ile İmam Mâlik'in eserlerinden derleyerek konularına göre alfabetik olarak sıraladığı hadislerden oluşmaktadır.
- b. **en-Nihâye Fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eşer:** Hadislerdeki manası kapalı nâdir kelimeleri alfabetik sırayla izah eden ve garîbü'l-hadîs konusunun önemli ve sistematik kaynaklarından sayılan bir eserdir. Mezkur eser, Tâhir Ahmed ez-Zâvî (1890-1986) ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (1935-1999) tarafından yayınlanmıştır.

21 Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mejdüddîn", *DİA*, 21/28.

22 Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ = İrşâdu'l-erîb 'ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 5/2268; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1318/1900), 4/141;

23 Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mejdüddîn", *DİA*, 21/28; Ferhat Gökçe, "İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs isimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Te'villeri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 163-206, 176.

24 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 21/491

- c. **Menâlü't-Tâlib Fî Şerhi Tivâli'l-Garâ'ib:** Ömrünün sonunda, uzun metinlere sahip olan hadislerde ve sahâbe sözlerinde yer alan manası kapalı garîb ve nâdir kelimeleri ifadeleri açıklamak üzere telif ettiği bir eserdir.
- d. **Tecrîdü Esmâ'î's-Sahâbe:** Brockelmann, sadece Ziriklî (1893-1976) tarafından kaydedilen eserin Hindistan'da neşredildiğini söylemişse de aynı tarihte orada yayımlanan eserin Zehebî'ye ait *Tecrîdü esmâ'î's-sahâbe'* olduğu yönünde de ifadeler bulunmaktadır.
- e. **el-İnsâf fi'l-Cem Beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf:** Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı ile Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf'an hakâ'iki't-tenzîl* tefsirinin bir araya getirildiği eserdir.²⁵
- f. **el-Muhtâr Fî Menâkıbî'l-Ahyâr:** Bazı meşhur sahâbilerin hayatını ve menkıbelerini anlatan bir eserdir.
- g. **el-Bedî' Fî İlmi'l-Arabiyye:** İbnü'd-Dehhân'ın (ö. 569/1174) *el-Fusûl fi'n-nahv* adlı eserinin şerhi olup sarf, nahiv, şiir, hitabet vb. konuları yirmi babda ele alan bir eserdir.²⁶

İbnü'l-Esîr'in bu eserler dışında da telif ettiği kitaplar bulunmaktadır. Bunların bir kısmı günümüze ulaşmışken bazıları tarih içerisinde kaybolmuştur.

2.2. en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadîs Eseri

Tam adı *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser* olan eser, garîbü'l-hadîs alanında daha önce telif edilen eserlerin muhtevasını içerdiği için *en-Nihâye* olarak adlandırılmıştır. *en-Nihâye*'nin telif edildiği döneme kadar bu alanın en meşhur çalışmaları Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ile Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Garîbü'l-Hadîs*, Ahmed b. Muhammed el-Hevî'nin (ö. 401/1011) *Kitâbü'l-Garîbeyn*, Zemahşerî'nin *el-Fâ'ik fî Garîbî'l-Hadîs* ve Ebû Mûsâ el-Medînî'nin (ö. 581/1185) *Mecmû'u'l-Muğîs fî Garîbeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* adlı kitapları kabul edilmekteydi.²⁷

İbnü'l-Esîr kitabına geniş bir mukaddime yazmış, burada garîbü'l-hadîs ilmi hakkında geniş bir bilgi vermiştir. Eserini kelimelerin ilk üç harfine göre alfabetik bir tertip ile düzenlemiş, ilk iki harfe göre de bâb başlıkları koymuştur. İbnü'l-Esîr, eserinde İbn Kuteybe, Hattâbî ve Zemahşerî'nin eserlerinden çokça yararlanmışır.²⁸

25 Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 17/76

26 Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 4/141.

27 İbrahim Hatiboğlu, "en-Nihâye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/100.

28 Gökçe, "İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye Fî Garîbî'l-Hadîs İsimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları

en-Nihâye eseri üzerinde ihtisar ve zeyil gibi çalışmalar yapılmıştır. Süyûtî, *ed-Dürrü'n-Nessîr Telhîsu Nihâyeti İbnî'l-Esîr* çalışması ile eserdeki hadis metinlerini çıkarıp sadece garîb kelimelerle açıklamalara yer vermiş ve eseri muhtasar hale getirmiştir. *en-Nihâye*'yi İsâ b. Muhammed b. Ubeydullah es-Safevî ve Müttakî el-Hindî ihtisar etmişlerdir.²⁹ *en-Nihâye* eseri Arap dili alanında önemli bir kaynak kabul edildiğinden İbn Manzûr (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* eserinde ondan istifade etmiştir.³⁰ *en-Nihâye* ile *Garîbu'l-hadis* arasında mukayese yapılacağından eserin metot ve muhtevası hakkında orada bilgi verilecektir.

3. *Garîbu'l-Hadîs* ve *En-Nihaye fî Garîbi'l-Hadîs* Eserleri Arasında Bir Mukayese

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ile İbnü'l-Esîr'in aynı alanda telif etmiş oldukları *garîbu'l-hadîs* eserleri arasında bir mukayese yapmadan önce ikisinin yaşamış olduğu dönemin rivayet tekniğine bakmak gerekecektir. Zira Kâsım b. Sellâm hadis tasnifinin altın çağı olan hicrî üçüncü asırda yaşamış ve birçok alanda eser telif etmiştir. İbnü'l-Esîr ise altıncı asrın sonlarında yaşamış bir alimdir. Üçüncü asırda hadis metinlerinin isnadları ile birlikte tasnif edildiği, hadis usulüne dair henüz sistematik bir literatürün oluşmadığı bir döneme tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu dönemde hadis usulü ile ilgili telif edilen eserler, dönemin rivayet geleneğine uyularak hem isnadları ile birlikte yazılmış hem de pratik bir özelliğe sahip olmayan bir sistem ile telif edilmiştir. Bu bağlamda dönemin rivayet tekniğini Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbu'l-Hadîs*'inde bulmak mümkündür.

İbnü'l-Esîr'in yaşadığı dönemde ise hadis usulü alanında ve hadis türlerinde çeşitli eserler telif edilmiş, isnadlı hadis rivayetleri kısmen terk edilmiş, eser bazlı rivayet yolu tercih edilmiştir. Bu dönemde telif edilen eserler, önceki dönemlere göre daha sistematik bir hal almıştır. Bunun izlerini İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*'inde de görmek mümkündür. Manası kapalı ve anlaşılmayan bir kelime pratik olarak *en-Nihâye*'de daha kolay bulunur hale gelmiştir.

Garîbu'l-Hadîs eseri, önceki eserler daha çok risale kapsamında olduğu için türünün ilk örneğidir. *en-Nihâye* ise daha önceki *garîbu'l-hadis* eserlerin muhtevasını içerdiği gibi bu alanda yazılmış en kapsamlı çalışmadır.

Konusundaki Te'villeri", 176.

29 Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin", 21/28-29.

30 İbn Manzûr, Ebû'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadir, 1414/1993), 1/6, 1/50, 1/162, 2/6.

Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbu'l-Hadîs* eseri ile İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye'si* arasında en önemli fark isnad kullanımı olmuştur. Kâsım b. Sellâm eserinde kelimeleri açıklarken rivayet geleneğine uyarak isnada yer vermiş, ele aldığı her hadisin isnadını eserine almıştır. İbnü'l-Esîr ise *en-Nihâye'sinde* kelimeleri açıklarken isnad kullanmamıştır. Ancak hadisin ilk ravisine yer vermiştir. Örneğin *دَحَن* kelimesinin açıklamasında "Allah Adem'i dehnâ'dan (bir toprağın adı) yarattı ve sırtını bulutların yumuşaklığıyla sildi." hadisine yer verirken bu hadisin İbn Cübeyr ve İbn Abbas'tan nakledildiği bilgisini vermektedir.³¹

Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbu'l-Hadîs*'inde metot ve muhteva açısından kullanım zorlukları bulunmaktaydı. Zira sistematik bir tarzda telif edilmemiş olması bu zorlukları tetiklemekteydi. *en-Nihâye'de* ise daha çok filolojik bir sıralama ile sözlük gibi telif edildiği için kullanım zorluğu bulunmamaktadır.

İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye'y*i Herevî'nin *Garîbu'l-Hadîs'i* ile onu tamamlayan Ebû Mûsa el-Medinî'nin eserini esas alarak hazırlamıştır. Herevî'nin eserinden aldığı hadisler için *هـ* "he" rumuzunu³², Ebû Mûsâ'nın eserinden aldığı hadisler için *س* "sin" rumuzunu³³ kullanmıştır. O, ayrıca mükerrer lafızları ayıklamış ve kelimeleri tekrar vermeye çalışmıştır.

(جُؤُجُ)
فِي حَدِيثِ عَلِيٍّ "كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَسْجِدِهَا كَجُؤُجُ سَفِينَةٍ أَوْ نَعَامَةٍ جَائِمَةٍ، أَوْ كَجُؤُجُ -
طَائِرٍ فِي لَجَّةِ بَحْرٍ" الْجُؤُجُ: "الصَّدر. وَقِيلَ عِظَامُهُ، وَالْجَمْعُ الْجَاجِي
(س) وَمِنْهُ حَدِيثُ سَطِيحٍ
حَتَّى أَتَى عَارِي الْجَاجِي وَالْقَطَنَ

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere İbnü'l-Esîr *جُؤُجُ* kelimesini açıklarken Ebû Mûsâ'nın eserinden yararlanmış ve bunu göstermek üzere *س* harfini kullanmıştır.³⁴

Garîbu'l-Hadîs'te kelimeler alfabetik olarak sıralanmamışken *en-Nihâye'de* alfabetik bir tertip ile sıralanmıştır. Hatîb el-Bağdâdî'ye (ö. 463/1071) göre *Garîbu'l-Hadîs* eseri, müsned tertibi ile bir araya getirilmiş³⁵, önce Hz. Peygamber'in sözlerinde, sonra Hz. Ebûbekir ve bazı sahabilerin daha sonra Tabî'n'den bazılarının sözlerindeki garib kelimeler açıklanmıştır. *En-Nihâye'de* ise sadece Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen garib kelimeler açıklanmıştır.

31 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/106.

32 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/272.

33 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/232.

34 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/272.

35 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/622.

Kâsım b. Sellâm özellikle Arap edebiyatı alanında ders aldığı hocaları Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824), Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi âlimlerden rivayet ettiği açıklamaları olduğu gibi nakletmiştir.³⁶ Kelimeleri açıklarken yer yer şiirlere yer vermiştir.³⁷

Kâsım b. Sellâm eserinde fıkhi meseleleri de ele almıştır. Mesela "Liân" kelimesini açıklarken fıkhi bir terim olduğu için şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Bu hadiste, kadının hamile olduğu sırada kadınla kocası arasında liân yapılmasıyla ilgili bir fıkıh noktası vardır. Bazı fıkıhçılar, kadın doğum yapana kadar hamilelik durumunda lianı geçerli saymazlar. Eğer hamilelik o sırada inkar edilirse, hamilelik olup olmadığını bilmese bile lian yapılır. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür."³⁸

İbnü'l-Esîr özellikle ahkam hadislerine değinirken fukahânın görüşlerine yer vermekte, en son kendi görüşünü serdetmektedir. Örneğin İbnü'l-Esîr غسل kelimesini açıklarken "Kim bir ölü yıkarsa gusletsin"³⁹ hadisine yer vermekte ve burada gusûl almanın fıkhi hükmü üzerinde durmaktadır. Fakihlerin çoğunluğuna göre ölü yıkayan kişinin gusletmesinin sünnet olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Bu konuda fakihlerin çoğunluğuna katıldığını da ayrıca ifade etmektedir. Öte taraftan birbirine tezat gibi görünen hadislerin arasını bulmaya çalışmaktadır.

İbnü'l-Esîr, İbn Kuteybe, Hattâbî ve özellikle Zemahşerî'den sık sık iktibaslarda bulunmuş, çoğunlukla faydalandığı kaynakları zikretmekle birlikte kaynak göstermeden alıntı yaptığı da olmuş, bazen de kaynakları eleştirmiştir.⁴¹

İbnü'l-Esîr *en-Nihâye*'de modern alfabetik sıralama yöntemine yakın bir sistem geliştirdiği için bazı muhaddislerin övgüsünü kazanmıştır. Kâsım b. Sellâm'ın kitabında hocalarının görüşlerine yer verip kendi görüşlerini nadiren ele aldığı görülmekte, İbnü'l-Esîr'in ise sözlük açıklamalarıyla yetinmeyip zaman zaman ilmî birikimine de yer verdiği, ele aldığı kelimenin bulunduğu rivayetle ilgili bir meseleyi kısaca izah ettiği görülmektedir.

İbnü'l-Esîr *en-Nihâye*'de gramer tartışmalarına geniş yer vererek zaman zaman nahivcilere muhalif kendi görüşlerini açıklamıştır. Bu

36 Ebû 'Ubeyd, Ğarîbu'l-hadîş, 1/7.

37 Örn. Ebû 'Ubeyd, Ğarîbu'l-hadîş, 1/45.

38 Ebû 'Ubeyd, Ğarîbu'l-hadîş, 4/50.

39 Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Adil Muḥammed, Ammâr Abbâs, (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), 5/274, "Cenaze", 34; et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), "Cenaze", 17.

40 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/368.

41 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/40, 1/102.

özellikleri ile beraber *en-Nihâye*'de az da olsa bazı sözlerin hadis diye nakledildiği ve bazı kelimelere yanlış anlam verildiği de olmuştur.⁴²

Netice olarak Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbü'l-Hadîs*'i ile İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* eseri arasında gerek dönemin rivayet kültüründen gerekse de müelliflerin fikri ve ilmi düşüncelerinden kaynaklı olsun teorik ve pratik olarak farklılıklar bulunmaktadır. Çalışmanın sınırlarını aşacağından bu farklılıkların tamamına değinilememiştir. Her iki eser arasındaki metot ve muhteva farklılıklarının tespit edilmesine yönelik geniş bir çalışmanın yapılması önünde bir ön izlenim verilmeye çalışılmıştır.

SONUÇ

Hadis rivayetlerinde geçen ve manası tam olarak anlaşılamayan kelimeleri inceleyen ilim dalına ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adına "Garîbü'l-Hadîs" adı verilmiştir. Yazılı olmasa da garib kelimeler üzerinde ilk defa Mâlik b. Enes, Şu'be b. el-Haccâc ve Süfyân es-Sevrî'nin durduğu ifade edilmektedir. Bu alanda telif edilen ilk eserin kime ait olduğu hususunda ise tartışmalar devam etse de III. asırda Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbu'l-Hadîs* eseri günümüze ulaşan ilk hacimli eserdir. Müellif eserini telif ederken Hz. Peygamber'in hadisleri, Hz. Ebû Bekir'den başlamak üzere bazı sahâbî ve meşhur tabîlerin sözlerinde yer alan garîb kelimeleri açıklamaktadır. Bunu yaparken isnada başvurmuş ancak daha sonraki dönemlerde bu senedler çıkarılmıştır.

Garîbü'l-Hadîs alanında Kâsım b. Sellâm'dan dört asır sonra yaşayan Mecdüddîn İbnü'l-Esîr tarafından te'lîf edilen *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs* eseri ise önceki çalışmalardan hem metot hem de muhteva yönüyle daha farklı bir sistemle telîf edilmiştir. İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye* eserinin yazıldığı döneme kadar garîbü'l-hadîs alanında Kâsım b. Sellâm'ın eseri revaçta iken İbnü'l-Esîr onun eserindeki kullanım zorluklarını ve eksiklikleri tamamlamak üzere daha sistematik bir eser olan *en-Nihâye*'yi telîf etti.

en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs eseri Kâsım b. Sellâm'ın *Ğarîbu'l-Hadîs* eseri ile mukayese edildiğinde arada birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar her iki müellifin yaşadığı dönemlerin fikri, siyasi, ilmi ve sosyo-kültürel yapısından kaynaklanmaktadır. Zira Kâsım b. Sellâm'ın yaşadığı dönemde henüz isnad ile rivayet tekniği devam etmiş, sistematik hadis usulü eserleri tam olarak telif edilmemişti. Ancak İbnü'l-Esîr'in yaşadığı dönemde ise bu alanda yazılan eserlerden ortak bir şekilde yararlanılarak kullanım konusunda daha pratik olan

42 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/166.

eserler telif edilmiştir. Bu çalışmada Garîbü'l-Hadîs ile en-Nihâye arasındaki bazı farklılıklara değinilmiş, konu ile ilgili daha geniş bir çalışmanın yapılmasına zemin hazırlanmıştır.

Kaynakça / References

- Agitoglu, Nurullah. "Hadis Şerhlerinde 'Sünnet'e Bağlılık' Üzerine Bir Değerlendirme: Azîmâbâdî'nin Avnu'l-Ma'bûd Şerhi Örneği". 4. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi*. ed. Cenk Yavuz. İstanbul: İksad Yayınevi, 2022.
- Akgül, Yusuf. *Edebî Tür Olarak Garîbu'l-Hadîs*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Adil Muhammed, Am-mâr Abbâs. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.
- Gökçe, Ferhat. "İbnu'l-Esir'in en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs İsimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Te'villeri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 163-206.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh. *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*. nşr. es-Seyyid Mu'zam Huseyn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatiboğlu, İbrahim. "en-Nihâye". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1318/1900.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. nşr. Abdullâh el-Cebbûrî. Bağdâd: Matba'atu'l-Ânî, 1397/1977.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadir, 1414/1993.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- Kandemir, M. Yaşar Kandemir. "Garîbü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnu'l-Esir, Mecdüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehẕîbu'l-Kemâl fî 'Es-mâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-'Udebâ = İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Tezkiretu'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Siyeru A'lâ-mi'n-Nübelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Ekler

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Garîbü'l-Hadîs*'ine Muvaffakuddin İbn Ku-dâme tarafından yapılan *Kun'atü'l-erîb fî tefsîri'l-Garîb* adlı muhtasarın unvan sayfası ile ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 524)



en-Nihâye'nin unvan sayfası ile ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 179/1)



مجد الدين ابن الأثير وكتابه البديع في
علم العربية (606.544)

أحمد الحسين . جامعة شرناق

Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALHUSSEIN

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü

406X, ahmadian1@hotmail.com. Orcid: 0000-0003-2084

حياة مجد الدين ابن الأثير

نشأ ابن الأثير في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، في فترة مضطربة شهدت تراجع وحدة الأمة الإسلامية، وتنازع الحكام على السلطة، مما مهد الطريق لانهيارات كبرى لاحقة. كانت الخلافة العباسية في بغداد آنذاك قد فقدت الكثير من هيبتها ونفوذها، في حين بسط السلاجقة سيطرتهم على العديد من الأقاليم بقوة سلاحهم وتنظيمهم، حيث قام السلطان السلجوقي ملكشاه بتقسيم البلاد إلى أقاليم تُعرف بـ(الأتابكيات)، وأسند إدارتها إلى قادة أقوياء يدعون بالأتابكة.

وفي ظل هذه الظروف، بلغ الجهاد الإسلامي ضد الحملات الصليبية ذروته، خاصة في النصف الثاني من القرن، إذ تبارى سلاطين الدولة الزنكية في الدؤد عن الأراضي الإسلامية. بدايةً من عماد الدين زنكي بن آق سنقر، وصولاً إلى النصير المؤزر على يد صلاح الدين الأيوبي، الذي استعاد بيت المقدس عام 583 هـ¹. وكانت الموصل حينها تحت حكم الزنكيين، وكانت أسرة ابن الأثير تحظى بمكانة رفيعة لديهم.

وبعد وفاة عز الدين، تولى الحكم ابنه نور الدين أرسلان شاه (589.607 هـ)، وقد كان ابن الأثير أحد أعمدة دولته ومستشاريه المقربين، مشاركاً في توجيه السياسات، ومواكباً لأحداث تلك المرحلة العصبية، بل كان فاعلاً فيها لا مجرد شاهد عليها.

كانت الموصل آنذاك تُعد من أهم الحواضر العلمية في العالم الإسلامي، إذ امتلأت بالعلماء وتعددت فيها المدارس العلمية، حتى تجاوز عددها السنتين مدرسة في تلك الفترة. وقد تميّزت هذه المرحلة رغم ما شابها من اضطرابات سياسية ونزاعات عسكرية، بازدهار واضح في مجالي العلم والأدب. فلم تطف الحروب جذوة المعرفة، ولم تعق الانقسامات مسيرة التأليف والدراسة، بل إن الرعاية التي أولاها الحكّام لأهل العلم، وتنافسهم في جذب النخب الفكرية وتكريمهم، كانت من أبرز سمات العصر.

وفي هذا المناخ الزّاهر بالمعرفة، برز عدد من الأعلام الذين تركوا بصماتهم في مختلف العلوم والفنون، منهم: النّحويّ ابن الخشاب (ت 567 هـ)، واللّغويّ ابن الدّهان سعيد بن المبارك (569 هـ)، والمؤرخ ابن عساكر (571 هـ)، وكمال الدين الأنباري (577 هـ)،

١ . عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر

عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ٣٣/١٠.

والقاضي الفاضل (596 هـ)، والأديب العماد الأصبهاني (597 هـ)، وأخيراً المؤرخ مجد الدين بن الأثير (606 هـ).

1.1. نسبه: المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ الجزريّ، الموصلّي، الإربليّ، الشافعيّ، أبو السّعادات مجد الدين بن الأثير، ولد بالجزيرة المعروفة بجزيرة ابن عمر²، والأثير لقب لوالده.

1.2. والده

هو: أثير الدين أبو الكرم، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ الشافعيّ. كان أحد المقرّبين من حكام الموصل خاصّة عماد الدين زنكي³، ففي عام (541 هـ)، سار أثير الدين إلى قلعة جعبر حينما كان يحاصرها عماد الدين، وذكر ابنه عزّ الدين أنّ أباه كان في عام 565 هـ يتولّى ديوان جزيرة ابن عمر نائباً عن قطب الدين⁴. كان أثير الدين - فضلاً عن مركزه المرموق - غنيّاً يملك البساتين والضّياع، وله تجارة كبيرة، وقد حرص أبو الكرم على أنّ يرثي أولاده ويعلمهم، لذا لم يكن غريباً بروز ثلاثة من أبنائه، كان كلّ واحد منهم يشار إليه بالبنان، في علم من العلوم، إذ اجتمعت لهم البيئة المعدّة لنيل العلوم والرّغبة القويّة في ذلك.

1.3. مولده ونشأته

ولد مجد الدين أبو السّعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ الجزريّ، ثمّ الموصلّي، المعروف بابن الأثير، بجزيرة ابن عمر المعروفة أيضاً بالجزيرة العمريّة، وإليها نسب فقيل: الجزريّ، وكانت ولادته في أحد ربيعي سنة أربع وأربعين وخمسمائة⁵. ولم يخالف في تحديد سنة ولادته إلّا إلى ابن تغري بردي وأبو شامة، إذ ذكرا أنّه «ولد سنة أربعين وخمسمائة بجزيرة ابن عمر، ثم انتقل إلى الموصل وكتب لأمرائها، وكانوا يحترمونه، وكان عندهم بمنزلة الوزير النّاصح إلّا أنّه كان منقطعاً إلى العلم قليل الملازمة لهم. صنّف الكتب الحسان»⁶. ونشأ في جزيرة ابن عمر وكان والده على ديوانها نائباً عن قطب الدين مودود بن زنكي بن آق سنقر.

ينتمي ابن الأثير إلى قبيلة شيبان العربيّة، وقد نشأ في بيت عُرف بالجاه والثّرّاء والمكانة السّياسيّة. كان والده من أبرز المقرّبين إلى أتابكة الموصل، وأحد رجالات الدّولة

٢ . القفطي، جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ٢٥٧/٣. ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤١٧ هـ، ٨/١٧. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر الرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧١، ١٤١/٤.

٣ . راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ١٤١/٤.

٤ . مجد الدين أبو السّعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيبانيّ الجزريّ ابن الأثير، البديع في علم العربية، تحقيق ودراسة: فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٠ هـ، ١٩.

٥ . القفطي، جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ٢٥٩/٣. ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤١٧ هـ، ٩/١٧. جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا، ٢٧٤/٢.

٦ . ابن تغري، يوسف بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، بت، ١٩٨٦.

المؤثرين، وقد تولى قبل استقراره في الموصل منصب والي جزيرة ابن عمر، مسقط رأس الأسرة. وكان لابن الأثير أملاك واسعة، شملت ضيعةً وبساتين وقرى، منها «العقيمة»⁷، في جزيرة ابن عمر، و«قصر حرب»⁸، جنوب الموصل. وقد اشتهر أثير الدين، بتجارته النشطة التي امتدت بين الشام والعراق، مع قوافل تجارية متواصلة، مما زاد في ثراء العائلة. وهكذا جمعت هذه الأسرة بين علو النسب، ورفعة المنزلة، ووفرة المال، مما أتاح لأبنائها التفريغ الكامل للعلم، فنهلوا من معارف علماء الجزيرة والموصل وغيرها.

قال مجد الدين بن الأثير موضحاً ذلك: «ما زلت منذ ريعان الشباب وحادثة السنّ مشغولاً بطلب العلم ومجالسة أهله، والتشبه بهم حسب الإمكان وذلك من فضل الله عليّ ولطفه بي أن حبّبه إليّ، فبذلت الوسع في تحصيل ما وفضت من أنواعه، حتّى صارت في قوّة الاطلاع على خفائيه، وإدراك خباياه ولم آل جهداً. والله الموفق. في إكمال الطلب وابتغاء الأرب، إلى أن تشبّثت من كلّ بطرف، تشبّثت فيه بأضرابي، ولا أقول تميّزت به على أترابي، فله الحمد على ما أنعم به من فضله وأجزل به من طوله...»⁹.

1.4. إخوته

وبنو الأثير ثلاثة¹⁰:

1.4.1. أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري، الملقّب عزّ الدين، ولد في الرّابع من جمادى الأولى سنة (555 هـ) في جزيرة ابن عمر ونشأ بها، ثمّ سار إلى الموصل مع والده وأخويه، وسكن الموصل وسمع بها من أبي الفضل عبد الله أحمد الخطيب الطوسي ومن فيه طبقته، وقدم بغداد مراراً حاجاً ورسولاً من صاحب الموصل وسمع بها من الشّيوخين أبي القاسم يعيش بن صدقة الفقيه الشافعي وأبي أحمد عبد الوهاب بن علي الصّوفي وغيرهما، ثمّ رحل إلى الشام والقدس وسمع هناك من جماعة، ثمّ عاد إلى الموصل ولزم بيته منقطعاً إلى التّوقّر على النّظر في العلم والتّصنيف، وكان بيته مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين عليها. وكان إماماً في حفظ الحديث ومعرفته وما يتعلّق به، وحافظاً للتّواريخ المتقدّمة والمتأخّرة، وخبيراً بأنساب العرب وأخبارهم وأيامهم ووقائعهم، توفّي بالموصل في شعبان سنة 630 هـ له من الكتب: الكامل في التّاريخ، وأسد الغابة في معرفة الصّحابة، واللّباب في تهذيب الأنساب، والتّاريخ الباهر في الدّولة الأتابكية، وغيرها¹¹.

٧ . التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية (١٤٧). تقع هذه القرية في الجهة الشماليّة من جزيرة ابن عمر، على ضفاف نهر دجلة، وتسمّى باللغة الكرديّة «ستوري» وباللغة التركية «çatal köy».

٨ . الكامل (٥٧٢/٥).

٩ . مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرنبوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط١، ١٩٦٩، ٣٥/١.

١٠ . راجع: ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار مجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤١٧ هـ، ٨/١٧.

١١ . ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧١، ٣٤٩/٣.

1.4.2. نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، أبو الفتح ضياء الدين بن الأثير، ولد في جزيرة ابن عمر، يوم الخميس العشرين من شعبان سنة 558 هـ، ثم سكن الموصل مدة، ثم انتقل إلى دمشق ثم مصر ثم حلب، ثم عاد إلى الموصل، ولي الوزارة للملك الأفضل بن صلاح الدين، وهو من العلماء الكتاب المترسلين، مات ببغداد يوم الاثنين التاسع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة 637 هـ. وله كتب كثيرة، منها: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، والوشى المرقوم في حل المنظوم، والبرهان في علم البيان، والمعاني المخترة في صناعة الإنشاء، والمفتاح المنشأ في حديقة الإنشاء، والجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور، وغيرها¹².

1.5. شيوخه

ولما انتقل ابن الأثير مع والده وإخوته إلى الموصل عام (565 هـ) كان فيها مجموعة من كبار علماء عصره، لازمهم وأخذ عنهم، منهم:

1. ابن سعدون القرطبي: يحيى بن سعدون بن تمام بن محمد الأزدي، القرطبي، النحوي، أبو بكر سابق الدين المولود بقرطبة، سنة (487 هـ).
2. أبو الفضل الطوسي: عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد القادر بن هشام الطوسي البغدادي، الشافعي، أبو الفضل المعروف بخطيب الموصل، المولود في صفر سنة 487 هـ والمتوفى بها سنة (568 هـ).

3. ابن الدهان: سعيد بن المبارك بن علي بن عبد الله بن الدهان، أبو محمد ناصح الدين النحوي، ولد ببغداد في رجب سنة (494 هـ)، توفي ليلة عيد الفطر سنة (569 هـ).

4. أبو حامد التبريزي: محمد بن رمضان بن عثمان بن مهت التبريزي، ويعرف بالمهمتي ويكنى أيضاً أبا بكر، ولد أبو حامد في تبريز، وورد إربل سنة (588 هـ) ثم الموصل.

5. ابن سكيئة: عبد الوهاب بن أبي منصور علي بن علي بن عبيد الله الأمين البغدادي الصوفي، أبو أحمد ضياء الدين المعروف بابن سكيئة، (519، 607 هـ)

وأبو قاسم الفراتي، وابن كليب الحراني، وابن زريق الحداد، وأبو الحرم الماكسيني، وأبو الفتوح البكري، وأبو عبد الله الموصل (ت 611 هـ) وغيرهم. وعاد إلى الموصل، فصنّف كتاباً جيدة في النحو وغريب الحديث والحديث النبوي، وأجاد فيها، وجمع وبالع، ورويت عنه¹³.

1.6. تلاميذه

قال السبكي: «روى عنه ولده، والشهاب القوصي وجماعة، وآخر من روى عنه بالإجازة فخر الدين بن البخاري»¹⁴.

1. ولم يسم السبكي ولا غيره ولد مجد الدين الذي روى عنه، ولم أجد له إثبات

١٢. مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، البديع في علم العربية، تحقيق ودراسة: فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٠ هـ، ٣٣.

١٣. القفطي، جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النجاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ٢٥٩/٣.

١٤. طبقات الشافعية ٨/٣٦٦.

سماع ولا قراءة فيما اطلعت عليه من مخطوطات كتب مجد الدين التي أثبتت عليها سماعات كثيرة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

2. الشَّهاب القوصي: هو إسماعيل بن حامد بن عبد الرحمن بن المرجا بن عبد الله أبو الفتح الموصليّ الأنصاريّ، ولد سنة (575 هـ)، توفي في السَّابع عشر من شهر ربيع الأول سنة (653 هـ).¹⁵

3. القفطيّ: علي بن يوسف بن إبراهيم، أبو الحسن القفطيّ، المتوفى سنة (646 هـ)، قال أبو الحسن القفطيّ: «كتب إليّ إجازة بجميع مصنّفاته ومسموعاته ومروياته».

4 - فخر الدين بن البخاريّ: علي بن أحمد بن عبد الواحد، أبو الحسن بن البخاريّ، المتوفى سنة (690 هـ).

1.7. كُتبه

وله المصنّفات البديعة والرسائل، منها: جامع الأصول في أحاديث الرّسول جمع فيه بين الصّحاح الستّة، وهو على وضع كتاب رزين، إلّا أنّ فيه زيادات كثيرة عليه، ومنها كتاب التّهاية في غريب الحديث في خمس مجلّدات، وكتاب الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف في تفسير القرآن الكريم، أخذه من تفسير الثعلبيّ والزّمخشريّ، وله كتاب المصطفى والمختار في الأدعية والأذكار، وله كتاب لطيف في صنعة الكتابة، وكتاب البديع في شرح الفصول في التّحولابن الدّهان، وله ديوان رسائل، وكتاب الشّافي في شرح مسند الإمام الشّافعيّ، وغير ذلك من التّصانيف.¹⁶

1.8. ما قاله العلماء على ابن الأثير

وقال ابن الشّعار الموصليّ: «وكان له اليد الباسطة في التّرسّل وكتابة الإنشاء، وكان حاسباً كاتباً ذكياً فاضلاً عالماً في عدّة علوم، مشاركاً فيها: كالفقه والأصولين والحديث والقرآن، والعربيّة، واللّغة، وصحة الحديث وسقمه ومشايخه، وصنّف في كلّ ذلك تصانيف مفيدة نافعة، هي مشهورة بالموصل مرغوب فيها، وكان ذا عقل تام ورأى سديد، وخبرة بأمور الدّول، ينتاب النّاس منزله لسماع مصنّفاته والاستضاءة برأيه، والاستعانة بجاهه».¹⁷

قال أخوه عزّ الدين: «وكان عالماً في عدّة علوم، مبرزاً فيها، منها الفقه والأصولان والنّحو والحديث واللّغة، وله تصانيف مشهورة في التّفسير والحديث والنّحو والحساب وغريب الحديث، وله رسائل مدوّنة، وكان كاتباً مفلحاً يضرب به المثل، ذا دين متين، ولزوم طريق مستقيم، رحمه الله ورضي عنه، فلقد كان من محاسن الزّمان، ولعلّ من يقف على ما ذكرته يهتمني في قولي، ومن عرفه من أهل عصرنا يعلم أنّ مقصّر».¹⁸

١٥ . ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشيّ الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٤١٧ هـ ومقدمة النهاية في غريب الحديث والأثر (١٥/ ١).

١٦ . ابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٣/ ٣٤٩.

١٧ . عقود الجمان في تاريخ أهل الزمان للعتبيّ، ٦/ ١٥ ب.

١٨ . عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٧، ٢٧٥/١٠.

وقال ياقوت الحموي: «وكان عالماً فاضلاً، وسيّداً كاملاً، قد جمع بين علم العربيّة والقرآن والنحو واللغة والحديث، وشيوخه وصحّته وسقمه والفقه، وكان شافعيّاً، وصنّف في كلّ ذلك تصانيف هي مشهورة بالموصل وغيره»¹⁹

قال ابن كثير... وسمع الحديث الكثير، وقرأ القرآن الكريم، وأتقن علومه وحرز علوماً جمّة، وكان مقامه بالموصل، وقد جمع في سائر العلوم كتباً مفيدة، منها جامع الأصول الستّة: الموطأ والصحيحان وسنن أبي داود والنسائي والترمذي، ولم يذكر ابن ماجه فيه، وله كتاب النهاية في غريب الحديث، وله شرح مسند الشافعي، والتفسير في أربع مجلدات، وغير ذلك في فنون شتى»²⁰.

وقال ابن الفرات: وكان شافعيّ المذهب، عالماً فاضلاً، وسيّداً كاملاً، جمع بين علم القرآن العزيز، والحديث وشيوخه، وصحيحه وسقمه، واللغة العربيّة والنحو²¹.

وقال السيوطي: «من مشاهير العلماء، وأكابر النبلاء، وأوحد الفضلاء»²²

ونقل الياضي عن أبي البركات بن المستوفي قوله عن ابن الأثير: (أشهر العلماء ذكراً، وأكثر النبلاء قدراً، وأوحد الأفاضل المشار إليهم، وفرد الأمثال المعتمد في الأمور عليهم)²³

1.9. مرضه:

في أواخر أيامه ألمّ بابن الأثير مرض، أقعده عن الحركة وأثقل عليه جسده، حتّى عجز عن استخدام يديه ورجليه، وانقطعت قدرته على الكتابة تماماً، وهو الذي طالما سطر بحبره صفحات التاريخ. واشتد عليه الداء شيئاً فشيئاً، حتّى بات التّهوض من مجلسه أمراً بالغ المشقّة، فانطوى على ألمه، وقد أعجزه المرض عن مواصلة ما كان أحبّ إليه من كلّ شيء: التّأليف والعطاء الفكريّ. أقعد ابن الأثير في آخر أيامه، وعجز عن الحركة، إذ عرض له مرض النقرس، فكفّ يديه ورجليه، ومنعه من الكتابة مطلقاً، واشتد به المرض فكان التّهوض يصعب عليه»²⁴، ولما اشتدّ به المرض صار يُحمل في محفّة، ولزم داره في الموصل، وقد أصبح مقصداً للأكابر والعلماء، يتردّدون إليه تقديرًا لعلمه وفضله، «أنشأ رباطاً بقرية من قرى الموصل تسمى «قصر حرب»، ووقف أملاكه عليه وداره التي كان يسكنها بالموصل، ولزم منزله راضياً بما قضى له، قانعاً بما قدر له من الرزق، يغشاه الناس لفضله والرواية عنه»²⁵.

وفاته:

توفّي ابن الأثير، رحمه الله، في صباح يوم الخميس، سلخ ذي الحجة من سنة 606 هـ، بمدينة الموصل. وتأخر تشييع جنازته إلى وقت العصر، إذ أمر السلطان نور الدّين

١٩. ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ١٧/ ٧١.

٢٠. ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٤١٧ هـ، ١٧/٨.

٢١. ذيل تاريخ مدينة السلام، ١/ ٥ / ١٠٠٠.

٢٢. جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا، ٢٧٤/٢.

٢٣. مرآة الجنان وعبرة اليقظان، ١٢/ ٤.

٢٤. شذرات الذهب، ٢٢/ ٥.

٢٥. القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ٢٥٩/ ٣.

أرسلان شاه، ابن عز الدين ابن الأثير، ألا يخرج جثمانه للصلاة عليه حتى يصدر عنه الإذن بذلك، لرغبته في أن يكون هو من يصلي عليه بنفسه. وكان الوقت صيفاً، والحرّ شديداً، كما كان السلطان مريضاً يشكو الحمى. فلما انكسروهج الشمس في وقت العصر، وأحس بشيء من الراحة، أمر بإخراجه إلى الجامع، فصلّى عليه، ثم دُفن في داره التي سبق أن أوقفها على الصوفيّة، واتخذها رباطاً، وكانت تقع في درب درّاج داخل المدينة.²⁶

توفي ابن الأثير رحمه الله ضحى يوم الخميس سلخ ذي الحجة سنة ست وستمائة (606 هـ) بالموصل²⁷، وتأخر تشييع جنازته إلى وقت العصر، إذ أمر السلطان نور الدين أرسلان شاه، ابن عز الدين بن الأثير، ألا يخرج جثمانه للصلاة عليه حتى يصدر عنه الإذن بذلك، لرغبته في أن يكون هو من يصلي عليه بنفسه. وكان الوقت صيفاً، والحرّ شديداً، كما كان السلطان مريضاً يشكو الحمى. فلما انكسروهج الشمس في وقت العصر، وأحس بشيء من الراحة، أمر بإخراجه إلى الجامع، فصلّى عليه، ثم دُفن في داره التي سبق أن أوقفها على الصوفيّة، واتخذها رباطاً، بدرب درّاج داخل البلد.²⁸

كتاب البديع في علم العربيّة

نسخة الكتاب موجودة في مكتبة «عاطف أفندي» بتركيا، ورقمها هناك (2446) ومنها مصورة في مركز إحياء التراث بمكة المكرمة تحت رقم (448). وهي نسخة كاملة، شملت الجزئين: الأول والثاني، وتبلغ ورقاتها 365 في كلّ صفحة منها (19) سطراً، وتاريخ نهاية نسخها حادي عشر جمادى الآخرة سنة ١٢٠٠ وقد طمست سنة النسخ، وفي كتاب نوادر المخطوطات العربيّة في مكتبات تركيا (30 / 1): كتبت في أواخر القرن السادس الهجريّ، وناسخها محمّد بن زين العابدين المناويّ، والجزء الأول من الكتاب ينتهي في (ق 208 أ)، وفي نهايته: «تمّ القطب الأول بحمد الله وحسن توفيقه ويتلوه القطب الثاني وصلى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم»، وعنوان الكتاب في أغلب الظنّ بخط المؤلّف أو خط أخيه عزّ الدين. وهناك نسخة ثالثة في مصر.

ذكره كثير من المؤرّخين والمترجمين لابن الأثير، وسمّاه ياقوت الحمويّ «البديع في النحو»²⁹، وسمّاه القفطيّ أيضاً «البديع في النحو»، وسمّاه ابن الشعار الموصليّ: «البديع في علم الإعراب»³⁰. فابن الأثير قال في مقدمة كتابه: «... وسميته كتاب البديع في علم العربيّة»³¹، وقد بيّن ابن الأثير أنّه يريد بعلم العربيّة «النحو فقط»، فقال: «واعلم أنّ علم العربيّة المخصوص باسم النحول لا يعدو قسمين .. الخ»³².

٢٦. القفطي، جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ٢٥٩/٣. راجع: عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧، ٢٧٥/١٠.

٢٧. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧١، ١٤٣/٤.

٢٨. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١٤٣/٤.

٢٩. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧/٧٦.

٣٠. عقود الجمان في تاريخ أهل الزمان، العنبي، ١٦/٦١.

٣١. مجد الدين الجزري ابن الأثير، البديع في علم العربيّة، ٣.

٣٢. ابن الأثير، البديع في علم العربيّة، ٣.

قال المؤلف في مقدمة الكتاب: «... واعلم أنّ علم العربيّة المخصوص باسم النّحو لا يعدو قسمين: أحدهما: معرفة ذات الكلمة وبنائها وما يتعلّق بحروفها من التّغيير. والثّاني: معرفة ما يطرأ عليها من الحركات والسّكون. وكلّ واحد من هذين القسمين يدخل على الآخر في التّبيين لضرورة الإفهام، فهما متداخلان، لا يكاد ينفرد أحدهما بالذّكر عن الآخر، إلّا أنّ كلّ واحد منهما يغلب ذكره على بعض الأبواب دون بعض»³³.

أوضح المؤلف أنّ مراده بعلم العربيّة هو علم النّحو، غير أنّه ضمّ إليه أبواب الصّرف جميعها، ممّا يدلّ على أنّه من القائلين بعدم الفصل بين النّحو والصّرف. وقد عمد عند تقسيم كتابه إلى قسمين رئيسين: أحدهما يتناول عوارض الكلم، والآخر يعالج ذوات الكلم، إلى توزيع أبواب النّحو بين هذين القطبين توزيعاً دقيقاً قدر المستطاع. إلّا أنّه - كما أقرّه نفسه في مقدمة كتابه - أدخل بعض الأبواب في غير مواضعها، لما في التّفريق الصّحاح بين القسمين من صعوبة وتعقيد بسبب التّدخل الوثيق بينهما.

2.1. القطب الأوّل

فالقطب الأوّل: أحكام الإعراب والبناء من الحركات والسّكون، يشتمل على الأبواب الثّالية: الباب الأوّل: في معرفة الألفاظ العامّة: عرّف فيه النّحو والكلمة والكلم والكلام وبيّن أقسام الكلمة وخواص كل قسم وتقسيمات كل قسم.

الباب الثّاني: في المعرب. الباب الثّالث: في المبني. الرّابع: في الإعراب. الخامس: في البناء. السّادس: في المبتدأ. السّابع: في الخبر. الثّامن: في الفاعل. التّاسع: في ما لم يسمّ فاعله. العاشر: في المفعولات. الحادي عشر: في المشبه بالمفعول، تحدّث في هذا الباب عن الحال والتميّز والاستثناء. الثّاني عشر: في المجرورات، تحدّث فيه عن المجرور بحرف الجر، والقسم، والإضافة. الثّالث عشر: في التّوابع. الرّابع عشر: في النّداء. الخامس عشر: في العوامل. السّادس عشر: في (كم). السّابع عشر: في نوني التّوكيد. الثّامن عشر: في التّقاء السّاكنين. التّاسع عشر: في الوقف. العشرون: في الحكاية.

مثلاً، طريقتة في الباب الأوّل في معرفة الألفاظ العامّة: وفيه فصلان:

الفصل الأوّل: النّحو في أصله اللّغويّ يعني القصد، وقد أطلق اسمه على هذا العلم الّذي يختصّ بدراسة أوضاع كلام العرب من حيث طبيعته وأحكامه، وضبط ألفاظهم من حيث التعريف والشّكل، مع بيان طريقة وضع تلك الألفاظ وانتقالها. ويعتمد النّحو في أدلّته على النّصوص المأثورة والقياس الصّحيح. وغايته تقويم اللّسان وحمايته من الخطأ، أمّا حكمته فهي أن تغيّر الألفاظ ومبانيها يؤدّي إلى تغيّر المعاني.

الفصل الثّاني: في أقسام الألفاظ، وهي تنقسم بحسب الألقاب قسمين:

1. عامّاً: وهو: الكلمة والكلم، والكلمات، والكلام والقول.

2. خاصّاً، وفيه خمسة فروع:

الفرع الأوّل: في أقسام الكلمة وحدودها.

الفرع الثّاني: في خواصّها، وفيه نوعان:

النوع الأول: في تعريفها، أما خواصّ الأسماء فهي كثيرة، ويحصرها طريقتان: أحدهما لفظي والآخر معنوي. أما اللفظي، فيردّ في أولها وحشوها وآخرها. وأما المعنوي: فيتعلّق بالذات، كالتعريف والتّكثير، والتّأنيث والتّذكير والإضمّار، والإخبار عنها غالباً. النوع الثاني: في أحكام هذه الخواصّ.

الفرع الثالث: في انقسامها: ولها تقسيمات باعتبارات مختلفة، يرد كلّ تقسيم منها في موضع يخصّه، ونحن نشير إليها في هذا الفرع جملة في ثلاثة أنواع: النوع الأول: الأسماء، وينقسم إلى جنس ونوع، ومفرد ومركّب، ومنقول ومرتجل، ولقب واسم وكنية، ومشتقّ وجامد، وجثّة وحدث، ومعرفة ونكرة، ومذكّر ومؤنّث، ومظهر ومضمّر ومبهم، وواحد ومثنى ومجموع، وإلى معرب ومبنيّ، وصحيح ومعتلّ، وتامّ وناقص، وكامل ومحذوف، وممدود ومقصور، ومنصرف وغير منصرف، ومتمكّن وغير متمكّن، ومصدر وغير مصدر، وعامل وغير عامل.

النوع الثاني: في الأفعال، وينقسم إلى: ماض وحاضر ومستقبل، وأمر ونهى ودعاء، وتامّ وناقص، ومظهر ومضمّر، ومتعدّد وقاصر، ومؤثّر وغير مؤثّر، ومتصرّف وغير متصرّف، ومعرب ومبنيّ، وصحيح ومعتلّ، ومسعى الفاعل وغير مسمّاه.

النوع الثالث: الحروف، وينقسم إلى مفرد ومركّب، وعامل وغير عامل، وأصل وفرع، ومظهر ومضمّر، ومؤثّر وغير مؤثّر، في قول.

الفرع الرابع: في اشتقاقها، أما الاسم: فهو مشتقّ من السّموّ، عند البصريين، ووزنه في الأصل: سمو، ومن السّمة، عند الكوفيين ووزنه في الأصل وسم. الفرع الخامس: في المؤتلف منها، وتوجب له القسمة اثني عشر تأليفاً، تكرر منها خمسة، وألغى ثلاثة وهي: الفعل مع الفعل، والفعل مع الحرف، والحرف مع الحرف، واستعمل في الإفادة أربعة: الأول: الاسم مع الاسم، الثاني: الاسم مع الفعل التامّ المتصرّف، الثالث: الاسم مع الفعل والحرف، الرابع: حرف، النّداء خاصّة مع الاسم.

2.2. القطب الثاني

وأما القطب الثاني: يغلب عليه أحكام ذات الكلمة وبنائها، ويشتمل على عشرين باباً أيضاً:

الباب الأول: في المعرفة والنّكرة. الباب الثاني: في المذكر والمؤنّث. الباب الثالث: في المقصور والممدود. الباب الرابع: في التثنية. الباب الخامس: في الجمع. الباب السادس: في التّصغير. الباب السابع: في النّسب. الباب الثامن: في الاستفهام. الباب التاسع: في الموصولات. الباب العاشر: في ما لا ينصرف. الباب الحادي عشر: في العدد. الباب الثاني عشر: في الهمزات. الباب الثالث عشر: في الإمالة. الباب الرابع عشر: في الكتابة. الباب الخامس عشر: في الخطاب. الباب السادس عشر: في الأبنية. الباب السابع عشر: في المصادر. الباب الثامن عشر: في التّصريف. الباب التاسع عشر: في الإدغام. الباب العشرون: في جائزات الشّعْر. الباب الأول في المعرفة والنّكرة: وفيه فصلان:

الفصل الأول: في النكرة، النكرة والمعرفة نوعان متقابلان، يعمّهما جنس هو الاسم، النكرة: كلّ اسم صلح أن يكون لكل واحد من جنسه علي طريق البدل. وقيل: كلّ اسم عمّ اثنين فما زاد فهو نكرة، نحو رجل و فرس وجبل³⁴. وتنقسم قسمين: أحدهما: أصلي، وهو كون الاسم نكرة في أول وضعه، نحو: رجل. الثاني: أن يحدث في الاسم المعرفة اشتراك في التسمية، وأكثر الأسماء نكرات، وبعضها أعمّ من بعض بحسب الوضع.

الفصل الثاني: في المعرفة، وأما المعرفة فما خصّ الواحد من جنسه، وهي خمسة أضرب: الأسماء المضمرة، والأسماء، الأعلام، وأسماء الإشارة، وما تعرف باللام، وما أضيف إلى واحد من هذه المعارف³⁵، وأنواعها ثلاثة: مظهر، ومضمر، ومبهم. والمظهر ثلاثة أضرب: ضرب بغير قرينة، وهي الأعلام، وضرب بقرينة في أوله، وهي الألف واللام، وضرب بقرينة في آخره، وهي الإضافة. والمبهم ضربان: أسماء الإشارة، والموصولات.

2.3. أهم الأسس التي وضعها المؤلف ليعتمدها في شرحه، وهي:

1. التوسّط في الشرح بين الإطناب الممل والإيجاز المخل.

2. جمع أبواب النحو وأحكامه فيه.

3. الإيجاز في الأدلة والعلل.

4. أن مهمته ما هي إلا اختيار لأقوال الأئمة وتعليقات يسيرة منه.

حين عزم ابن الأثير على تأليف كتابه، بذل جهداً كبيراً في جمع الآراء والشواهد والعلل، حتّى أخرج مصنفّاً زاخراً بمسائل النحو والصرف، تناولها بتفصيل وبيان. ومن يطالع كتابه دون الرجوع إلى غيره من الكتب، سيُعجب به إعجاباً تامّاً، لما يراه فيه من وضوح العرض ودقّة التناول، دون أن يسأم من إطناب أو تطويل. فقد تميّز أسلوبه في عرض القضايا النحويّة بالوضوح والاعتزان، وحرص على استيفاء جوانب المسألة الواحدة، فجاء عمله جامعاً بين العمق والوضوح.

حدّد ابن الأثير غايته في هذا الكتاب بأن يكون جامعاً لآراء أئمة النحو ومختاراً لأقوالهم، ولهذا امتلأ مؤلفه بالنصوص والآراء المأخوذة عن علماء سبقوه، ممّن ذكر أسماءهم صراحة، فتبيّن أن كتبهم كانت من أبرز مصادره المعتمدة. إلى جانب ذلك، هناك مصادر أخرى لم يصرّح بها المؤلف، ولا تظهر إلّا لمن تعمّق في دراسة الكتاب وأسلوب الاستشهاد فيه، وهي على الأرجح كتب محدودة كانت بين يديه أثناء تأليفه، لكنّه لم ينسب إليها مباشرة.

2.4. المصادر التي صرح بها

أمّا المصادر التي صرح بها عبر نسبة الأقوال والآراء إلى أصحابها، فهي كثيرة، وأبرزها:

1. سيبويه: جاء عنه أكثر من واحد وعشرين وثلاثمائة نصّ أورأي منقول، دون أن يُصرّح المؤلف باسم الكتاب، وربّما مرّد ذلك إلى أن سيبويه لم يُعرف له سوى كتاب واحد.

٣٤. انظر: ابن السراج، الأصول في النحو ١/ ١٧٥.

٣٥. ابن جني، اللع في العربية، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، ب، ٩٩.

2 - أبو الحسن الأخفش: وقد بلغت آراؤه في الكتاب أكثر من ثمانين رأياً لم يوثق أي رأي منها بإحاطته على أحد كتب الأخفش.

3 - ابن السراج: بلغت آراؤه في الكتاب أكثر من أربعة وسبعين رأياً، لم يعز أي واحد منها إلى مصدره.

4 - الخليل بن أحمد: زادت آراؤه على تسعة وأربعين رأياً.

5 - أبو العباس المبرد: في الكتاب أكثر من اثنين وخمسين رأياً له، لم يوثق أي واحد منها بإحاطته على مصدره.

19 - شيخه ابن الدّهان: له سبعة آراء. وغيرهم من النّحاة.

كما تكرر في مواضع عديدة أن يورد ابن الأثير الأقوال دون التّصريح بأسماء أصحابها، مستخدماً عبارات عامة مثل: «قال بعضهم»، أو «قيل»، أو «ومنها من يقول كذا»، أو «وقال قوم»، ممّا يدلّ على منهجه في عرض الآراء دون التّقيّد الدائم بنسبة الرّأي إلى قائله، سواء لأسباب منهجية أو لطبيعة النّقل الشّفويّ الذي كان شائعاً في زمنه.

2.5. منهجه

لم يتبع المؤلف منهجاً واحداً في نقله لآراء العلماء ونصوصهم، بل سلك في ذلك ثلاث طرق رئيسية، وهي:

1. النّقل المطابق: ويقصد به نقل كلام العالم حرفياً، مع الالتزام بلفظه ومعناه دون تغيير أو تصرّف. وقد تكرر هذا النوع من النّقل بكثرة في ثنايا الكتاب، ممّا يدلّ على حرص المؤلف على الأمانة العلميّة في كثير من المواضع.

2. نقل المعنى مع التّصرّف في اللفظ: وفي هذا الأسلوب، يكفي المؤلف بنقل مضمون القول، مع إعادة صياغته بأسلوبه الخاص، دون التّقيّد بألفاظ صاحبه الأصليّة. وهذا النوع أيضاً شائع في الكتاب، وله أمثلة عديدة، تدلّ على مرونة المؤلف في العرض، وقدرته على توصيل المعنى دون إخلال بالأصل.

وقال المؤلف: «قال الخليل: إنّما قالوا: مرضى وهلكي لأنّ المعنى معنى مفعول»³⁶. وفي الكتاب: وقال الخليل: إنّما قالوا: مرضى وهلكي وموتى وجربى وأشبه ذلك لأنّ ذلك أمر يبتلون به، وأدخلوا فيه وهم له كارهون، وأصيبوا به فلمّا كان المعنى معنى المفعول كسّروه على هذا المعنى»³⁷.

وقال المؤلف: «وقال ابن الأنباري: إذا قلت: عندي ثلاث بنات عرس وثلاث بنات آوى، فالأولى أن تدخل التّاء في المذكر لأنّ الواحد ابن عرس وابن آوى»³⁸. ونص قول ابن الأنباري: «فإذا قلت: عندي ثلاث بنات عرس وأربع بنات آوى كان الاختيار أن تدخل الهاء في العدد، فتقول: عندي ثلاثة بنات عرس، وأربعة بنات آوى؛ لأنّ الواحد ابن عرس»³⁹.

٣٦ . مجد الدين ابن الأثير، البديع في علم العربية، ٢٧٢.

٣٧ . سيبويه، الكتاب، ٢/٢١٣.

٣٨ . مجد الدين ابن الأثير، البديع في علم العربية، ٤٩٧.

٣٩ . المذكر والمؤنث، ٦٤٠.

3. الاختصار والاقتصار على ما يؤدّي الغرض:

في هذه الطّريقة، يعرض المؤلف عن نقل النّص كاملاً إذا تضمّن تفصيلاً مطوّلاً أو تعليلاً لا يراه ضرورياً، ويكتفي بإيراد القدر الذي يفي بالغرض ويخدم المسألة النّحويّة التي يعالجها. ويتّضح من هذا المسلك أنّ غايته ليست مجرّد جمع النّصوص، بل توظيفها فيما يخدم هدفه العلميّ، ومن أمثلة ذلك: وقال المؤلف: «قال سيّويه: ليس في كل شيء يقال هذا، لم يقولوا لصاحب البرّ: برّار، ولا لصاحب الشّعير: شعّار، ولا لصاحب الدّقيق: دقّاق»⁴⁰.

ونص قول سيّويه هو: «وليس في كل شيء من هذا قيل هذا، ألا ترى أنك لا تقول لصاحب البرّ: برّار، ولا لصاحب الفاكهة: فكّاه، ولا لصاحب الشّعير: شعّار، ولا لصاحب الدّقيق: دقّاق»⁴¹.

خاتمة

لقد كان مجد الدّين ابن الأثير مثال العالم الموسوعي الذي سخر علمه لخدمة العربيّة ورفع شأنها، فجاء كتابه البديع في النّحو العربيّ ثمرة خبرته العميقة واطّلاعه الواسع على تراث النّحاة. ولئن مضت القرون فإنّ أثره العلميّ باقٍ، وكتابه شاهد على إبداعه ودقّته، يستقي منه الباحثون وطلّاب العلم أصول النّحو وروح العربيّة الفصحى. وهكذا يظلّ ابن الأثير ونتاجه العلميّ منارات مضيئة في مسيرة التّراث العربيّ، ودليلاً على ما بلغته الحضارة الإسلاميّة من رقيّ في ميدان الفكر والأدب.

٤٠. مجد الدين ابن الأثير، البديع في علم العربية، ٣٩٣.

٤١. سيّويه، الكتاب، ٩٠/٢.

المصادر والمراجع:

- . ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1997.
- . ابن تغري، يوسف بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ب.ت.
- . ابن جني، اللمع في العربية، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، ب.ت.
- . ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1971.
- . القفطي، جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1982.
- . القفطي، جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1982.
- . جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا.
- . عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997.
- . مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، البديع في علم العربية، تحقيق ودراسة: فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1999.
- . جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا، ب.ت.

القيمة العلمية لكتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لابن الأثير الجزري ت 606هـ/ 1150م -) وأثره في شروح الحديث النبوي

أ.د. فرست عبد الله يحيى الورميلي

Prof. Dr. FARSAT ABDULLAH YAHYA AL-WARMELY

قسم الدراسات الإسلامية/ كلية العلوم الإنسانية

جامعة زاخو/ إقليم كردستان العراق

farsat.yahya@uoz.edu.krd

رقم الهاتف: 009647504592736

رقم الأوركيد: <https://orcid.org/0009-0002-1462-1783>

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الكرام البررة، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد: كانت جزيرة ابن عمر مركزاً علمياً، ومنبعاً ثقافياً هاماً في مختلف العصور الإسلامية، حيث احتوت مدارس علمية مزدهرة، كمدرسة العبدلية والمدرسة الرضوية والمدرسة السليمانية وغيرها، وبفضلها أنجبت العديد من العلماء والأدباء والمؤرخين والشعراء ممن لهم دور مميز في رفد الثقافة الإسلامية وحضارتها بنتائجهم ومؤلفاتهم في العلوم المختلفة. وممن لهم إسهام مميز من علماء جزيرة ابن عمر في إحياء الثقافة الإسلامية الإخوة الثلاثة الكورد أبناء الأثير الجزري (مجد الدين ابن الأثير (ت 606هـ، وعز الدين ابن الأثير (ت 630هـ)، وضياء الدين ابن الأثير (ت سنة 637 هـ)، حيث ساهموا بشكل كبير في نشر العلوم الشرعية، كعلوم القرآن والتفسير والحديث والفقه والأصول واللغة وغيرها، ورفد الثقافة الإسلامية بنتائجهم العلمية، ومصنفاتهم الباهرة التي أثارت الإعجاب ودعت إلى الفخر والثناء.

وكتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لمجد الدين ابن الأثير (ت 606 هـ) أحد هذه المصنفات العلمية القيمة، إذ يُعد من أحسن الشروح وأجمعها لكتاب جليل، وعظيم القدر- كتاب (المسند للإمام الشافعي) -، حيث شرح فيه مؤلفه أحاديث المسند شرحاً وافياً، مستوعباً فيه جميع جوانب الحديث من تخرّيج وبيان حكمه وتفسير غريبه وتوضيح أحكامه الفقهية، إضافة إلى بيان اختلاف الألفاظ، ورفد الحديث بشواهد من آثار الصحابة.

إن دراسة هذا الكتاب الذي توجّ بين شروح العلماء لكتاب (المسند للشافعي) تبرز مدى مساهمة أسرة ابن الأثير الجزري في الثقافة الإسلامية بكل جوانبها، وفي مختلف العصور، ومن هنا يهدف هذا البحث إلى دراسة سيرة هذا العالم الجليل، وإبراز معالم منهجه في

كتابه، وبيان مدى تأثير هذا الشرح على شروح الحديثية اللاحقة؛ ليكشف مدى اعتماد هذه الشروح على كتاب (الشافي في شرح مسند الشافعي لمجد الدين ابن الأثير) في نقولاتها. أهداف الدراسة

1. إبراز معالم منهج ابن الأثير الجزري في كتابه (الشافي في شرح مسند الشافعي).
2. إبراز مدى تأثير هذا الشرح على شروح علماء الحديث الذين جاؤوا بعده.
3. إجراء مقارنة علمية بين هذا الشرح وشروح الحديث اللاحقة؛ ليكشف مدى اعتمادها على كتاب (الشافي في شرح مسند الشافعي) في نقولاتها.

منهج كتابة البحث

المنهج المتبع في كتابة هذا البحث هو المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي المقارن، وذلك بتتبع النصوص المنقولة من كتب شروح الحديث للعلماء اللاحقين الذين جاؤوا بعد ابن الأثير ومقارنتها بكتابه (الشافي في شرح مسند الشافعي).

الخلاصة

يُعد ابن الأثير الجزري أول من شرح (مسند الشافعي) شرحاً وافياً باتباعه منهجاً تفسيرياً وفقهياً للحديث إلى جانب التفسير اللغوي، مما جعل شرحه (الشافي) مرجعاً مهماً ومبكراً لشرح الحديث اللاحقين.

خطة كتابة البحث

اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة المقدمة: تكون في بيان أهمية البحث وأهدافه والمنهج المتبع في كتابته وطريقة كتابته. المبحث الأول: سيرة مؤلف الكتاب (ابن الأثير الجزري) المطلب الأول: سيرته العامة (اسمه ونسبه، مولده، أسرته، أخلاقه، مذهبه العقدي والفقهي، وفاته)

المطلب الثاني: سيرته العلمية (منزلته العلمية، شيوخه، تلامذته) المطلب الثالث: جهوده العلمية (مصنفاته الحديثية، مصنفاته في العلوم الأخرى) المبحث الثاني: التعريف بالكتاب وقيمه العلمية المطلب الأول: تسمية الكتاب وإثبات نسبته إلى المؤلف وبواعث تأليفه المطلب الثاني: طريقة تأليفه

المطلب الثالث: القيمة العلمية للكتاب المبحث الثالث: أثر كتاب (الشافي) في شروح الحديث النبوي المطلب الأول: نقولات كتب الشروح اللاحقة من كتاب (الشافي في شرح مسند الشافعي) لأبن الأثير

المطلب الثاني: مظاهر التأثير في كتب الشروح

المطلب الثالث: مميزات الكتاب

الخاتمة: تكون في أهم ما توصل إليها البحث من نتائج

المبحث الأول

سيرة مؤلف الكتاب (ابن الأثير الجزري)

المطلب الأول: سيرته العامة (اسمه ونسبه، مولده، أسرته، أخلاقه، مذهبه العقدي والفقه، وفاته)

— اسمه ونسبه وكنيته

هو مجد الدين المبارك بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الجزري، المشهور بـ(ابن الأثير الجزري- بفتح جيم، وزاي، وبراء، منسوب إلى جَزيرة ابن عمرو وإقليم الجزيرة، من بلاد الكورد، وهي بلاد بين الفرات، ودجلة -)، ويكنى بـ (أبي السعادات)⁽⁴²⁾.

— مولده

ولد بجزيرة ابن عمر، ونشأ بها في أحد الربيعين، سنة أربع وأربعين وخمسمائة هجرية⁽⁴³⁾.

— أسرته

ينتمي مجد الدين المبارك بن محمد إلى أسرة عريقة وأصيلة، معروفة بالعلم والتدين، ثرية ومرموقة، وذو وجهة، وهي أسرة ابن الأثير الجزري، وممن وقفنا على ترجمة أفرادها هم:-

— والده (أثير الدين، محمد بن عبد الكريم)

هو أثير الدين، محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الجزري، من أسرة علمية، كان رجلاً صالحاً، ربي أولاده على التدين وحب العلم، وكان من المقربين لعماد الدين الزنكي، قد عمل رئيس ديوان وخازناً في جزيرة ابن عُمر، ثم أصبح نائباً عن قطب الدين في إمارة الزنكيين، وكان ثرياً يمتلك عدة بساتين بقرية العقيمة - إحدى قرى جزيرة ابن عمر -، واشتغل في التجارة فاغتنى وتملك الأرض والدور وكان على حظ كبير من الفطنة والعلم.⁽⁴⁴⁾

— أخوه (عز الدين ابن الأثير (ت 630هـ))

هو أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري، المعروف بابن الأثير، الملقب بـ(عز الدين)، ولد بالجزيرة سنة خمس وخمسين وخمسمائة هجرية ونشأ بها، ثم سار إلى الموصل مع والده وأخويه، وقدم بغداد مراراً، كان له اهتمام في التاريخ، وكان فاضلاً، وثقة مأموناً، وحافظاً مشهوداً، سمع من خطيب الموصل أبي الفضل عبد الله بن أحمد بن محمد الطوسي، ويحيى بن محمود الثقفي، وأبي منصور مُسلم بن علي بن السييحي، وغيرهم، وقد صنف وجمع وحدث، ومن أهم مصنفاته: (الكامل) في التاريخ العام، و(أسد الغابة في معرفة الصحابة) في التاريخ الخاص، وتوفي في شعبان سنة ثلاثين وستمائة بالموصل⁽⁴⁵⁾.

٤٢ ينظر: ابن نقطة، تكملة الإكمال: ١٢٣/١، ابن المستوفي، تاريخ إربل: ١٣٣/١، الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٥/١٦، الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديبني: ٣٣١/١٥، الأذفوي، البدر السافر عن أنس المسافر: ٧٠/٢، الهندي، المغني في ضبط الأسماء لرواة الأنباء: ص ٨٤، حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول: ٤٨/٣.

٤٣ ينظر: الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديبني: ٣٣١/١٥، الأذفوي، البدر السافر عن أنس المسافر: ٧٠/٢، ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ١٤١/٤، ابن كثير، طبقات الشافعيين: ص ٧٧٧، حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول: ٤٨/٣.

٤٤ ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ٣٥٥/٩، ابن الأثير، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل: ص ٧٨٠، ١١٥، ١٤٧، مقدمة المحقق، لكتاب أسد الغابة في معرفة الصحابة: ٧/١.

٤٥ ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ٣٤٩/٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٦/١٦، ابن الملقن، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب: ص ٣٧٠، ابن نقطة، تكملة الإكمال: ١٢٣/١-١٢٤.

– أخوه (ضياء الدين ابن الأثير) (ت 637هـ)

هو أبو الفتح نصر الله بن أبي بكر محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري، الملقب بـ (ضياء الدين)، كان مولده في سنة ثمان أو تسع وسبعين وخمس مائة هجرية بجزيرة ابن عمر، ونشأ بها، وانتقل مع والده إلى الموصل، وبها اشتغل وحصل العلوم وحفظ كتاب الله الكريم وكثيراً من الأحاديث النبوية، كان بارعاً في علوم النحو والبلاغة والأدب، وله كتب قيمة عدة فيها، منها (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر) و (الوشى المرقوم في حلى المنظوم)، وورد إربل في شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة وست مائة، وقدم بغداد رسولا غير مرة، وحدث بها بكتابه، ومرض بها، وتوفي بها في إحدى الجماديين سنة سبع وثلاثين وست مائة⁽⁴⁶⁾.

– ابن أخيه (محمد بن نصر الله) (ت 662 هـ)

هو محمد بن نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم أبن الأثير، عالم فاضل، ولد بالموصل سنة (585هـ)، ونشأ بها وتعلم العلوم، له كتاب (نزهة الأبصار في نعت الفواكه والثمار) توفي سنة اثنتين وست وست مائة⁽⁴⁷⁾.

– أخلاقه وثناء العلماء عليه

كان الإمام مجد الدين ابن الأثير أحد الأئمة الفاضلين الورعين، فأثنى عليه جمع من العلماء والمترجمين فوصفوه بأنه أحد النبلاء المذكورين، والفضلاء المشهورين بالعلم، العالم الفقيه، الحافظ الثقة، الإمام الورع، أشهر العلماء ذكراً، وأكبر النبلاء قدراً، وأحد الأفاضل المشار إليهم، وكان له حرمة وافرة ببلده، وذا عقل تام، ورأي سديد، وخبرة بأمر الدول، ينتاب الناس منزله لسماع مصنفاته، والاستضاء برأيه، والاستعانة بجهد⁽⁴⁸⁾، قال ياقوت الحموي: «وكان عالماً فاضلاً وسيداً كاملاً قد جمع بين علم العربية والقرآن والنحو واللغة والحديث وشيوخه وصحته وسقمه والفقه، وكان شافعيًا، وصنف في كل ذلك تصانيف هي مشهورة بالموصل وغيرها»⁽⁴⁹⁾، وقال السيوطي: «من مشاهير العلماء، وأكابر النبلاء، وأوحد الفضلاء»⁽⁵⁰⁾، ونقل ابن قاضي شعبة عن ابن خلكان قوله فيه: «قال ابن خلكان كان فقيهاً محدثاً، أدبياً نحويًا، عالماً بصناعة الحساب والإنشاء، ورعاً عاقلاً، مهيباً ذا برواحسان»⁽⁵¹⁾.

– مذهبه العقدي والفقي

٤٦ ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ٣٩٦/٥، الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٦/١٦.

٤٧ ينظر: الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: ٢/ ١٢٨، الزركلي، الأعلام: ١٢٥/٧.

٤٨ ينظر: الأدقوي، البدر السافر عن أنس المسافر: ٧٠/٢، ابن نقطة، تكملة الإكمال: ١٢٣/١، الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي: ٣٣١/١٥، حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول: ٤٨/٣، ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ١٤١/٤، ابن كثير، طبقات الشافعيين: ص ٧٧٧، ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية: ٦١/٢.

٤٩ الحموي، معجم الأدباء: ٢٦٨/٥.

٥٠ السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: ٢٧٤/٢.

٥١ ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية: ٦١/٢.

تمذهب الإمام مجد الدين المبارك محمد ابن الأثير الجزري في الاعتقاد مذهب الأشاعرة كأغلب متأخري الشافعية وعلماء الكورد القدامى، وقد تبنى هذا المذهب في كتبه ودافع عنه ولاسيما في مسألة الأسماء والصفات، كقوله على سبيل التمثيل: -
 في (اليد): «واليد وإطلاقها على الله تعالى -من قبيل التشبيه المحض، إذا أريد بها الجارحة ونعوذ بالله من ذلك، وإنما يراد بها القدرة والاستيلاء والحكم، وهذا تمثيل كما قلنا وبحثنا، والتقدير: أن الخير في حكمك وتحت أمرك وقدرتك»⁽⁵²⁾.

وفي معنى (الاستواء) «وأما الاستواء على العرش فالمسلمون فيه مختلفون، والذي ذهب إليه أهل السنة والجماعة فيه مذهبان:-

أحدهما: أنهم أجروا هذه اللفظة على ظاهرها مجرى غيرها من آيات الصفات وأحاديثها، فلا يؤلونها، وقالوا: الاستواء صفة من جملة صفات الله -عز وجل لا يعلم ما هو وينفى عنه التشبيه والاستقرار الذي هو من صفات الإسلام، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، هذا مذهب كثير من صالحى السلف وأكثر المحدثين رحمة الله عليهم.....

وأما المذهب الثاني: وهو الذي صار إليه المحققون من أهل الإيمان الفائزون بالرضوان، فإنهم اعتبروا الآيات والأخبار الواردة فما جاز إطلاق ظاهره على الله عز وجل وما دلت عليه أوضاع اللغة العربية أجروه بظاهره ولا يحتاجون فيه إلى تأويل لاستمراره في منهج الصحة والصدق، وما لم يجز إطلاق ظاهره على الله عز وجل لقيام الدليل على استحالة إطلاق ظاهره عليه أولوه تأويلا تقتضيه اللغة العربية، وقد أطردت العادة بمثله فرارا من إطلاق ظاهره عليه ما لا يجوز إطلاقه على الله عز وجل فقالوا في الاستواء: أنه بمعنى الاستيلاء والقدرة عليه وقد أطلق أهل اللغة الاستواء بهذا المعنى في غير الآية، وإنما خص الاستيلاء بالعرش لأن العرش أعظم الموجودات وهو محيط بالكرسي الذي وسع السموات والأرض، وإذا أضاف الاستيلاء إلى أعظم موجوداته كان ما دونه أولى بالاستيلاء. هذا ما قاله الراسخون في العلم الذين أخبر الله عز وجل عنهم أنهم هم الذين يعلمون تأويل كتابه فقال: {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم...}»⁽⁵³⁾.

أما مذهبه الفقهي كان شافعي المذهب وهذا ما أشار إليه بعض المترجمين له، قال ياقوت الحموي: «وكان عالما فاضلا وسيدا كاملا،....، وكان شافعيًا، وصنّف في كلّ ذلك تصانيف هي مشهورة بالموصل وغيرها»⁽⁵⁴⁾، ويتبين ذلك أيضاً من بعض مؤلفاته ككتابه هذا (الشافى في شرح مسند الشافعى)، وإدراج اسمه في كتب طبقات الشافعية.

- وفاته

٥٢ ابن الأثير: الشافى في شرح مسند الشافعى ٥٣٦/١.

٥٣ المصدر السابق ١٥٢/٢.

٥٤ الحموي، معجم الأدباء: ٢٦٨/٥.

أصيب ابن الأثير في آخر حياته بمرض نقرس مزمن، فبطلت حركة يديه ورجليه، ولأزمه هذا المرض، فأقام بداره إلى أن توفي بالموصل في سلخ ذي الحجة من سنة ست وستمئة هجرية، ودفن برباطه بدرب دراج داخل البلد⁽⁵⁵⁾.

المطلب الثاني: سيرته العلمية (منزلته العلمية ورحلاته، شيوخه، تلامذته)،

– منزلته العلمية ورحلاته

ولد ابن الأثير في أسرة لها شهرتها العلمية والاجتماعية، فتربى مع والده وإخوته في جزيرة ابن عمر، وكلهم عُرف بالعلم والنبوغ، فكان أخوه عز الدين علي بن محمد بن الأثير (ت630هـ) مؤرخاً ومتبحراً في علم الحديث والفقه واللغة والحساب، وأخوه الأصغر ضياء الدين نصر الله بن محمد (ت637هـ) كان نابغاً في الأدب العربي وفقه اللغة والنحو وعلم البيان، وأما صاحبنا المترجم له مجد الدين كان مفسراً ومحدثاً وأصولياً ولغوياً، نشأ مع أسرته في بلدة جزيرة ابن عمر، وتلقى فيها العلوم الأولية من تفسير وحديث ونحو ولغة وفقه على يد والده وعلماء بلده، وكان منذ صباه محباً للعلم وأهله، فيوضحه ذلك (مجد الدين المبارك) في مقدمة كتابه (الشافعي في شرح مسند الشافعي) قائلاً: «ما زلت في ريعان الشباب، وحدثا السن، مشغولاً بطلب العلم، ومجالسة أهله، والتشبه بهم حسب الإمكان، وذلك من فضل الله عليّ، ولطفه بي أن حبه إليّ، فبذلت الوسع في تحصيل ما وقفت له من أنواعه، حتى صارت في قوة الاطلاع على خفاياه، وإدراك خباياه، ولم أَلْ جهداً - والله الموفق - في إجمال الطلب، وابتغاء الأرب، إلى أن تَشَبَّثْتُ من كلّ بطرف تشبهت فيه بأضرابي...»⁽⁵⁶⁾.

وانتقل (مجد الدين المبارك) مع أسرته إلى الموصل سنة (خمس وستين وخمسمئة)، فسمع بها من خطيبها يحيى بن سعدون القرطبي، والخطيب أبي الفضل بن الطوسي، وغيرهما، وكان أمراء الموصل يحترمونه ويعظمونه ويستشيرونه، وكان بمنزلة الوزير الناصح لهم؛ إلا أنه كان منقطعاً إلى العلم، وقدم بغداد حاجاً، فسمع بها من أبي القاسم صاحب ابن الخل، ويعيش بن صدقة الفراتي، وعبد المنعم بن كليب، وعبد الوهاب بن سكيّنة، وغيرهم، فحدث بها وانتفع الناس به، وقرأ النحو على أبي الحرم مكي بن ريان الضرير، وابن الدّهان، وغيرهما⁽⁵⁷⁾، وقرأ بها الحديث، والفقه، والأدب على شيوخ أجلاء، وروى الكتب نازلاً، فأُسند (صحيح البخاري) عن ابن سرايا عن أبي الوقت، وأُسند (صحيح مسلم) عن أبي ياسر بن أبي حبة عن إسماعيل ابن السمرقندي عن التنكي عن أبي الحسين عبد الغافر، ثم عن ابن سكيّنة إجازة عن الفراوي، و(الموطأ) عن ابن سعدون، و(سنن أبي داود والترمذي) بسماعه من ابن سكيّنة، و(سنن النسائي) عن ابن ممحويه⁽⁵⁸⁾، ثم عاد إلى الموصل فروى بها وصنّف، ووقف داره على الصوفية وجعلها رباطاً إلى أن وافاه الأجل⁽⁵⁹⁾.

٥٥ ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ١٤١/٤، ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: ٦١/٢.

٥٦ ابن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول: ٣٥/١.

٥٧ ينظر: الأذفوي، البدر المسافر عن أنس المسافر: ٧٠٣/٢.

٥٨ ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٦/١٦.

٥٩ ينظر: ينظر: الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي: ٣٣١/١٥، الأذفوي، البدر المسافر عن أنس المسافر: ٧٠٣-٧٠١/٢، ابن طولون، إنباء

الأمرء بأبناء الوزراء: ص ١٢٢، ابن كثير، طبقات الشافعيين: ص ٧٧٧، ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: ٦١/٢.

- شيوخه

لأبن الأثير مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير شيوخ أجلاء كثر، نال من علمهم، ودرس عليهم العلوم، ولو شرعت في ترجمة جميعهم لطلال بنا البحث، لذا أقتصر على ترجمة بعضهم أو أشهرهم، وهم:-

- يحيى بن سعدون القرطبي (ت567هـ)

هو أبو بكر، ضياء الدين يحيى بن سعدون بن تمام الأزدي القرطبي، إمام عارف، علامة، ولد بقرطبة (486هـ)، وقرأ بها القراءات، ثم رحل إلى الإسكندرية ونزل بالموصل، وكان ثقة محققا، واسع العلم ذا دين ونسك وورع ووقار، أخذ (مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير) الأدب منه، توفي سنة (567هـ) ⁽⁶⁰⁾.

- عبد الله بن محمد الطوسي (ت568هـ)

هو أبو الفضل، عبد الله بن أحمد بن مُحَمَّد بن عبد القادر بن أبي نصر الطوسي، خطيب الموصل، ولد سنة (487هـ)، سمع من طراد الزينبي وابن البطر وجعفر السراج وغيرهم، وروى عنه أبو سعد بن السَّمْعَانِي وَعبد القادر الرهاوي، ومجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، وآخرون، توفي سنة (568هـ) ⁽⁶¹⁾.

- ابن الدهان (ت569هـ)

هو أبو محمد، سعيد بن المبارك بن الدهان البغدادي النحوي، صاحب التصانيف، ولد سنة (494هـ)، سمع وهو كبير من ابن الحصين، وأبي غالب بن البناء، ثم نزل الموصل، وأقبلوا عليه، وأخذ (مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير) الأدب والنحو منه، توفي سنة (569هـ) ⁽⁶²⁾.

- يعيش بن صدقة بن علي الشافعي (ت593هـ)

هو أبو القاسم، يعيش بن صدقة بن علي الفراتي الضهير، كان من العلماء العاملين بعلمهم، وممن يقتدى به في الزهد والورع، تفقه على ابن الخل، وسمع من أبي القاسم إسماعيل بن عمر بن أحمد السمرقندي، وأبي القاسم نصر بن نصر بن العكبري وأبي بكر محمد ابن عبيد الله بن نصر بن الزاغواني وغيرهم، روى عنه القاضي أبو المحاسن عمر بن علي القرشي، وسمع منه (مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير)، توفي سنة (593هـ) ⁽⁶³⁾.

- عبد المنعم بن عبد الوهاب الحراني (ت596هـ)

هو أبو الفرج، عبد المنعم بن عبد الوهاب بن صدقة بن خضر بن كليب الحراني، الشيخ الجليل، الأمين، مسند العصر، ولد سنة (500هـ)، وسمع أبا القاسم بن بيان، وأبا بكر بن بدران، وأبا منصور محمد بن أحمد بن طاهر الخازن، وغيرهم، وحدث عنه: ابن الديبثي،

٦٠ ينظر: الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديبثي: ٣٣١/١٥، محيسن، معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ: ٣١٣/٢.

٦١ ينظر: الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديبثي: ٣٣١/١٥، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ١١٩/٧، كحالة، معجم المؤلفين: ٣٠/٦.

٦٢ ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ١٤١/٤، الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٦/١٦.

٦٣ ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٣٨/٧.

وابن النجار، وعمر بن بدر، وأحمد بن سلامة الحراني، وسمع منه خلق كثير منهم (مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير)، توفي سنة 596هـ⁽⁶⁴⁾.

– مكي بن ريان بن شبة الماكسيني (ت 603هـ)

هو أبو الحرم، مكي بن ريان بن شبة بن صالح، الماكسيني المولد، الموصللي الدار، المقرئ النحوي الضرير، الملقب صائن الدين، خرج من بلده وقصد الموصل، واشتغل بها بعلم القرآن والأدب، وقرأ بالموصل على أبي بكر يحيى بن سعدون القرطبي وغيره، وقرأ عليه أهل الموصل وتخرج به أعيان أهلها، ثم رحل إلى بغداد واجتمع بأئمة الأدب، ثم عاد إلى الموصل وتصدر بها للإفادة، وأخذ الناس عنه، أخذ عنه النحو (مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير)، وانتشر ذكره في البلاد وبعد صيته، وانتفع به خلق كثير، توفي سنة (603هـ)⁽⁶⁵⁾.

– ابن سكينه (ت 607هـ).

هو ضياء الدين، عبد الوهاب بن علي المعروف بـ(ابن سكينه)، مسند العراق ومحدثه، ولد سنة (519هـ)، أخذ عن أبيه وأبي غالب محمد بن الحسن الماوردي والقاضي أبي بكر الأنصاري وغيرهم، وروى عنه الشيخ الموفق بن قدامة والشيخ أبو عمرو بن الصلاح وابن النجار ومجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير وغيرهم، توفي سنة (607هـ) ببغداد⁽⁶⁶⁾.

– عبد الوهاب بن هبة الله بن عبد الوهاب بن أبي حبة البغدادي (ت 588هـ)⁽⁶⁷⁾.

– محمد بن رمضان بن عثمان بن المهتمّي التبريزي (ت بعد 588 هـ)⁽⁶⁸⁾.

– المبارك ابن أبي الفتح المبارك بن أبي بكر أحمد بن زريق الواسطي المقرئ الحداد (ت 596هـ)⁽⁶⁹⁾.

– محمد بن محمد بن سرايا بن علي البلدي الموصللي (ت 611هـ)⁽⁷⁰⁾.

– محمد بن أبي سعد محمد بن أبي سعيد محمد بن عمرو الكرشّي التيمي، البكري (ت 615هـ)⁽⁷¹⁾.

– تلامذته

أخذ عن مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير جمع من الناس، وانتفعوا بعلمه، فسمعوا منه مروياته ومسموعاته سماعاً منه مباشرة أو إجازة، ونذكر ترجمة مختصرة لأبرز ممن وقفنا عليهم، وهم: -

– ولده

٦٤ ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٢١/٢٥٨، الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي: ١٥/٣٣١.

٦٥ ينظر: الأدقوي، البدر السافر عن أنس المسافر: ٢/٧٠٣.

٦٦ ينظر: الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي: ١٥/٣٣١، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٨/٣٢٤.

٦٧ ينظر: الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي: ١٥/٢٥٨.

٦٨ ينظر: ابن المستوفي، تاريخ إربل: ١/١٣٦.

٦٩ ينظر: المنذري، التكملة لوفيات النقلة: ١/٣٦٠.

٧٠ ينظر: الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي: ١٥/٧١.

٧١ ينظر: المنذري، التكملة لوفيات النقلة: ٢/٤٣١.

هو ابن مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير، هذا ما ذكره الذهبي، والسبكي في ترجمته بقولهما: «روى عنه: ولده، والشهاب القوصي، ...وطائفة»⁽⁷²⁾، فلم يذكر الذهبي والسبكي ولا غيرهما اسمه ولا ترجمته فافتقروا بقولهم (روى عنه ولده).

- الشهاب القوصي (ت653هـ)

هو أبو المحامد، شهاب الدين إسماعيل بن حامد بن عبد الرحمن القوصي الشافعي، الفقيه المحدث الأديب الرئيس، نزيل دمشق وكيل بيت المال، ولد في أول سنة (574هـ)، وقدم القاهرة في سنة (590هـ)، ودمشق في سنة (591هـ)، فاستوطنها، روى عن ابن إقبال المريني، وإسماعيل بن ياسين، ومجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير، وآخرين، وحدث عنه: الدمياطي، والزين الأبيوردي، والعماد ابن البالي، وآخرون، توفي في سنة (653هـ)⁽⁷³⁾.

- فخر الدين بن البخاري (ت690هـ)

هو أبو الحسن، فخر الدين علي بن أحمد بن عبد الواحد البخاري، عالم بالحديث، نعتة الذهبي بمسند الدنيا، سمع من كثيرين، وأجاز له ابن الجوزي وكثيرون منهم مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير، وحدث نحواً من ستين سنة، ببلاذ كثيرة بدمشق ومصر وبغداد وغيرها، توفي سنة (690هـ)⁽⁷⁴⁾.

- علي بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد بن موسى القفطي (ت 646 هـ)

هو أبو الحسن، علي بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد بن موسى القفطي، أحد الكتّاب المشهورين المبرزين في النظم والنثر، وكان عالماً متفناً، جمع من الكتب شيئاً كثيراً يتجاوز الوصف، كتب إليه مجد الدين المبارك ابن الأثير الإجازة بجميع مصنفاته ومسموعاته ومروياته، توفي في رمضان سنة (646هـ)⁽⁷⁵⁾.

وهناك طائفة أخرى غير هؤلاء من تلاميذ مجد الدين المبارك ابن الأثير⁽⁷⁶⁾.

المطلب الثالث: جهوده العلمية (مصنفاته الحديثية، مصنفاته في العلوم الأخرى)

المتتبع لجهود مجد الدين ابن الأثير العلمية يلحظ بأنه ترك أثراً علمية قيمة في علوم متعددة ومتنوعة في التفسير والحديث واللغة والبيان، وغيرها، وإليك أبرزها: -

أولاً: مصنفاته في علم الحديث: -

- الشافي في شرح مسند الشافعي، وهو كتابنا هذا، مطبوع متداول.

- جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو مطبوع عدة طبعات، ومتداول.

- النهاية في غريب الحديث والأثر، كتاب مطبوع متداول، طبع طبعات عديدة، وهو في غريب الحديث.

- منال الطالب في شرح طوال الغرائب، أنه في غريب الحديث، ومطبوع متداول.

٧٢ ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٦/١٦، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٦٦/٨.

٧٣ ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٤٤، ٤٦/١٦.

٧٤ ينظر: المصدر السابق: ٤٦/١٦، الزركلي، الأعلام: ٢٥٧/٤.

٧٥ ينظر: القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة: ٢٥٨/٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٤٠٩/١٦.

٧٦ ينظر: مقدمة المحقق، البدیع في علم العربية لابن الأثير: ص ٣٤-٣٩.

ثانياً: مصنفاته في علوم أخرى: -

- لمجد الدين المبارك محمد ابن الأثير مؤلفات في علوم أخرى متنوعة، فنشير إلى أبرزها: -
 - الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف أو (الإنصاف في تفسير القرآن) كما سماه
 - ياقوت الحموي، وهو كتاب في تفسير القرآن الكريم، في أربع مجلات⁽⁷⁷⁾.
 - المرصع في الأبناء والأمهات والبنين والبنات والأدواء والذوات، أنه كتاب معجمي، يشتمل على مادة لغوية وأدبية، ويتناول معاني الأسماء التي صدرت بـ (أب، وأبن، وبننت، وذو، وذوات)، وهو مطبوع متداول بعدة طبعات.
 - المختار في مناقب الأخيار، أنه في الزهد والرقائق، ويحتوي على تراجم ومناقب وأخبار أكثر من (585) صحابياً، وكذا عرض أخبار وتراجم التابعين وتابعهم، وهو مطبوع متداول.
 - البديع في علم العربية، وهو مطبوع متداول.
 - الباهر في الفروق، أنه في النحو واللغة⁽⁷⁸⁾.
 - بغية الراغب في تهذيب الفصول النحوية⁽⁷⁹⁾، أو كما سماه السيوطي (تهذيب فصول ابن الدهان)⁽⁸⁰⁾.
 - الجواهر واللائي من إملاء المولى الوزير الجلاي، جمع رسائل الوزير جلال الدين أبي الحسن⁽⁸¹⁾.
 - ديوان رسائل⁽⁸²⁾.
 - رسائل في الحساب مجدولات⁽⁸³⁾.
 - المصطفى المختار في الأدعية والأذكار⁽⁸⁴⁾.
 - صناعة الكتاب، وصفه ابن خلكان بأنه (كتاب لطيف في صناعة الكتاب)⁽⁸⁵⁾.
- فما تقدم من آثاره في العلوم المتنوعة تدل على أنه له باع في أكثر من علم من العلوم من تفسير وحديث ونحو وأدب وغيرها، وشاهدة على علو كعبه وسعة دائرة معرفته.
- المبحث الثاني
- التعريف بالكتاب وقيمه العلمية
- المطلب الأول: تسمية الكتاب وإثبات نسبه إلى المؤلف وبواعث تأليفه
- اسم الكتاب ونسبه إلى المؤلف

٧٧ ينظر: الحموي، معجم الأدباء: ٢٧١/٥، ابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ٤/ ١٤١.

٧٨ ينظر: الحموي، معجم الأدباء: ٢٧١/٥.

٧٩ ينظر: ابن الأثير الجزري، البديع في علم العربية: ٢/١.

٨٠ ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: ٢٧٤/٢.

٨١ ينظر: اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان: ٣/ ٢٦٠.

٨٢ ينظر: الحموي، معجم الأدباء: ٢٧١/٥.

٨٣ ينظر: المصدر السابق: ٢٧١/٥.

٨٤ ينظر: ابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ٤/ ١٤١.

٨٥ ينظر: المصدر السابق: ١٤١/٤، الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٦/ ٤٤٦.

- اسم الكتاب هو (الشافعي في شرح مسند الشافعي)، وورد بهذه التسمية في كثير من كتب التراجم ككتاب (تهذيب الأسماء واللغات للنوي) ⁽⁸⁶⁾ وكتاب (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبن خلكان) ⁽⁸⁷⁾ وكتاب (الأثمار الجنية في أسماء الحنفية لعللي القاري) ⁽⁸⁸⁾ وغيرها، وجزمت جميعها بإثبات نسبته إلى مؤلفه مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير.

- بواعث تأليف الكتاب

الأسباب التي دفعت مجد الدين المبارك ابن الأثير لتأليف هذا الكتاب هي الآتية: -
1. القيمة العلمية ومكانة كتاب (المسند للشافعي) من حيث علو إسناده، وشرف وقدر مؤلفه (الإمام الشافعي رحمه الله).
2. لم يتصد أحد قبله - أي مجد الدين المبارك ابن الأثير - لشرح كتاب (مسند الشافعي).

وهذا ما بيّنه المؤلف مجد الدين المبارك ابن الأثير في مقدمة كتابه بقوله: «... إلا أني لم أرفيما وقفت عليه أو سمعته أو بلغني أن أحدا تصدى لشرح: «مسند الشافعي» -رحمة الله عليه-،.....، وكتب الفضلاء لكثير لا يمكن حصره، هذا مع كون هذا المسند من أعلى المسانيد قدرا وأبعدها ذكرا، وصاحبه أشرف العلماء وأجلهم، واحد الأئمة» ⁽⁸⁹⁾.
المطلب الثاني: طريقة تأليفه

هناك كثيرون غير مجد الدين المبارك محمد ابن الأثير شرحوا كتاب (المسند للإمام الشافعي) أمثال أبي القاسم عبد الكريم بن محمد القزويني الرافعي (ت 623هـ) في كتاب سماه (شرح مسند الشافعي) وهو مطبوع بتحقيق أبو بكر وائل محمد بكر زهران من إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، والأمير سنجر بن عبد الله الجاولي (ت 745هـ) شرح المسند المذكور وجمع بين شرحيه لابن الأثير والرافعي وزاد عليهما من شرح مسلم للنووي في مجلدات، والإمام جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) في كتاب سماه (الشافعي العي على مسند الشافعي)، قام بتحقيقه حسن علي محمود القيسي، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية - جامعة بغداد - ⁽⁹⁰⁾، وآخرين، غير أن لمجد الدين المبارك بن محمد منهجه وطريقته في التأليف، ويتضح ذلك في النقاط التالية:
يذكر مجد الدين المبارك ابن الأثير الجزري متن الحديث في موضع واحد وإن جاء من طريق واحد أو أكثر.

1. يذكر في تخريج الحديث مَنْ أخرج من الأئمة الستة الذين اشتهروا بتصحيح الأحاديث ونقلها.

٨٦ ينظر: النووي، تهذيب الأسماء واللغات: ١٠٢/٤.

٨٧ ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ١٤١/٤.

٨٨ ينظر: القاري، الأثمار الجنية في أسماء الحنفية: ٧٧٤/٢.

٨٩ ينظر: ابن الأثير الجزري، الشافعي في شرح مسند الشافعي: ٢٨/١.

٩٠ ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: ١٦٨٣/٢، الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: ٤١٠/١.

2. جعل مجد الدين المبارك ابن الأثير الجزري موطأ الإمام مالك وأعتمده مكان سنن ابن ماجه في الكتب الستة على قول بعض أهل العلم.
 3. بعد الفراغ من تثبيت المتن يحكم على الحديث بالصحة والحسن والضعف والغرابة، ويعتمد في ذلك على الكتب الستة.
 4. بعد ذكر أسانيد الحديث وروايته يبدأ ببيان ما تدعوا إليه الحاجة في الحديث، من نواحي حديثية ولغوية وفقهية وتفسيرية، وكلامية، وبلاغية، وغيرها.
 5. يكثر المصنف من نقل اختلاف العلماء في المسائل الفقهية نقلاً مسهباً بما يجعل كتابه في جملة المصنفات التي تعني بنقل الخلاف.
 6. جعل ابن الأثير في خاتمة كل حديث الحكم الذي ذهب إليه الشافعي وأحتج عليه بهذا الحديث، ومن قال به من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، وكذا أقوال المخالفين له من الأئمة في الحكم⁽⁹¹⁾.
- المطلب الثالث: القيمة العلمية للكتاب

كتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير) هو شرح لكتاب (المسند للشافعي) فيعد من أحسن شروحها وأجمعها، وتظهر مكانته وقيمتها العلمية من بين الشروح العديدة من خلال النقاط الآتية:

يُعد كتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير) أول شرح لكتاب جليل القدر وبعيد الذكر وهو (مسند الشافعي) ومؤلفه الذي هو من أجل العلماء وأشرفهم وأحد الأئمة المجتهدين الأربعة، حيث يقول ابن الأثير في مقدمة شرحه "أني لم أرَ فيما وقفت عليه أو سمعته أو بلغني أن أحداً تصدى لشرح: «مسند الشافعي» -رحمة الله عليه-، ولقد عجبت من غفول العلماء وذهول الفقهاء عن اغتنام هذه الفضيلة وانتهاز هذه المنقبة والمسابقة إليها، اللهم أن يكون قد شرح ولم يصل إلى ولا بلغني، وإنما لم أقف عليه ولا سمعت به من تصانيف»⁽⁹²⁾.

وجود الإبداع في الكتاب، حيث يقدم شرحاً وافياً للأحاديث، من خلال ذكر أسانيدها وبيان أحكامها وتوضيح معانيها وذكر بلاغتها ولغة ألفاظها، يقول الحموي في وصف الكتاب: "كتاب الشافعي وهو شرح مسند الشافعي أبدع في تصنيفه فذكر أحكامه ولغته ونحوه ومعانيه نحو مائة كراسة"⁽⁹³⁾.

يُخرج الكتاب الأحاديث تخريجاً مفصلاً بذكر روايات الأئمة الستة فيها بألفاظهم، ومبيناً الاختلاف فيها عند وجودها.

تضمين الكتاب لفصول ومباحث تبين قواعد وأصول علم مصطلح الحديث المتعلقة بشروط الراوي والمروي وطرق تحمل الحديث ومراتب الجرح والتعديل.

تضمين الكتاب لأحاديث رواها الشافعي، ولم تذكر في المسند، وقد رواها في كتبه الأخرى.

٩١ ينظر: ابن الأثير الجزري، الشافعي في شرح مسند الشافعي: ٣٤-٣٢/١.

٩٢ ينظر: المصدر السابق: ٢٨/١.

٩٣ الحموي، معجم الأدباء: ٢٧١/٥.

بيان حكم الحديث بعد تثبیت المتن من حيث الصحة والحسن والضعف والغربة، ويعتمد في ذلك على الكتب الستة.

المبحث الثالث: أثر كتاب (الشافى) في شروح الحديث النبوي
المطلب الأول: نقولات كتب الشروح اللاحقة من كتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير)

1. فقد سبق أن بيّنّا ما يتمتع به كتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير) من مكانة عالية، وقيمة علمية كبيرة، لاشتماله على مادة غزيرة في الشرح التحليلي للحديث، الأمر الذي جعله مرجعاً مهماً ومعتمداً لكتب شروح الحديث، وعمدة لمن أتى بعده من شراح الحديث - القدامى والمعاصرين - بنقل عباراته والاستشهاد بأقوال مؤلفه فيه، وهناك مئات المواضع التي نقل فيها شراح الحديث في شروحهم الحديثية، ويطال البحث بنا بيان جميعها؛ لذا نقتصر على بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر وكما يأتي:

2. أشار ابن العجمي (ت 841هـ) في كتابه (الحواشي على سنن ابن ماجه) إلى كتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى) في مسألة قصر الصلاة بقوله «فائدة: القصر كان في السنة الرابعة من الهجرة، نَبّه عليه غير واحد: منهم ابن الأثير في شرح المسند،»⁽⁹⁴⁾

اعتمد ابن رسلان المقدسي الشافعى (ت 844 هـ) في كتابه (شرح سنن أبي داود) على كتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير)، حيث نقل عنه واعتمد على أقواله وترجيحاته في كثير من الأمكنة في كتابه، لبيان شرح حديث، أو معنى كلمة، أو ضبط لفظ، ومن تلك النقول ما يأتي: -

في ضبط لفظ (النضح) - الوارد في حديث عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِنَّمَا يُغَسَّلُ مِنْ بَوْلِ الْأُنْثَى وَيُنْضَحُ مِنْ بَوْلِ الذَّكَرِ))⁽⁹⁵⁾ - وبيان معناه ينقل ابن رسلان المقدسي كلام ابن الأثير من كتابه (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير) بقوله: «قال ابن الأثير في «شرح المسند» النضح بالمهمل: الرش، وبالمعجمة أكثر من النضح، وقيل هما سواء»⁽⁹⁶⁾.

وفي بيان معنى لفظ (التهاون) وإعرابه الوارد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ((مَنْ تَرَكَ ثَلَاثَ جُمُعٍ تَهَاوُنًا بِهَا طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ))⁽⁹⁷⁾ استشهد ابن رسلان المقدسي بكلام ابن الأثير المنقول عنه من كتابه (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير) بقوله: «قال ابن الأثير في (شرح مسند الشافعى): «التهاون تفاعل من الهوان، وهو الذل والاستحقار، وهو منصوب؛ لأنه مفعول له. أي: تركها للتهاون بها»⁽⁹⁸⁾.

٩٤ ابن العجمي، الحواشي على سنن ابن ماجه: ٥٣٦/١، ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ١٠٨/٢.

٩٥ أخرجه أبو داود في سننه: ٢٧٩/١ (كتاب الطهارة، باب بول الصبي يصيب الثوب) برقم (٣٧٥) عن لبابة بنت الحارث، وحكم الحديث صحيح.

٩٦ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود: ٥٥/٣، ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ٢٣٤/١.

٩٧ أخرجه أبو داود في سننه: ٢٨٤/٢ (كتاب الصلاة، باب التشديد في ترك الجمعة) برقم (١٠٥٢) عن أبي الجعد الضميرى، وحكم الحديث صحيح.

٩٨ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود: ٤٧٦/٥، ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ١٦٠/٢.

3. نقل ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) في كتابه (فتح الباري بشرح صحيح البخاري) بعض النقول عنه؛ وإن لم يكن كثيرة، غير أنها تدل على قيمة الكتاب لديه، فمن نقولاته عنه على سبيل التمثيل:-

في ضبط لفظ (الْفَرْق) الوارد في الحديث الذي روي عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: ((كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، مِنْ قَدَحٍ يُقَالُ لَهُ: الْفَرْقُ))⁽⁹⁹⁾ هل بفتح الراء أم بسكونه؟ وما تأثير ذلك عن مقداره؟ ينقل ابن حجر عن ابن الأثير الجزري بقوله: «وحكى ابن الأثير أن (الْفَرْق) بالفتح ستة عشر رطلا، وبالإسكان مائة وعشرون رطلا»⁽¹⁰⁰⁾، كما ينقل عنه كلامه بالمعنى في وقت استعمال (الطِّيب) في الغسل من الجنابة، يقول ابن حجر: «ومن جهة المعنى قال ابن الأثير: لأن الطيب يستعمل بعد الغسل أليق منه قبله وأولى؛ لأنه إذا بدأ به ثم اغتسل أذهب الماء»⁽¹⁰¹⁾.

وهناك نقولات أخرى قد نقلها ابن حجر عنه سواء بقوله: (قال: ابن الأثير أو ذكره ابن الأثير في شرح المسند)، وهذه النقول عنه إقرار من الحافظ ابن حجر بمكانة ابن الأثير والقيمة العلمية لكتابه (الشافى في شرح مسند الشافعى).

4. كما اعتمد (العيني ت 855 هـ) على كتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير الجزري) ففي ضبط لفظ (قرن) الوارد في حديث عن سالم بن عبد الله، عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((يَهْلُ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْحَلِيفَةِ، وَيَهْلُ أَهْلُ الشَّامِ مِنَ الْجُحْفَةِ، وَيَهْلُ أَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ))⁽¹⁰²⁾ يقول العيني: «وقال ابن الأثير في شرح المسند وكثيراً ما يجيء في ألفاظ الفقهاء وغيرهم بفتحها وليس بصحيح»⁽¹⁰³⁾.

وفي بيان معنى (الذنوب) الوارد في حديث عن أبي هريرة قال: ((قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَتَنَّاوَلَهُ النَّاسُ، فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (دَعُوهُ وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ))⁽¹⁰⁴⁾ ينقل العيني كلام ابن الأثير الجزري من كتابه (الشافى في شرح مسند الشافعى) فيقول: «قال ابن الأثير: والذنوب، بفتح الدال الْمُعْجَمَةِ: الدُّلُوعُ الْعَظِيمَةُ»⁽¹⁰⁵⁾.

5. الشوكاني (ت 1250 هـ) اعتمد في كتابه (نيل الأوطار) على حكم ابن الأثير وتخرجه للحديث المروي عن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((هُوَ

٩٩ أخرجه البخاري في صحيحه: ١٠٠/١ (كتاب الغسل، باب: غُسْلُ الرَّجُلِ مَعَ أَفْرَأْتِهِ) برقم (٢٤٧).

١٠٠ ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري: ٣٦٤/١. ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ١٠٠/١.

١٠١ ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري: ٣٦٩/١. ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ٢٨٦/١.

١٠٢ أخرجه البخاري في صحيحه: ٦١/١ (كتاب العلم، باب: ذَكَرَ الْعِلْمُ وَالْفُنَّانُ فِي الْمَسْجِدِ) برقم (١٣٣).

١٠٣ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري: ٢١٩/٢. ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ٢٩٤/٣.

١٠٤ أخرجه البخاري في صحيحه: ٨٩/١ (كتاب الوضوء، باب: صَبَّ الْمَاءُ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ) برقم (٢١٧).

١٠٥ العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري: ١٢٥/٣. ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ١٣٨/١.

- الطَّهْرُ مَاؤُهُ، الْجِلُّ مَيْتَتُهُ))⁽¹⁰⁶⁾ فقال: «وقال ابن الأثير في شرح المسند: هذا حديث صحيح مشهور أخرجه الأئمة في كتبهم واحتجوا به ورجاله ثقات»⁽¹⁰⁷⁾.
6. ينقل الشنقيطي (ت1354هـ) في كتابه (كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري) من كتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير الجزري) في مواضع كثيرة فعلى سبيل التمثيل ينقل عنه في مقدار (الفرق) إذا كان بالفتح والإسكان⁽¹⁰⁸⁾، وفي السنة التي شرعت قصر الصلاة فيها بقوله: «ويؤيد ذلك ما ذكره ابن الأثير في شرح المسند أن قصر الصلاة كان في السنة الرابعة من الهجرة»⁽¹⁰⁹⁾.
7. استشهد الإثيوبي (ت1442هـ) في كتابه (ذخيرة العقبى في شرح المجتبى) في شرحه للأحاديث النبوية، وضبط ألفاظها، وبيان معنى كلماتها وبلاغتها، بشرح ابن الأثير في كتابه (الشافعي في شرح مسند الشافعي)، ففي بيان معنى لفظ (بطحاء) (الوارد في حديث عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جَحِيْفَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: ((شَهِدْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْبَطْحَاءِ وَأَخْرَجَ بِلالٌ فَضْلَ وَضْؤِهِ...))⁽¹¹⁰⁾ نقل الإثيوبي كلام ابن الأثير من كتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي) بقوله: «وقال ابن الأثير: وبطحاء الوادي، وأبطحه: حصاه اللين في بطن المسيل»⁽¹¹¹⁾.

المطلب الثاني: مظاهر التأثير في كتب الشروح

يُعد كتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير الجزري) مرجعاً مهماً من المراجع المعتمدة في شرح الأحاديث النبوية: كونه شرحاً شاملاً لجميع جوانب الحديث المتعلقة بمتنها وسندها؛ لذا تأثر شراح الحديث اللاحقين بمنهجه، فاعتمدوه وساروا على طريقته، وسلوكوا مسلكه في شروحه الحديثية، ويظهر ذلك من خلال المظاهر التالية:-

1. الاعتماد عليه في ضبط ألفاظ الحديث:

فعلى سبيل المثال ورد لفظ (النضح) في حديث عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِنَّمَا يُغَسَّلُ مِنْ بَوْلِ الْأُنْثَى وَيُنْضَجُ مِنْ بَوْلِ الذَّكَرِ))⁽¹¹²⁾، فابن رسلان المقدسي يسلك مسلكه في ضبط هذا اللفظ وينقل كلام ابن الأثير من كتابه (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير) في ضبطه وبيان معناه بقوله: «قال ابن الأثير في «شرح المسند» النضح بالمهمل: الرش، وبالمُعجمة أكثر من النضح، وقيل هما سواء»⁽¹¹³⁾.

2. الاعتماد عليه في شرح غريب الحديث:

١٠٦ أخرجه أبو داود في سننه: ٦٢/١ (كتاب الطهارة، باب باب الوضوء بماء البحر) برقم (٨٣)، وحكم الحديث صحيح.

١٠٧ الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار: ١٤٥/١، ويقارن بكتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير): ١٦٠/٢.

١٠٨ ينظر: الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري: ٣٥٩/٥، ويقارن بكتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير): ١٠٨/١.

١٠٩ ينظر: الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري: ٣٤٦/٦-٣٤٧، ويقارن بكتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير): ١٠٨/٢.

١١٠ أخرجه النسائي في سننه المجتبى: ١٠٥/١ (كتاب الطهارة، باب الانتفاع بفضيل الوضوء) برقم (١٣٦)، وحكم الحديث صحيح.

١١١ الإثيوبي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى: ٢٩٥/٣، ويقارن بكتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير): ٤٩٧/١.

١١٢ أخرجه أبو داود في سننه: ٢٧٩/١ (كتاب الطهارة، باب بول الصبي يصيب الثوب) برقم (٣٧٥) عن لباية بنت الحارث، وحكم الحديث صحيح.

١١٣ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود: ٥٥/٣، ويقارن بكتاب (الشافعي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير): ٢٣٤/١.

يُعدّ كتاب ابن الأثير من المراجع المهمة لشرح الحديث في شروحهم الحديثية في تفسير بعض الألفاظ الغريبة الواردة في متن الأحاديث، ففي تفسير قول صلى الله عليه وسلم (هَاء وَهَاء) الوارد في حديث الربا ((الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ))⁽¹¹⁴⁾ ينقل ابن حجر تفسير ابن الأثير من كتابه (الشافي في شرح مسند الشافعي) بقوله: «وقال ابن الأثير: هاء وهاء هو أن يقول كل واحد من البيعين هاء فيعطيه ما في يده كالحديث الآخر إلا يدا بيد يعني: مقابضة في المجلس. وقيل: معناه خذ وأعط»⁽¹¹⁵⁾.

3. الاهتمام بالجانب البلاغي واللغوي في الأحاديث

ومن مظاهر التأثير بمنهج مجد الدين المبارك ابن الأثير في كتابه (الشافي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير) عند شرح الحديث اعتنائهم بالجانب البلاغي واللغوي للحديث، فعلى سبيل المثال تأثر (ابن الملقن ت 804) في كتابه (البدر المنير) بمنهج كتاب (الشافي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير)، حيث قام بشرح الألفاظ الغريبة في الحديث وضبطها لغوياً مع بيان معانيها، فمثلاً جاء في أثر: ((قدم على عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى، فسأله عن الناس فأخبره ثم قال: هل كان فيكم من مُغَرَّبَةٍ خير؟ فقال نعم،))⁽¹¹⁶⁾، فأقدم ابن الملقن على شرح قول عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- (هل من مغربة خير) واقتبس من كلام ابن الأثير في شرحه بقوله: «فائدة: قوله: «هل من مغربة خير» يقال بفتح الراء وكسرهما (مع) الإضافة فيهما، وأصله من الغرب وهو البعد، يقال: دار غربية أي: بعيدة، المعنى: هل من خير جديد جاء من بلاد بعيدة. قاله ابن الأثير في «شرح المسند»⁽¹¹⁷⁾

4. محاولة الجمع بين روايات الأحاديث

بناء على القاعدة الأصولية والحديثية (العمل بالحديثين أولى من إهمال أحدهما) حاول ابن الأثير الجزري في كتابه (الشافي في شرح مسند الشافعي) الجمع بين الأحاديث والتوفيق بينها لا سيما عند وقوع تعارض ظاهري بين حديثين مقبولين، ففي حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في (الهرة): ((... إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَاغِينِ عَلَيْكُمْ أَوْ الطَّوَاغَاتِ))⁽¹¹⁸⁾ فجاء في بعض الروايات بحرف العطف (و) الجمع بدل (أو) (من الطَّوَاغِينِ عَلَيْكُمْ و الطَّوَاغَاتِ)، فجمع ابن الأثير الجزري بين الروايتين بقوله: «والذي جاء في بعض الروايات بـ «و» وفائدته: أنها إما أن يكون ذكراً أو أنثى، فجاء بحرف الشك لذلك، وأما ما جاء منها بواو العطف، فلأنه أراد أن ما يطوف بكم منها، يكون ذكراً أو أنثى»، وهذا ما جعل بعض شراح الحديث يتبعون منهجه ويقتبسون من كتابه (الشافي في شرح مسند الشافعي) كالنووي (ت 676هـ) في كتابه (الإيجاز في شرح سنن أبي داود السجستاني) بقوله: «يحتمل أن

١١٤ أخرجه البخاري في صحيحه: ٧٥٠/٢ (كتاب البيوع). تاب: مَا يُذَكَّرُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ وَالْخَزَرَةِ) برقم (٢٠٢٧) عن عمر بن الخطاب.

١١٥ ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري: ٣٧٨/٤. ويقارن بكتاب (الشافي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير): ٨٧/٤.

١١٦ أخرجه مالك في الموطأ: ص ٣١٠ (تاب: الْمَرْتَدِ) برقم (٨٦٩).

١١٧ ابن الملقن، البدر المنير في تخریج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير: ٥٧٦/٨. ويقارن بكتاب (الشافي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير): ٢٥٧/٥.

١١٨ أخرجه الترمذي في سننه: ١٥٣/١ (أبواب الطهارة، باب ما جاء في سور الهرة) برقم (٩٢) عن كبشة بنت كعب، وحكم الحديث صحيح.

تكون (أو) للشك، ويحتمل أن تكون للتقسيم، ويكون قد ذكر الصنفين من المذكور والإناث، وهذا الثاني أظهر؛ لأنه بمعنى روايات الواو»⁽¹¹⁹⁾.

5. الاعتماد عليه في حكم الأحاديث

تأثر شرح الحديث اللاحقين لمجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير بمنهجه في الحكم على الحديث بعد تثبيت متنه وتخرجه من حيث الصحة والضعف، فجعلهم يعتمدون على حكمه ك (ابن الملقن ت 804) في كتابه (البدر المنير) في بيان حكم حديث ((الْبَحْرُ هُوَ الطَّهُّورُ مَاؤُهُ))⁽¹²⁰⁾ ينقل حكم ابن الأثير في كتابه (الشافى في شرح مسند الشافعى) على الحديث بقوله: « وقال ابن الأثير في «شرح المسند»: هذا حديث صحيح مشهور، أخرجه الأئمة في كتبهم، واحتجوا به، ورجاله ثقات.»⁽¹²¹⁾.

6. التفسير والتوضيح لما يحتمله ألفاظ الحديث

يقوم ابن الأثير الجزري في كتابه (الشافى في شرح مسند الشافعى) بشرح مفصل، وتوضيح دقيق، مع استيعاب المعاني التي تحملها ألفاظ الحديث، مما جعل كتابه شرحاً شاملاً، ومرجعاً مهماً، معتمداً عليه من قبل الشراح اللاحقين له في شروحهم الحديثية، حيث استفادوا من منهجه واقتبسوا منه في شروحهم الحديثية فعلى سبيل التمثيل: أن ابن دقيق العيد (ت 702هـ) عندما أراد أن يفسر لفظ (قَرْنِي شَيْطَانٍ) الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم: ((أَقْصِرْ عَنِ الصَّلَاةِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ حَتَّى تَرْتَفَعَ. فَإِنَّهَا تَطْلُعُ حِينَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنِي شَيْطَانٍ...))⁽¹²²⁾، سار على منهج ابن الأثير الجزري واستدل بكلامه، فقال في كتابه (شرح الإلمام بأحاديث الأحكام): « ذكر الحافظ المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري في كتابه «الشافى» في الكلام على هذا المعنى الذي نحن فيه، قال: ويجوز أن يكون المراد به؛ أنه شبه طلوع الشمس، وهو ظهورها على العالم، بظهور الملوك والسلطين على رعيته، وما يعاملونهم به من الخدم والتحايا والركوع والسجود، وذلك على اختلاف أقدارهم ومراتبهم، وكذلك يفعلون معهم عند انفصالهم عنهم، وعودهم إلى مساكنهم، فشبه طلوع الشمس وغروبها، بظهور الملوك ورجوعهم إلى أماكنهم، وأن الصلاة في هذين الوقتين تشبه أن تكون مضافةً إلى طلوع الشمس وغروبها، بحدوثها عند حدوثها فنُهِوا عنها، فأما وقت توسُّطها السماء واستوائها في قبة القلک؛ فلأن ذلك المكان هو أعلى أمكنتها وأرفعها، والسجود في هذا الوقت إذا توهم مضافاً إليها كان تعظيماً لشأنها، وإكباراً لقدرها، فنُهِوا عن الصلاة حينئذ، حتى لا يجري هذا الوهم، ولا يظن هذا الخيال، انتهى.»⁽¹²³⁾.

المطلب الثالث: مميزات الكتاب

أمتاز كتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى) بمميزات عديدة، أهمها الآتية:

١١٩ النووي، الإيجاز في شرح سنن أبي داود السجستاني رحمه الله تعالى: ص ٣٣١، ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ٩٤/١.
١٢٠ أخرجه أبو داود في سننه: ٦٢/١ (كتاب الطهارة، باب باب الوضوء بماء البحر) برقم (٨٣)، وحكم الحديث صحيح.
١٢١ ابن الملقن، البدر المنير في تخرج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: ٣٥٠/١، ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ٨٧/٤.
١٢٢ أخرجه مسلم في صحيحه: ٥٩٩/١ (كتاب صلاة المسافرين، باب إسلام عمرو بن عبسنة) برقم (٨٣٢) عن أبي أمامة.
١٢٣ ابن دقيق العيد، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، ٤٧١/٤، ويقارن بكتاب (الشافى في شرح مسند الشافعى لأبن الأثير): ٣٩٣/١.

1. رتب ابن الأثير الجزري في كتابه (الشافي في شرح مسند الشافعي لأبن الأثير) أحاديث المسند ترتيباً دقيقاً في الأبواب وحسب المناسب واللائق بها، وعلى ترتيب المتأخرين حسب الأبواب الفقهية؛ لتكون العثور عليها أسهل، والهمم لها أطلب.
2. خرج الأحاديث من مصادرها الأصلية معتمداً على الكتب الستة.
3. أضاف ابن الأثير الجزري إلى أحاديث المسند ما عرفها الجزري من رواية الشافعي في كتبه القديمة والجديدة مما لم يأت ذكرها في المسند؛ ليكون القارئ للمسند على دراية بأن ما لم يتضمنه من الأحاديث نسبة إلى ما تضمنه كثير.
4. ترجمة بعض رجال الإسناد المهمين، وبيان درجة ضبطهم وعدالتهم.
5. ذكر متن الحديث وما جاء به من طرق في موضع واحد، وإذا تكرر المتن في موضع آخر يحيل القارئ إلى الموضع الأول تجنباً للتكرار والإطالة.
6. ذكر الشواهد والمتابعات للحديث من طرق أخرى.
7. الاعتناء بعلل الحديث وبيانها من مواردها الأصلية.
8. الاستفاضة فيما تدعو إليه الحاجة إلى بيانه بشرح ما يتعلق به من إسناد، ورجال، وغريب، وما يتعلق بالحديث من مسائل بلاغية ونحوية وصرفية، وما يتطرق إلى معنى الحديث من وجوه الاحتمالات والتأويلات والترجيح بما يمكن من طرق الترجيحات وبيان ما يخالف من الأحاديث، تارة من جهة إسناده وكثرة رواته، وتارة من جهة تاريخه، وتارة من جهة لفظه، وتارة من جهة معناه⁽¹²⁴⁾.

الخاتمة

توصل البحث إلى جملة من النتائج أهمها ما يأتي:-

1. ولد ابن الأثير الجَزَري - مجد الدين المبارك بن محمد بن عبد الكريم، في جزيرة ابن عمر- من بلاد الكورد-، سنة أربع وأربعين وخمسمائة هجرية، وتوفي بالموصل في ذي الحجة من سنة ست وستمائة هجرية.
2. ينتمي مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري إلى أسرة عريقة وأصيلة، معروفة بالعلم والتدين.
3. تمذهب الإمام مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري في الاعتقاد مذهب الأشاعرة كأغلب متأخري الشافعية وعلماء الكورد القدامى، وفي الفقه المذهب الشافعي كأغلب علماء الكورد القدامى والمعاصرين.
4. لأبن الأثير مجد الدين المبارك شيوخ أجلاء كثر، نال من علمهم، كما له تلامذة كثيرون نهلوا من علمه، وانتفعوا به في علوم مختلفة.
5. ترك مجد الدين ابن الأثير أثراً علمية قيمة في علوم متعددة ومتنوعة في التفسير والحديث واللغة والبيان، وغيرها.

6. يُعد كتاب (الشافى فى شرح مسند الشافعى لأبن الأثير) أول شرح لكتاب جليل القدر وبعيد الذكر وهو (مسند الشافعى)، ولمؤلفه الذى هو من أجل العلماء وأشرفهم، وأحد الأئمة المجتهدين الأربعة.
7. أصبح لكتاب (الشافى فى شرح مسند الشافعى لأبن الأثير) مكانة عالية، وقيمة علمية كبيرة، لاشتماله على مادة غزيرة فى الشرح التحليلى للحديث، مما جعله مرجعاً مهماً ومعتمداً لكتب شروح الحديث، وعمدة لمن أتى بعده من شراح الحديث - القدامى والمعاصرين.
8. أمتاز كتاب (الشافى فى شرح مسند الشافعى) بمميزات عديدة، منها: ترتيبه أحاديث المسند ترتيباً دقيقاً فى الأبواب، وعلى ترتيب المتأخرين حسب الأبواب الفقهية، وتخراج الأحاديث من مصادرها الأصلية معتمداً على الكتب الستة، وترجمة بعض رجال الإسناد المهمين وبيان درجة ضبطهم وعدالتهم.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزري (ت 606هـ)، الشَّافِي فِي شَرْحِ مُسْنَدِ الشَّافِعِيِّ لِابْنِ الْأَثِيرِ، تحقيق: أحمد بن سليمان - أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مَكْتَبَةُ الرُّشْدِ، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.
- ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزري (ت 606هـ)، البديع في علم العربية، تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1420 هـ.
- ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزري (ت 606هـ)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرْنَؤوط، بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة: الأولى، 1972م.
- ابن الأثير، عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (630 هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: محمد إبراهيم البنا - محمد أحمد عاشور - محمود عبد الوهاب فايد، كتاب الشعب، القاهرة - مصر، 1973 م.
- ابن الأثير، عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (630 هـ)، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، تحقيق: عبد القادر أحمد طليعات، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- ابن الأثير، عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (630 هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1997م.
- ابن العججي، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن خليل الحلبي المعروف بسبط ابن العججي (841 هـ)، الحواشي على سنن ابن ماجه، تحقيق: د فاضل بن خلف الحَمَّادَة الرَّقِّي، دار أطلس الخضراء، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، 2017 م.
- ابن المستوفي، المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي، المعروف بابن المستوفي (ت 637 هـ)، تاريخ إربل، تحقيق: سامي بن سيد خماس الصقار، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980 م.
- ابن الملن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت 804 هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية، الطبعة: الأولى، 2004 م.
- ابن الملن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت 804 هـ)، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق: أيمن نصر الأزهرى - سيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، فتح الباري بشرح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي [ت 1388 هـ]، المكتبة السلفية - مصر، 1390هـ.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (ت 702 هـ)، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، تحقيق: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، الطبعة: الثانية، 2009 م.
- ابن رسلان، أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن رسلان المقدسي الرملي الشافعي (ت 844 هـ)، شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - مصر، الطبعة: الأولى، 1437 هـ - 2016 م.

ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي بن خمارويه بن طولون الدمشقي الصالحي الحنفي (ت 953هـ)،
إنباء الأمراء بأنباء الوزراء، تحقيق: مهنا حمد المهنا، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1418
هـ - 1998 م.

ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهيبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي
شهبة (ت 851هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت،
الطبعة: الأولى، 1407 هـ

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، طبقات
الشافعيين، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، 1413 هـ -
1993 م.

ابن نقطة، أبو بكر محمد بن عبد الغني البغدادي الحنبلي المعروف بابن نقطة (ت 629 هـ)، تكملة
الإكمال، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى،
1408 - 1418 هـ

الإثيوبي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوُلّوي، شرح سنن النسائي المسمى (ذخيرة العقبي في
شرح المجتبى)، دار المعراج الدولية للنشر (ج 1 - 5)، دار آل بروم للنشر (ج 6 - 40)، الطبعة: الأولى، 1424
هـ

الأدفوي، البدر السافر عن أنس المسافر، كمال الدين أبو الفضل جعفر بن ثعلب الأدفوي (ت 748 هـ)،
تحقيق: د. قاسم السامرائي - د. طارق طاطي، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية
للعلماء، الرباط - المغرب، الطبعة: الأولى، 2015 م.

الباباني، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني (ت 1339 هـ)، هدية العارفين أسماء المؤلفين
وأثار المصنفين، طبع بعناية: وكالة المعارف بإسطنبول، 1955 م

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب
البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة - دمشق، الطبعة: الخامسة، 1993 م.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، (ت 279 هـ): سنن
الترمذي محمد بن تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاکر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم
عطوة عوض (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1975 م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، الشهير بـ (حاجي خليفة) (ت 1067 هـ)، سلم الوصول إلى طبقات
الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسیکا، إستانبول - تركيا، 2010 م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، الشهير بـ (حاجي خليفة) (ت 1067 هـ)، كشف الظنون عن أسامي
الكتب والفنون، غني بتصحيحه وطبعه وتعليق حواشيه: محمد شرف الدين يالتقايا، وكالة المعارف
بإسطنبول، 1943 م.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت 626هـ)، معجم الأدباء، تحقيق:
إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت 748 هـ)، سير أعلام النبلاء، دار
الحديث- القاهرة، الطبعة الأولى، 2006 م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت 748 هـ)، المختصر المحتاج إليه
من تاريخ ابن الديبشي، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مطبوع بذي: تاريخ بغداد (ج 15)، دار
الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 2004 م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق:
د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية،
1413 هـ

- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت 275 هـ): سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 2009م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.
- الشنقيطي، محمد الخضر بن سيد عبد الله بن أحمد الجكني الشنقيطي (ت 1354 هـ)، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ - 1995 م.
- الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبيح بن حسن حلاق، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة: الأولى، 1427 هـ.
- العيبي، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني (ت 855 هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، تصحيح وتعليق: مجموعة من العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، وصورتها دور أخرى: مثل (دار إحياء التراث العربي، ودار الفكر) - بيروت.
- القاري، علي بن سلطان القاري (ت 1014 هـ)، الأثمار الجنية في أسماء الحنفية، تحقيق: عبد المحسن عبد الله أحمد، أطروحة دكتوراه، معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا - بغداد، 1429 هـ، مركز البحوث والدراسات الإسلامية بـ «ديوان الوقف السني» - العراق، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
- القفطي، جمال الدين، أبو الحسن، علي بن يوسف القفطي [ت 646 هـ]، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1982 م.
- كحالة، عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179 هـ)، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، الطبعة: الثانية، دت.
- محيسن، محمد محمد محمد سالم محيسن (ت 1422 هـ)، معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1992 م.
- المنذري، زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت 656 هـ)، التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، 1401 هـ - 1981 م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ)، سنن النسائي المجتبى، تحقيق: محمد رضوان عرقسوسي محمد أنس مصطفى الخن، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1439 هـ - 2018 م.
- النووي، محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676 هـ)، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- النووي، محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676 هـ)، الإيجاز في شرح سنن أبي داود السجستاني رحمه الله تعالى، تقديم وتعليق وتخرّج: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الدار الأثرية، عمان - الأردن، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.
- النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261 هـ) صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1955 م.
- الهندي، محمد طاهر بن علي الهندي (ت 976)، المغني في ضبط الأسماء لرواة الأنباء، تحقيق: زين العابدين الأعظمي، تقديم: محمد أحمد رضا السرجودوي - عبد الله المعروفي، الرحيم أكاديمي - كراتشي - باكستان، 1428 هـ.
- اليافعي، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت 768 هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م.

مجد الدين ابن الأثير وصنعتة الحديثية بين الرواية والدراية
**Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in Hadisçilik Sanatı: Rivayet ve
Dirayet Arasında**

د. حسام أنيس

Dr. Hussam Anis, Siirt Üni. İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kuran-ı Kerimi
ve Kıraat Anabilim Dalı. h.anis80@hotmail.com, 0000-0001-6757-8462 / orcid

مدخل: التعريف بالحافظ المجد وذكر عصره

هو المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، ثم الموصل الشافعي، يُكنّى بأبي السعادات، ويُلقّب بمجد الدين، واشتهر بلقب «ابن الأثير» حتى غلبت شهرته هذه على اسمه، ينتهي إلى أسرة عربية عريقة من بني شيبان^١، عُرفت باتصالها بالعلم والعلماء، وهو أكبر ثلاثة إخوة نُسبوا إلى كنية والدهم «أثير الدين».

ولد المجد سنة 544 هـ / 1150 م في جزيرة ابن عمر، ونشأ بها، ثم انتقل إلى الموصل سنة 565 هـ، وعاد فترةً إلى الجزيرة، ثم استقر نهائياً في الموصل سنة 579 هـ، حيث عمل والده في ولاياتها. وليس بين أيدينا أي خبر عن نشأته في الجزيرة، فقد أغفلت كتب التراجم سيرته الأولى، بل إن جميع من ترجم لأبناء الأثير أغفلوا ذكر ما يتعلق بوجودهم في الجزيرة، غير أن المستقرى لتاريخ الإخوة وسيرتهم يوقن تماماً أن والدهم قد عمل على تنشئتهم نشأة علمية في جزيرة تهيأت لها أسباب تعليم أبنائها بما اشتهرت به من كثرة مدارسها ومساجدها^٢.

دخل مجد الدين معترك الحياة السياسية في الموصل، فشغل مناصب رفيعة في الدولة الأتابكية، واتصل بملوكها، وكتب لأمرائها، حتى تولى كتابة السرفها، وكان بمثابة الوزير الناصح، فجمع تلك الحقبة رسائله في كتاب «الجواهر واللاي»، وعلا كعبه وشأنه بين الملوك والولاة، حتى كان السلطان نور الدين يقصده في مهام نفسه، وألحّ عليه بمنصب وزير العدل، لكنه اعتذر مبرراً ذلك بعجزه عن إقامة العدل الكامل، ورغبته في التفرغ للعلم.

ثم أصيب في آخر عمره بمرضٍ أقعده، قيل إنه النقرس أو الفالج، فامتنع عن الكتابة، وانقطع إلى التصنيف في داره، يغشاها العلماء والملوك، وعلى الرغم من ظهور بوادر الشفاء على يدي طبيب مغربي، إلا أنه أثار البقاء في عزلته، معتبراً المرض سبباً لتحرره من التزامات البلاط، وحفظ كرامته العلمية، وقد ذكر ابن خلكان أنه صَنَفَ كتبه كلها في مدة العطلة هذه، وجماعة يعينونه في الاختيار والكتابة.

١ الأنساب، عبد الكريم بن محمد السمعاني، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلي اليمني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط١، ١٣٨٢ هـ، ١٩٦٢ م/٨/١٩٨.

٢ انظر: مجد الدين بن الأثير وجهوده الحديثية، د. حسام بن طارق أنيس، دار المقتبس، ط١، ٢٠٢٤ م، ص٤٣، وما بعدها.

فهذه نبذة سيرته^٣، والإنسان ابن بيئته، ولا يخفى تأثر العالم بالعالم حوله، فلا بد من وقفة برهية في ذكر عصره الذي عاش فيه وأثر في سيرته العلمية.

فأما الحياة السياسية

فقد نشأ مجد الدين بن الأثير في بيئة سياسية مضطربة خلال النصف الثاني من القرن السادس ومطلع القرن السابع الهجريين، في ظل الدولة الزنكية^٤ التي تمثل إحدى دول الأتابكة^٥ التابعة للسلطنة السلجوقية وتحت مظلة الخلافة العباسية. وقد تميز هذا العصر بتشابك الصراعات الداخلية والخارجية، حيث واجهت بلاد المشرق الإسلامي حملات صليبية متتالية من الغرب، وزحفاً مغولياً مدمراً من الشرق، مما أدى إلى تفكك السلطنة السلجوقية إلى دويلات متنازعة.

وقد برزت الدولة الزنكية بوصفها نموذجاً للأتابكية السياسية، بزعامة مؤسسها عماد الدين زنكي الذي تولى حكم الموصل عام 521هـ، وساهم في بسط نفوذ الأتابكة، الذين كانوا من أصول تركية لكنهم نشؤوا في بيئة عربية إسلامية، واكتسبوا ثقافتها ودانوا بدينها، حتى غدوا جزءاً من نسيجها الحضاري^٦.

شهد عصر ابن الأثير أيضاً نهاية الدولة العبيدية^٧ في مصر عام 567هـ، وصعود الدولة الأيوبية بقيادة صلاح الدين، الذي وحد بلاد المشرق واستعاد القدس في معركة حطين سنة 583هـ، مما شكّل تحولاً سياسياً وعسكرياً بالغ الأثر في تاريخ المنطقة^٨.

في ظل هذه التحولات، لم يُعرف عن مجد الدين بن الأثير كثرة الرحلة في طلب العلم، الأمر الذي كان أحد أسباب تأخره في سماع الحديث، فلم يُعرف عنه أخذ الأسانيد العالية، إذ اقتصر في نشاطه الأولى على التلقي عن علماء الجزيرة والموصل، والاتصال بملوكها ووزرائها، مما يشير إلى أن البيئة السياسية التي عاش فيها أثرت في مساره العلمي، فلزم إقليمه من جهة، ووقّرت له مناخاً للاستقرار والتأليف من جهة أخرى، سيما في ظل النهضة العلمية التي شهدتها ذلك العصر.

أما الحياة الاجتماعية في عصره

٣ راجع ترجمته في: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ت: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ٢٢٦/٤٣. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ت: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ٤٨٨/٢١. طبقات الشافعيين، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، ت: أنور الباز، دار الفوائد، مصر، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٧٧٧. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين يوسف بن تغري بردى أبو المحاسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ودار الكتب، مصر، ١٩٨/٦.

٤ سُميت الدولة الزنكية نسبة إلى أول ملوكها عماد الدين زنكي، وتُسمى أيضاً بالدولة النورية، نسبة إلى أعظم رجالها نور الدين زنكي رحمهما الله تعالى، وقد حكم الأتابكة الموصل نحواً من ١٤٤ عاماً بين سنة ٥١٦هـ إلى سنة ٦٦٠هـ.

٥ جاءت تسمية «أتابك» من الكلمة التركية (Atabek) من قولهم: «أنا» بمعنى أب و«بك» بمعنى أمير، فيذكر العزّابُ الأثير والجلال السُّيوطي أنَّ معنى أتابك هو الأمير الوالد، وقيل: مربي الأمراء أو أبو الأمراء. انظر: الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن محمد عز الدين بن الأثير الجزري، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ٢٣٧/٨. تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص ٣٠١. والكلمة المتداولة اليوم في تركيا (ata) تعني: جد؛ وهما بمعنى.

٦ عماد الدين زنكي، د. عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ص ٢٢٦.

٧ التي تُعرف زوراً بالدولة (الفاطمية)، وصواب تسميتها بالدولة العبيدية نسبة إلى مؤسسها عُبيد بن الله بن الحسين المهدي الشيعي. وانظر لزماماً ما كتبه الخافض ابن كثير غنة في البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار الفكر، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م، ٢٦٧/١٢.

٨ عصر الدولة الزنكية، د. علي محمد الصلابي، مؤسسة اقرأ، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، ص ٧٥ وما بعدها.

فقد تميّزت الحياة الاجتماعية في عصر ابن الأثير بتقسيم طبقي واضح بين طبقة الأتابة الحاكمة وعامة الشعب، حيث تولّت الأولى مقاليد الحكم ومسؤولية الأمن، بينما نِعِم عامة الناس في الموصل برغد العيش واستقرار الأحوال في ظل سياسة عادلة انتهجها ملوك الدولة الزنكية، وعلى رأسهم الملك العادل نور الدين زنكي، الذي عُرف بحسن السيرة، ونشر العدل، وأرسى دعائم النهضة العمرانية والعلمية.⁹

وقد شهدت الموصل في تلك الحقبة ازدهارًا ملحوظًا في مختلف جوانب الحياة، فقد أنشئت المدارس والمساجد، وأُصلح القضاء، وعُمرت المستشفيات، كما نشطت التجارة والصناعة، إلى جانب انتشار الأوقاف العلمية والخيرية، ومنع المنكرات، وإحياء السنة النبوية. وقد وصف المؤرخون تلك المرحلة بأنها من أزهى عصور الموصل¹⁰، حيث اجتذبت العلماء والأدباء وأصحاب الصناعات، واتسعت عمرانًا وسكانًا، حتى غدت إحدى قواعد الإسلام الكبرى، ومركزًا حضاريًا يُقصد إليه من مختلف الأقاليم، كما أشار ياقوت الحموي في معجمه¹¹.

هذه المظاهر من الرفاه الاجتماعي ساهم في ترسيخ بيئة مستقرة ومزدهرة، مهدت لانطلاق الحركة العلمية، التي كان مجد الدين بن الأثير من أبرز رموزها، مستفيدًا من هذا المناخ في التأليف والتصنيف.

وأما الحياة العلمية يومذاك

فشهدت الحقبة نهضة علمية مزدهرة، تحوّلت فيها مدن كالموصل وجزيرة ابن عمر وحلب ودمشق إلى مراكز معرفية بارزة، تستقطب العلماء وطلاب العلم من مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وقد ارتبط هذا الازدهار ارتباطًا وثيقًا بسياسة ملوك الأتابة، الذين أولّوا العلم وأهله عناية فائقة، ووفّروا لهم بيئة حاضنة للتعليم والتأليف.

ومن جميل ما يُذكر في تلك الحقبة أن أسند الملك عماد الدين زنكي إلى الحافظ ابن عساكر مهمة تدريس فضائل الجهاد، في سياق تعبئة الأمة وتهيتها لمواجهة التحديات الصليبية. كما عمل على نشر الفكر السني، وتعزيز التمسك بالكتاب والسنة عبر المدارس التي أنشأها¹².

وقد أشار المؤرخون إلى أن الموصل في تلك الحقبة أصبحت قبله للعلماء والأدباء والمحدثين، بفضل ما أغدقه ملوك الأتابة من عطايا وهبات، وما قدّموه من تسهيلات للدارسين، حتى غدت المدينة مركزًا علميًا رائدًا في العالم الإسلامي، ومهدًا لحركة علمية نشطة كان لمجد الدين بن الأثير موضع قدم في ازدهارها¹³.

ذكر مبدأ طلبه للعلم

٩ انظر: عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، أبو شامة شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي، ت: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٧ م، ٣١/١.

١٠ انظر: الموصل في العهد الأتابكي، سعيد الزبيّوه جي، مطبعة شفيق، ١٣٧٨ هـ، ١٩٥٨ م، ص ٧٥ وما بعدها. تاريخ الموصل، سعيد الزبيّوه جي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٢ م، ٤٤١/١ وما بعدها.

١١ انظر: معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥ م، ٢٢٣/٥ - ٢٢٤.

١٢ انظر: القائد المجاهد نور الدين محمود زنكي شخصيته وعصره، د. علي محمد الصلابي، مؤسسة اقرأ، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م، ص ١٠٠.

١٣ الموصل في العهد الأتابكي، للديوه جي، ص ٩٦.

أسلفت أنه لم تذكر المصادر تفاصيل نشأة المجد العلمية في جزيرة ابن عمر، على الرغم من أنه قضى فيها أكثر من عشرين عامًا، إلا أن الاستقراء التاريخي يشير إلى أنه تلقى مبادئ علومه في الجزيرة، ليبدأ غزير نتاجه العلمي في الموصل بعد استوطانه فيها. وقد أشار ابن الأثير بنفسه إلى شغفه المبكر بالعلم ومجالسة أهله، فتحدث عن نفسه في جامعته: «ما زلت في ريعان الشباب وحداثة السن مشغوفًا بطلب العلم ومجالسة أهله والتشبه بهم حسب الإمكان وذلك من فضل الله علي ولطفه بي أن حبيبه إلي فبذلت الوسع في تحصيل ما وفقت له من أنواعه، حتى صارت في قوة الاطلاع على خفاياه وإدراك خباياه ولم آل جهدًا والله الموفق في إجمال الطلب، وابتغاء الأرب، إلى أن تثبت من كل بطرف تشبهت فيه بأضرابي، ولا أقول تميزت به على أترابي، منذ المنشأ والبداية»¹⁴. وقال أخوه العزواصفًا اشتغاله في العلوم: كان أخي مجد الدين عالمًا في عدة علوم مبرزًا فيها، منها: الفقه والأصولان [يعني أصول الفقه وأصول الحديث]، والنحو والحديث واللغة، وله تصانيف مشهورة في التفسير والحديث والنحو والحساب وغريب الحديث، وله رسائل مدونة¹⁵.

ومن اللافت أنه بدأ سماع الحديث متأخرًا، إذ لم يُعرف له رواية مبكرة، فأقدم شيوخه في الحديث قد توفي سنة 578 هـ، إذ كان عمر المجد حينذاك 34 عامًا! أما سماعه العلمي المنهجي فقد بدأ سنة 585 هـ بقراءة كتاب الجمع بين الصحيحين للحميدي في الموصل، ثم سماع سنن أبي داود في بغداد، وأتبعها بسنن الترمذي والنسائي سنة 586 هـ، ثم عاد إلى الموصل فسمع صحيح مسلم سنة 587 هـ، فصحيح البخاري وموطأ مالك سنة 588 هـ، وكان آخر سماعه كتاب رزين سنة 589 هـ¹⁶، وكان هذا الأخير نواةً لوضع درة مؤلفاته «جامع الأصول».

وقد أتقن المجد علوم الحديث روايةً ودرايةً، وبرع في تخريج الروايات وتبويبها وتوجيه ألفاظها، وكتب فصولًا في أصول الحديث ضمن مقدمة كتابه المذكور، إذ يُعد كتابه «جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ» من أبرز مصنفاته، وقد وصفه ياقوت الحموي بقوله: «أقطع قطعاً أنه لم يُصنف مثله قط، ولا يُصنف»¹⁷.

وأما مذهبه الفقهي

فقد لزم مجد الدين مذهب الإمام الشافعي رحمه الله، إذ تفقه عليه تبعاً لوالده وإخوته وأغلب أبناء بلده، متأثرًا بشيوخه الذين كانوا على ذلك المذهب. فتذكر المصادر أن الموصل في عصره كانت مركزًا للشافعية، منذ أن بسط السلطان السلجوقي طغرل بك¹⁸ سلطانه

١٤ جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السَّعَادَاتِ المُنَازَكَتِ بن محمد بن الأثير الجزري، ت: عبد القادر الزناؤوط، مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، الطبعة الأولى ما بين عامي ١٩٦٩م و١٩٧٢م، والتزمة بتحقيق بشير عيون، دار الفكر، بيروت، ٣٥/١.

١٥ الكامل في التاريخ، للجزائري الأثير، ٢٨١/٢.

١٦ انظر: جامع الأصول، لابن الأثير، ١٩٨/١ - ٢٠٥.

١٧ معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ٤١٤ هـ، ١٩٩٣ م، ٢٢٧١/٥.

١٨ محمد بن ميكائيل بن سلجوق، أبو طالب، الملقب بركن الدين طغرل بك، أول ملوك الدولة السلجوقية وهو من الأتراك، وقد كان حليماً ضابطاً لما يتولاه ديناً، كانت وفاته سنة ٤٥٥ هـ، الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط ٥، ٢٠٠٢ م، ١٢٠/٧.

على المنطقة سنة 465 هـ وانتصر للشافعية، فنشر المذهب وأسس المدارس التي تُدرّس الفقه الشافعي والحنفي.

هذا، وقد نصّ على مذهبه الشافعي كلّ من ترجم له، ومنهم معاصره ياقوت الحموي، الذي قال عنه: «وكان شافعيًا»¹⁹، الأمر الذي يُفسّر تصنيفه فيما بعدُ لكتابه: «الشافعي في شرح مسند الشافعي».

ومما يُذكر في هذا السياق أن جزيرة ابن عمر مسقط رأسه كانت تحوي أربع مدارس تُدرّس فيها كتب المذهب الشافعي، مما يرجّح تأثره بالمذهب في سنيّ طلبه الأولى، إلى جانب تأثير البيئة العلمية العامة التي سادت في ظل الدولة السلجوقية والأتابكية.

وأما مذهبه العقدي

فإن المجد بن الأثير قد سلك مسلك السادة الأشاعرة في العقيدة، بشكل ظاهر في طيات مؤلفاته، دون أن يصحّح باسم المذهب صراحة. وتعددت مواضع بيان آرائه العقدية في كثير من كتبه، لا سيما في كتابه: «الشافعي في شرح مسند الشافعي» و«النهاية»، حيث تناول فيهما مسائل عدة أظهرت مذهبه الكلامي العقديّ جلياً، بما ذهب إلى أصول الأشاعرة في تقرير العقيدة²⁰.

فمن ذلك قوله في النهاية: «وكل ما جاء في القرآن والحديث من إضافة اليد والأيدي، واليمين وغير ذلك من أسماء الجوارح إلى الله تعالى فإنما هو على سبيل المجاز والاستعارة. والله منزّه عن التشبيه والتجسيم»²¹.

فقوله هذا صريح في بيان مسلكه الأشعري في تأويل الصفات كمذهب الخلف، وهو كثيرٌ مكرّرٌ في «النهاية»²²، وهو أحد مسالك علماء هذه الأمة كما ذكره نفسه²³.

ميله إلى التصوف

يُظهر حافظنا المبارك مجد الدين ميلاً واضحاً إلى التصوف، متأثراً بمذهبه الأشعري في العقيدة، حيث دافع عن حقيقة التصوف، وأبرز محاسنه، ونقل تعريفاته وأقوال أصحابه، دون التصريح بانتمائه السلوكي، وقد تجلّى هذا الموقف بوضوح في كتابه «المختار من مناقب الأخيار»، الذي خصّ فيه المتصوفة بتراجم موسّعة، فاق في سردها ما كتبه عن الصحابة أنفسهم!، حتى قال في وصفهم: «الذين رفضوا الدنيا مع القدرة عليها، وتركوها مع التّمكن منها والوصول إليها، وزهدوا فيها أنفّةً منها واستحقاراً»²⁴ إلى آخر كلامه رحمه الله.

١٩ مجمع الأدباء، للحموي، ٢٢٦٨/٥.

٢٠ انظر: مجد الدين بن الأثير وجهوده الحديثية ص ٧٣ وما بعدها.

٢١ النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السّعدّات المُبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م، ٣٠/١/٥.

٢٢ انظر مثلاً المواضع في النهاية: ٤٠٩/١، ٣٧٧/٣، ٤٢٢/٣.

٢٣ انظر: الشافعي في شرح مسند الشافعي، مجد الدين أبو السّعدّات المُبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: أحمد بن سليمان، أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م، ١٥١/٢ وما بعدها.

٢٤ المختار من مناقب الأخيار، مجد الدين أبو السّعدّات المُبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: مأمون الصباغري، عدنان عبد ربه، محمد أديب الجادر، الناشر: مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، العين، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م، ٥/١.

وقد اعتنى في كتابه المذكور بذكر مناقب أهل التصوف، وأورد قصصهم وأحوالهم، مؤكداً على التمسك بأصول الدين أولاً، والالتزام بالكتاب والسنة، مُحذِّراً من الانحراف عن الشريعة بالجهل بحقيقة التصوف، وهذا نظرٌ حسنٌ، ومَلَحَظٌ دقيقٌ فتنَّبَه إليه، واستمسك به بكلتا يديك، فهو الشعرة الفاصلة بين الجهل والعلم بحقيقة التصوف. هذا، وبعد الكلام عن سيرته ومسيرته، أن أوان ذكر آثاره وسرد مصنفاته، واقتضاب التعريف بها مع الوقوف على ملامح منهجه كما وعدنا.

ذكر مؤلفاته، ومنهجه فيها

خَلَفَ الحافظ ابنُ الأثيرِ إراثاً علمياً نفيساً كان التعويل عليها من العلماء والطلاب على حد سواء سلفاً وخلفاً، مما دلَّ على جلاله مصنفاته التي أغنت المكتبة الإسلامية عامة، ومشیخة الحديث خاصة. وقد علمنا أنه أبدع هذه المؤلفات في أواخر حياته، يوم انقطاعه عن الدنيا بسبب مرض أقعده كما أسلفت، مستعيناً بطلبة العلم، حيث أُملى وهم يكتبون، بعد أن عجز عن الكتابة بنفسه، كما أشار ابن خلكان.²⁵ وهنا أسرد مؤلفاته مرتبةً على حروف المعجم، مع التعريف بها مختصراً بما يليق بالمقام، ذاكرةً طرفاً من منهجه في كلِّ منها.

فأما منهجه في عموم مصنفاته

فقد اتَّسم منهج مجد الدين بن الأثير في مؤلفاته بالاتساق والوضوح، حيث رسم لنفسه طريقاً منهجياً لا يكاد يحيد عنه في معظم كتبه، فيبدأ عادةً بمقدمة يُطَنَّب فيها ويبين دوافع التأليف، شارحاً غرض الكتاب ومقصده، ثم يعرض منهجه مفصلاً، مع بيان ترتيب مادته في الكتاب، حرصاً على سهولة المآخذ ويسر المهمل، وقد انتقد مرةً في بعض مقدماته مناهج بعض من سبقه، لا سيما في كتب غريب الحديث، مشيراً إلى صعوبة ترتيبها وعسر الرجوع إليها، مما دفعه إلى اعتماد الترتيب الهجائي في كتبه لسلاستها، مبرراً ذلك بتيسير الفهم على العامة.

ومن معالم منهجه في مقدمات مصنفاته أنه يستعرض جهود من سبقه، ويثني عليهم. وهذا مَلَحَظٌ حسنٌ فآلِقٌ سمعك والزمه، ثم يذكر مصادره التي نهل منها، ويُسند الأخبار والآثار إلى رواتها ومخرَجها وهذا ميدانه وهو فارسها، ملتزماً بأمانة النقل ونسبة القول إلى قائله، كما عني المجدُّ بإثبات الأسانيد التي تحمّلها، ويُفرد لها مواضع خاصة، كما فعل في كتابه جامع الأصول، حيث خصَّ باباً لذكر أسانيد الكتب الأصلية التي أودعها فيه.²⁶

زد على ذلك وأضف أن منهجه يتَّسم بالتحري والتثبت، إذ يُنَبِّه على ما لم يقف له على علم، ويُرجئ شرحه حتى يتحقق من دلالته، كما صرَّح بذلك في جامعته بقوله: « وكل كلمة لم أعرف شرحها أو كنتُ منها على ارتياب، أثبتُّها وأخليتُ حذاءها لأثبت فيه شرحها»²⁷. ويحرص على حصر المادة العلمية دون استطراد، ملتزماً بموضوع الكتاب، ولا يتجاوز إلى

٢٥ وفيات الأعيان، لابن خلكان، ١٤١/٤.

٢٦ جامع الأصول، لابن الأثير، ١٩٨/١.

٢٧ المرجع السابق ٦٦/١.

غيره إلا لضرورة علمية، تجنباً للتكرار، كما فعل في شرحه لمسند الشافعي، حيث عدل عن ترتيبه مخافة تكرار الأحاديث، كفعلته في الجامع أيضاً حيث أحال شرح الكلمات الغريبة إلى مواضع أخرى، فراراً من التكرار.

وبعد إحكام مقدماته، يقسم مؤلفاته إلى أبواب وفصول، فيُدْرَج تحت كلٍّ منها مادة علمية ذات وحدة موضوعية، ويُظْهِر في ذلك جودة الترتيب وحسن العرض، مبتعداً عن الإطناب، ملتزماً بهدف الكتاب، مما يجعل كتبه سهلة الرجوع، واضحة المعالم، محققة للغاية التي سعى إليها، كما صرح بذلك غير مرة بقوله: «ليكون أسهل مطلباً للناظرين فيه»²⁸، و«لم أقصد به إلا طلب الأسهل»²⁹.

فهذا دأبه وديدنه، وتلك عادته في عموم مصنفاته التي بلغت بعد طول بحثٍ وتحريٍ خمسة عشر مؤلفاً؛ معظمها في الحديث واللغة، منها سبعة مفقودة وسبعة أخرى مطبوعة، وكتاب واحد لا زال مخطوطاً، وإليك نبؤها:

1. الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف

كتابٌ في التفسير، جمع فيه المجدُّ بين: «الكشف والبيان في تفسير القرآن» لأبي إسحاق الثعلبي النيسابوري، وبين «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» لجار الله الزمخشري. ويُظْهِر هذا الجمع رغبة المؤلف في الموازنة بين التفسير الأثري والبلاغي، مستفيداً من ثراء الرواية عند الثعلبي، وعمق الدراية اللغوية عند الزمخشري.

وصفه حاجي خليفة بأنه «تفسير كبير»³⁰، وأشار إليه كل من ياقوت الحموي وابن كثير بأنه وقع في أربعة مجلدات³¹، مما يدل على بسطه المسائل وإطالة النفس فيها. غير أن الكتاب لم يصلنا اليوم لا مطبوعاً ولا مخطوطاً، ويُعد من مؤلفاته المفقودة.

2. الباهر في النحو

اختلفت المصادر في تسمية هذا الكتاب المنسوب إلى المجد بن الأثير، فقد ورد اسمه في كشف الظنون وهدية العارفين بعنوان «الباهر في النحو»³²، بينما سمّاه غير واحد بـ «الباهر في الفروق»، في حين أطلق عليه آخرون اسم «الفروق في الأبنية»، وأياً كان هذا الاختلاف في الاسم، فإنه لم يصلنا هذا الكتاب، فلا يُعرف له مخطوط ولا مطبوع، مما يجعله من المؤلفات المفقودة في عصرنا، ولكن يظهر من الاختلاف في التسميات أن الكتاب كان معروفاً في زمنٍ ما ثم فُقد.

3. البديع في علم العربية

٢٨ المرجع السابق ٦٥/١.

٢٩ المرجع السابق ٦٠/١.

٣٠ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المشهور بحاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١م، ١٨٢/١.

٣١ معجم الأدباء، للحموي ٢٢٧١/٥، البداية والنهاية، لابن كثير، ٥٤/١٣.

٣٢ كشف الظنون، لحاجي خليفة، ٢١٩/١. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين الباباني البغدادي، وكالة المعارف

الجيلية في المطبعة الجبيلة، استانبول ١٩٥١م، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢/٢.

كتاب نادرٌ ونفيس في اللغة، اطلع عليه معاصره الياقوت فقال في وصفه وصفته: «نحو الأربعين كراسة، وقفي عليه أخوه عز الدين فوجدته بديعاً كاسمه، سلك فيه مسلكاً غريباً، وبوبه تبويباً عجيباً»³³.

والكتابُ طُبع سنة 1420هـ، وقد ابتدأه ابن الأثير بالنحو، ثم أدرج فيه أبواب الصرف، إلى جانب مختارات من الشعر والخطابة، وفي عدم الفصل بينها وإدراجها في كتاب واحد، يُشعر أن الحافظ يميل إلى أن النحو والصرف وغيرهما من فنون العربية منظومة متكاملة، تُدرس في سياق واحد، دون تجزئة أو تفريق.

وللكتاب نسخة خطية بمكتبة عاطف أفندي في تركيا بعنوان: «البدیع في علم العربية» تحت رقم: 2446 في 365 ورقة، كُتبت أواخر القرن الهجري السادس³⁴.

4. تهذيب فصول ابن الدهان

يدل عنوان هذا الكتاب على أنه تهذيب لمقدمة شيخه النحوي ناصح الدين أبي محمد ابن الدهان، أحد أعلام النحو في القرن السادس الهجري. إلا أن الكتاب يُعد من المؤلفات المفقودة للحافظ المجد، إذ لا يُعرف له اليوم نسخة مطبوعة أو مخطوطة، ولم يصلنا منه سوى الإشارة إلى عنوانه في كتب التراجم.

5. جامع الأصول في أحاديث الرسول r

يُعد كتاب جامع الأصول في أحاديث الرسول r أشهر مؤلفات الحافظ مجد الدين بن الأثير وأعظمها نفعا، فقد بلغ فيه الذروة من حيث الإتقان والترتيب، حتى وصفه معاصره ياقوت الحموي بقوله: «أقطع قطعاً أنه لم يُصنّف مثله قط ولا يُصنّف». وحاز هذا الكتاب عظيم القبول بين علماء الحديث لما اشتمل عليه من جمعٍ وتخريجٍ وشرحٍ لأُمّهات كتب السنة، مع حسن التبويب وسهولة المآخذ، إذ رتبته ترتيباً معجماً يسهل الرجوع إليه، وسلك فيه بساطة العبارة دون إخلال.

وقد حوى الكتاب في أصله على ما يُعرف بالأصول الستة عند أهل السنة والجماعة، وهي: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وجامع الترمذي، وسنن أبي داود، وسنن النسائي، وموطأ الإمام مالك³⁵، وذلك دون إدراج سنن ابن ماجه، خلافاً لما استقر عليه المتأخرون، من ضمهم للأخير إلى الأصول الستة محل موطأ الإمام مالك لما وجدوا فيه من فوائد فقهية وزوائد على الموطأ، ويطول بسط الكلام في بيان ذلك³⁶.

6. الجواهر والالآي من إملاء المولى الوزير الجلالی

يُعد هذا الكتاب ديوان رسائل جمعه مجد الدين أثناء عمله كاتباً لدى الوزير جلال الدين أبي الحسن علي بن محمد الأتابكي، وقد ضمته مكاتبات الوزير من إنشائه وإملائه.

٣٣ معجم الأدباء، للحموي، ٢٢٧١/٥.

٣٤ نواذر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا، رمضان ششن، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٥م، ٣٠/١.

٣٥ قلت: تبع ابن الجزري في ذلك كتاب رزين، إذ كان رزين إمام المالكيين فضمن في كتابه موطأ مالك وفقهه، ثم وافق بعد ذلك وقوف الحافظ المجد على كتابه بداية، وبدا له على إثر ذلك التصنيف على شاكلته وتهذيب كتابه، فعلم ذلك سبب إدراج ابن الأثير لكتاب «الموطأ» في جامعه بدلاً من «سنن ابن ماجه» والله أعلم.

٣٦ للاستزادة راجع ما كتبه في: الحافظ مجد الدين بن الأثير الجزري وجهوده الحديثية ص ١٣٧ وما بعدها.

أشار ابن خلكان إلى هذا الكتاب وأنه كان بأسلوب أدبي رفيع لفصاحة الوزير، ومع ذلك فإن الكتاب يُعد من المؤلفات المفقودة، إذ لا يُعرف له أثر مطبوع أو مخطوط، ولم يصلنا منه سوى نسبته إلى ابن الأثير، كما ورد في كتب التراجم مثل ابن خلكان، وحاجي خليفة³⁷.

7. ديوان رسائل

وهذا كتاب آخر في فن الترسل قد جمعه المجد بنفسه، خلافاً لكتابه السابق «الجواهر واللائي» الذي ضمّ فيه رسائل الوزير جلال الدين، فهذا من إنشائه وتأليفه، الأمر الذي يُطلّعنا على قدرة المجد الأدبية وتمكّنه من صناعة الرسائل الملكية بأسلوب رفيع. فلا بن الأثير باع طويلاً في هذا النوع من التصنيف، حتى أثنى عليه شمس الدين الذهبي بقوله: «وله اليد البيضاء في الترسل، وصنّف فيه»³⁸، مشيراً إلى تميّزه في هذا الفن. وهذا الديوان لا يزال مخطوطاً حتى يومنا هذا، ومنه نسخة خطية مصورة بدار الكتب المصرية في القاهرة بعنوان «رسائل ابن الأثير» تحت (فن. أدب) في 177 ورقة، أشار إليها بروكلمان في تاريخه³⁹.

8. رسائل في الحساب

وهو كتاب مفقود آخر وضعه في علم الحساب، أشار إليها ياقوت الحموي في معجم الأدباء بقوله: «وله رسائل في الحساب مجدولة»⁴⁰، وكذا أورد أخوه عز الدين نسبتها إليه ضمن تصانيفه المشهورة في التفسير والحديث والنحو والحساب وغريب الحديث، مشيراً إلى أنها «رسائل مدونة»⁴¹.

9. الشافي في شرح مسند الشافعي

أحد الكتب المطوّلة في شرح أحاديث الاستدلال في المذهب الشافعي، إذ عمد أبو السعادات إلى أحاديث الكتاب وأطال النَّقَس في شرحها بذكر أحكامها ولغتها ونحوها ومعانيها، وذلك في نحو مئة كراسة على حد وصف الياقوت الحموي⁴².

وذكر ابن الأثير أنه سبق إلى شرح ذلك المسند فقال في مقدمة كتابه: «إلا أني لم أرفيما وقفت عليه أو سمعته أو بلغني أن أحداً تصدى لشرح «مسند الشافعي» الذي يرويه عنه الربيع بن سليمان المرادي، ولقد عجبت من غفول العلماء وذهول الفقهاء عن اغتنام هذه الفضيلة وانتهاز هذه المنقبة مع كون هذا المسند من أعلى المسانيد قدراً، وصاحبه أشرف العلماء وأجلهم، وأحد الأئمة المجتهدين»⁴³.

10. صنعة الكتابة

٣٧ انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ١٤٦/٥. كشف الظنون، لحاجي خليفة، ٦١٨/١.

٣٨ سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٤٨٨/٢١.

٣٩ تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، ترجمة: د. السيد يعقوب بكر، مراجعة: د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، مصر، ١٩٧٧م، ١٩٨/٦. وانظر: فهرس المخطوطات المصورة في دار الكتب المصرية، ٤٧٤/١.

٤٠ معجم الأدباء، للحموي، ٢٢٧١/٥.

٤١ الكامل في التاريخ، للربيع بن الأثير، ٢٨١/٢.

٤٢ معجم الأدباء، للحموي، ٢٢٧١/٥.

٤٣ الشافي في شرح مسند الشافعي، لابن الأثير، ٢٨/١.

كأنه يُشار إلى هذا الكتاب بوصفه لا باسمه، إذ لم أقف له على عنوان مستقل في المصادر، بل ورد ذكره في كتب التراجم والطبقات ممن ترجموا للحافظ ابن الأثير، على أنه «كتاب لطيف في صنعة الكتابة»⁴⁴. ويبدو أنه تناول فيه فنون الإنشاء والتراسل بما سبق من ذكر باعه في ذاك الميدان، وأياً كان رسمه ووصفه، فإنه مفقود.

11. المختار من مناقب الأخيار

كذا أطلق عليه مؤلفه في مقدمته، أو «المختار في مناقب الأخيار» كما رُقمَ على ظاهر المخطوط في المكتبة الأحمدية بحلب تحت رقم 45/271، أو «المختار من مناقب الأبرار» كما هو مرسوم على ظاهر الجزء الثاني من مخطوطة أخرى في ذات المكتبة تحت رقم 273/. وقد طُبِعَ هذا الكتاب محققاً في خمسة مجلدات، مع مجلد سادس للفهارس، في مركز زايد للتراث والتاريخ بمدينة العين في دولة الإمارات العربية المتحدة. أورد فيه ابن الأثير تراجم منتقاة من الصحابة والتابعين، دون التزام بالاستيعاب، كما صرَّح في مقدمته بقوله: «أردت أن أختار طرقاتاً من آثارهم وأخبارهم مجرداً من الإسناد، مقتصرّاً على ما مالت نفسي إليه ووقفني نظري عليه»⁴⁶.

أضاف إلى تراجمهم تراجم عدد من رجال ونساء الأمة ممن اشتهروا، حتى بلغ عدد من ترجم لهم 585 اسماً، رتَّبهم على نسق المعجم، كمنهجه المعتاد. وكما أسلفتُ قبلاً، أن الجانب الصوفي من سير المترجم لهم كان محور اختياره، إذ أبرز في الكتاب جوانب الوعظ والرقاق والسلوك الروحي، من خلال قصص وحكايات تداولها الناس كمضرب مثَلٍ في الفصاحة وحسن الأدب.

12. المرصع في الآباء والأمهات والأبناء والبنات والأزواء والذوات

يُعد هذا الكتاب من المصنفات اللغوية الفريدة للحافظ المجد، تناول فيه الكنى والأسماء التي وردت في اللسان العربي مصدرةً بلفظ «أب» أو «أم» أو «ابن» أو «بنت» أو «ذي» أو «ذات»، سواء كانت لأشخاص أو غيرهم، باستثناء ما اقتضت الحاجة إلى إدراجه من غير العقلاء، كمن اشتهر ذكره أو ضُرب به المثل، أو ممن لم يُعرف إلا بكنيته أو إضافته. تميَّز الكتاب بجمع مادة لغوية نادرة لم نعرف له نظيراً جامعاً في موضوعه، افتتحه بمقدمة منهجية كعادته، بيَّن فيها جهود من سبقه في هذا الباب، منتقداً عدم الترتيب في كتبهم، إذ وصفها بأنها «غير مقبَّدة بترتيب حاصر يجمع شواردها، وينظم بدائدها»⁴⁷. فجمع ما فرَّقوه، ونظم ما نثروه، وأضاف ما وقف عليه مما لم يُدرج في تلك المصادر، كل ذلك بترتيبٍ على حروف المعجم، وقد أفاد الزركلي أن للكتاب نسخة مخطوطة محفوظة في

٤٤ وفيات الأعيان، لابن خلكان، ١٤١/٤. تاريخ الإسلام، للذهبي، ١٤٦/١٣.

٤٥ قبل سنوات ضُمَّت هذه المكتبة إلى المكتبة الوطنية عند ساحة الأمويين في دمشق.

٤٦ المختار من مناقب الأخيار، لابن الأثير، ٥/١.

٤٧ المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأزواء والذوات، أبو السَّعَادَاتِ مجد الدِّين بن الأثير الجزري، ت: د. إبراهيم السامرائي، دار الجليل، بيروت.

ودار عثَّار، عثَّان، ط ١، ١٤١١ هـ، ١٩٩١ م. مقدمة المصنِّف ص ٣٠.

مكتبة الأوقاف العامة ببغداد تحت رقم (5660)⁴⁸، وللمكتاب طبعة قديمة فيها نقص كبير وتصحيح كثير، ثم أعيدت طباعته محققة مرتبة غير مرة.

13. المصطفى والمختار في الأدعية والأذكار

وهذا كتاب آخر من جملة مفقودات مؤلفات ابن الأثير التي لم يصلنا منها سوى اسمها، دون أن يُعرف لها رسم أو أثر مطبوع أو مخطوط. وقد ورد ذكره منسوباً إليه في كتب التراجم.

ويُفهم من عنوانه أنه تناول الأدعية والأذكار المنتقاة، مما يرجح كونه كتاباً في الرقائق وربما بعض العبادات، على نمط ما عُرف من اهتمام ابن الأثير بالجوانب الروحية والسلوكية، فالله أعلم بما فيه.

14. منال الطالب في شرح طوال الغرائب

يُعد هذا الكتاب آخر مؤلفات مجد الدين بن الأثير، كما يُفهم من ختم ناسخه _ابن أخ المؤلف_ الذي أتم نسخه وقراءته على عمه سنة 606هـ، وهي سنة وفاة ابن الأثير. وقد سمّاه المؤلف في مقدمته منال الطالب في شرح طوال الغرائب، بينما أشار إليه بعض أصحاب التراجم بعنوان وصفي هو شرح غريب الطوال، والأمر غير ذي بال.

صنّفه ابن الأثير بعد كتابه النهاية في غريب الحديث والأثر، وابتدأه بمقدمة موجزة بيّن فيها منهجه، موضحاً أنه قصد إلى جمع الأحاديث والآثار الطويلة والمتوسطة التي يغلب على ألفاظها الغرابة، مما يصعب فهمه على عامة الناس، بل يعزّ إدراكه على كثير من الخواص. وقد اقتصر على ما اشتهر منها في كتب الحديث والغريب، دون استقصاء، ثم بسط شرحها وأطال النَّقَس في تفسيرها، على خلاف منهجه في النهاية الذي اقتصر فيه على موضع الشاهد دون سرد الحديث كاملاً.

واتبع في الكتاب منهجاً حديثياً دقيقاً، حيث أعقب كل حديث بذكر من أخرجه من أصحاب الكتب _وللمجد في ذلك الفن اليد الطولى، وليس الجامع عن ذهنك ببعيد_، ثم نقل أقوال أهل الجرح والتعديل في رواته، وبينَ المقبول والمردود من أسانيدھا. كما أودع فيه فوائد علمية وفرائد نقدية، تتعلق بحل الإشكالات ودفع التعارض، مما يدل على عمق تخصصه في علوم الحديث رواية ودرايةً، وإن كانت الرواية إليه أقرب كما علمت وأسلفت.

وقد اشتمل الكتاب على واحد وعشرين حديثاً مرفوعاً، وثمانية وأربعين أثراً موقوفاً على الصحابة، انتقاها من مصادر متنوعة، مما يطول ذكره، ولا يضر جهله، غير أن المطلع على موارده يُدرك سعة اطلاعه، ودقة اختياراته، وعلو كعبه، وجلالة قدره، والكتاب نفيسٌ طُبِعَ محققاً غير مرة.

15. النهاية في غريب الحديث والأثر

إليه المنتهى في شرح كلام رسول الله ﷺ، وهو السبيل، وعليه التعويل، مفخرة مؤلفات مجد الدين بن الأثير وأشهرها في علم غريب الحديث، قد أودع فيه خلاصة ما وقف عليه من

الألفاظ الغربية في الروايات الحديثية، مستقصيًا أقوال أئمة هذا الفن، ثم اختار صفوة القول فيها، مما جعله مرجعًا لا يُستغنى عنه في هذا الباب.

تميّز الكتاب بعمق التحليل اللغوي وبيان المعاني، حيث أطلال النفس في بيان دلالات الألفاظ المستغربة، وسعى إلى دفع ما يُتوهم من اختلاف أو تعارض، كما نثر فيه فوائد لغوية كثيرة من لغات العرب، وتمييز فصيحها ونوادرها، وذكر الاشتقاقات والأوزان، مما يجعله بحق: موسوعة لغوية حديثية متكاملة.

عُني باستقصاء الروايات المتعددة للحديث الواحد، وسعى إلى التوفيق بينها، مع الإشارة إلى شيء من فقه الحديث، ملتزمًا كعادته في ترتيبه بالمنهج المعجمي، مما يسّر الرجوع إليه، وجعل مادته سهلة المنال للباحثين.

ونستطيع القول بأن كتابه هذا يُعدُّ من درر التراث الإسلامي في بابهِ بلا منازع، إذ أودع فيه ابن الأثير الرواية واللغة، فجاء كتابًا جامعًا في بابهِ، محكمًا في موضوعه، ولا يزال محلّ عناية العلماء وطلبة العلم سلفًا وخلفًا إلى يومنا هذا.

قال عنه السيوطي: «أحسنُ كتب الغريب وأجمعها وأشهرها الآن، وأكثرها تداولاً»⁴⁹.

ويطول وصفه، وصفة رصفه، وليس هنا موضع بسطه، فليُنظر في موضعه⁵⁰. وبعدُ، فعلى الرغم من قلة عدد مؤلفات ابن الأثير مقارنةً بأقرانه وأسلافه، إلا أنها تُعدّ من أُمّات الكتب في أبوابها، ومصادر معتمدة في فنونها، أحسن فيها الصنعة وأجاد المنهج، جامعاً بين دقة النظر وتنوع العلوم، ويظهر منها أنه قد غلب على إنتاجه العلمي التصنيف في الحديث جمعاً وشرحاً، فرق مكاناً إلى مصافٍ كبار أصحاب الحديث، تاركاً آثاراً لغوية أصبحت مرجعاً لمن بعده، سيما في علم غريب اللغة.

وقد بلغ مجموع مؤلفاته خمسة عشر كتاباً، منها سبعة مطبوعة، وسبعة مفقودة، وواحد مخطوط، وإليك تفصيلها مرتبةً محرّرة:

أولاً: الكتب المطبوعة:

1. البديع في النحو (في اللغة)
2. جامع الأصول في أحاديث الرسول r (في الحديث)
3. الشافي في شرح مسند الشافعي (في الحديث)
4. المختار من مناقب الأخيار (في الحديث)
5. المرصع في الآباء والأمهات والأبناء والبنات والأدواء والذوات (في اللغة)
6. منال الطالب في شرح طوال الغرائب (في الحديث)
7. النهاية في غريب الحديث والأثر (في الحديث واللغة)

ثانياً: الكتب المفقودة سبعة، وهي:

1. الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف (في التفسير)
2. الباهر في النحو (في اللغة)

٤٩ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدّين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: أبو فُتَيْبَة نظر محمد الفارابي، دار طيبة، ٦٣٩/٢.

٥٠ انظر: الحافظ مجد الدين بن الأثير وجهوده الحديثية، للمؤلف، ص ١٨٩ وما بعدها.

3. تهذيب فصول ابن الدهان (في اللغة)
4. الجواهر واللائي من إملاء المولى الوزير الجلاي (في الإنشاء)
5. رسائل في الحساب (في الحساب)
6. صنعة الكتابة (في الإنشاء)
7. المصطفى والمختار في الأدعية والأذكار (في الحديث)

ثالثاً: الكتب المخطوطة، وهو:

1. ديوان رسائل (في الإنشاء)

فهذه حصيلة مصنفاته قد عملت على جمعها، والتعريف بها باستقصاء حسب ما وُفِّقَتْ ووقفتُ عليه، ثم سقتُ منهجه في عموم مؤلفاته، ثم وقفتُ على كلٍّ منها على حدة؛ لبيان صنعته الحديثية، كل ذلك بعد نبذة من سيرته ومسيرته مع بيان عصره ونشأته.

الخاتمة وأهم النتائج:

وبعد، فإن المتأمل في صفحات هذا البحث يقف على معالم واضحة من شخصية مجد الدين بن الأثير العلمية، ويستبين أثره في ميادين التأليف والشرح، ويُدرِك أن الرجل كان من أعلام عصره، جمع بين الرواية والدراية، وبين علوم الحديث وعلوم العربية، فأحسن وأجاد، وصنّف وهذّب، وشرح وبَيّن، وتصدّر للإفتاء والتدريس، فكان له أثر بالغ في نقل الشريعة وتحرير علومها، كما نال منزلة رفيعة عند الخاصة والعامة، فانتفع الناس بعلمه، وخلف تراثاً لا يزال موضع نظر واعتبار.

وعلمنا أن مجموع مؤلفاته قد بلغت خمسة عشر كتاباً، فُقد منها سبعة، وطُبِعَ سبعة، وبقي منها واحد مخطوط، مما يدل على تنوع عطائه وسعة اطلاعه، وإن غلب عليه التصنيف في الحديث شرحاً وجمعاً، فهو للرواية أقرب منها للدراية، فلم يتعمق في الحكم على الأحاديث صحةً وضعفاً، إلا ما ورد في كتابه «الشافي». اتخذ في التأليف منهجاً واضح المعالم، فبيداً بمقدمة مفصلة يبيّن فيها دوافع التأليف، ويشرح فيها منهجه وغايته، مما يرسم لنا وعيه العلمي ونضجه المنهجي.

وهكذا، فإن مجد الدين ابن الأثير لم يكن مجرد ناقل، بل كان محرراً ومهذباً، له بصمة في علوم الحديث واللغة، وكتبه شاهدة على دقته وعمق نظره، فجازه الله عن العلم وأهله خير الجزاء، والحمد لله رب العالمين.

.....

المراجع والمصادر:

- الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- الأنساب، عبد الكريم بن محمد السمعاني، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط1، 1382هـ.
- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار الفكر، 1407هـ، 1986م.
- تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، ترجمة: د. السيد يعقوب بكر، مراجعة: د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، مصر، 1977م.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الدهلي، ت: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي.
- تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1425هـ، 2004م.
- تاريخ الموصل، سعيد الديوه جي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1982م.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، دار طيبة.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، الطبعة الأولى ما بين عامي 1969م و1972م، والتتمة بتحقيق بشير عيون، دار الفكر، بيروت.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الدهلي، ت: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ، 1985م.
- الشافعي في شرح مسند الشافعي، مجد الدين أبو السعادات، المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: أحمد بن سليمان، أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1426هـ، 2005م.
- طبقات الشافعيين، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، ت: أنور الباز، دار الوفاء، مصر، ط1، 2004م.
- عصر الدولة الزنكية، د. علي محمد الصلابي، مؤسسة اقرأ، القاهرة، مصر، ط1، 1428هـ، 2007م.
- عماد الدين زكي، د. عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1402هـ، 1982م.
- عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، أبو شامة شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي، ت: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ، 1997م.
- فهرس المخطوطات المصورة في دار الكتب المصرية.
- القائد المجاهد نور الدين محمود زكي شخصيته وعصره، د. علي محمد الصلابي، مؤسسة اقرأ، القاهرة، مصر، ط1، 1428هـ، 2007م.
- الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن محمد عز الدين بن الأثير الجزري، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1417هـ، 1997م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المشهور به حاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
- مجد الدين بن الأثير وجهوده الحديثة، د. حسام بن طارق أنيس، دار المقتبس، ط1، 2024م.
- المختار من مناقب الأخيار، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: مأمون الصاغري، عدنان عبد ربه، محمد أديب الجادر، الناشر: مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، العين، ط1، 1424هـ، 2003م.
- المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأزواء والذوات، أبو السعادات مجد الدين بن الأثير الجزري، ت: د. إبراهيم السامرائي، دار الجيل، بيروت، ودار عمّار، عمّان، ط1، 1411هـ، 1991م.

معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414هـ، 1993م.

معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار صادر، بيروت، 1995م.

الموصل في العهد الأتابكي، سعيد الديوه جي، مطبعة شفيق، 1378هـ، 1958م.

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين يوسف بن تغري بردي أبو المحاسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ودار الكتب، مصر.

النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ، 1979م.

نوادير المخطوطات العربية في مكتبات تركيا، رمضان ششن، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1975م.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين الباباني البغدادي، وكالة المعارف الجليلة في المطبعة الهية، استانبول 1951م، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

.....

منهج المبارك بن الأثير الجزري في إيراد المسائل الفقهية في كتابه: النهاية في غريب الحديث والأثر

Doç. Dr. Muhammed Reşit VAROL⁵¹

تمهيد

يُعَدُّ أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (ت. 606هـ) من العلماء الذين برعوا في علوم شتى، وقد ذاع صيته محدثاً بارعاً ولغوياً حاذقاً، وألّف الكتب النافعة في علوم الحديث والعربية وغيرها، ومن أشهر كتبه: «النهاية في غريب الحديث والأثر» و«جامع الأصول في أحاديث الرسول» و«شرح مسند الشافعي» و«المصطفى المختار في الأدعية والأذكار» في الحديث، و«الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف» في التفسير، و«البدیع في شرح فصول ابن الدهان» في النحو، وغير ذلك.⁵² ولدى تصفح كتاب «النهاية في غريب الحديث والأثر» الذي اعتنى فيه ابن الأثير بشرح الألفاظ الغريبة الواردة في الأحاديث النبوية الشريفة تبين أنه أورد كثيراً من المسائل الفقهية، وناقش ورجح بين بعض الأقوال؛ مما دلّ على سعة اطلاعه على الفقه وطول باعه فيه. وهذا البحث يهدف إلى الوقوف على أبرز النقاط التي تلخص منهج ابن الأثير في إيراد المسائل الفقهية الخلافية وطريقة تعامله معها، وتتبع الآراء التي نسبها إلى الفقهاء للاطلاع على مدى دقته في ذلك، وهل التزم ذكر آراء الأئمة الأربعة في المسائل المطروحة أولاً؟ وهل ما نسبته من الأقوال إلى الأئمة صحيح مسلّم عند أتباعهم أولاً؟ وهل اقتصر على إيراد المسائل الخلافية المشهورة التي يعرفها القاصي والداني أو أنه ذكر مسائل دقيقة وخاض أغواراً عميقة لا يصل إليها إلا المتعمقون في علم الفقه، وهكذا فالبحث لا يُعنى بما أورده ابن الأثير في كتابه من فوائد حديثة، وإنما يقتصر على معالجته للمسائل الفقهية، وهو يعتمد على المنهج الاستقرائي التحليلي من خلال تتبع المسائل الفقهية الواردة في كتاب النهاية، ثم تقويم طريقة المؤلف في معالجتها، للوصول إلى بعض النتائج. وقد تم تقسيم البحث إلى سبع فقرات تتضمن الملامح الأساسية لمنهج ابن الأثير في معالجة المسائل الفقهية، وفيما يأتي تفصيل القول فيها، والله الموفق.

1. الإيجاز الشديد عند التعرض لبعض المسائل الفقهية الخلافية

انصبَّ اهتمام ابن الأثير على شرح الألفاظ الغريبة الواردة في الأحاديث الشريفة، ولذا فإنه تعرض للعديد من المسائل الفقهية عرضاً وبإيجاز شديد، وكان في كثير من المواطن يكتفي بذكر وجود خلاف بين الفقهاء في مسألة متعلقة بلفظٍ يشرحه، دون ذكر

٥١ Sırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

aldershawi.m@gmail.com

Orcid no: 0000-0001-8616-3721

٥٢ عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو (السعودية: مجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٣)، ٣٦٦/٨.

الأراء في المسألة، ودون نسبتها إلى قائلها، فكأنه يريد أن يحيل مَنْ أراد التوسع إلى مظانّ المسألة في الكتب الفقهية، والأمثلة على ما نقوله كثيرة في كتاب النهاية:

- فَمَنْ كان عليه دين وأخرج أرضه ثمرًا هل يجب عليه إخراج العشر في الزكاة؟ قال ابن الأثير هنا: فيه خلاف بين الفقهاء.⁵³ وهي مسألة: الدَّين هل يكون مانعًا من وجوب الزكاة أو لا، والخلاف فيها مشهور.⁵⁴

- وَمَنْ نزل بقوم فلم يَقْرُوه فهل له أن يأخذ من مالهم بقدر ما يستحقه من واجب الضيافة؟ وهل يلزمه تعويض صاحب المال أو لا؟ اكتفى ابن الأثير بالإشارة إلى وجود خلاف بين الفقهاء في المسألة.⁵⁵ والقول بوجوب الضيافة مذهب الإمام أحمد (ت. 241هـ).⁵⁶

وكثيراً ما يسلك ابن الأثير سبيل الإيجاز، فيورد رأياً في المسألة؛ ويقول إنه قول لبعض الفقهاء دون أن يسميهم، والأمثلة على ذلك كثيرة:

- ففيما يتعلق بالأيمان قال ابن الأثير إن بعض الفقهاء لا يجعل اللحم من الأذم، فَمَنْ حلف أن لا يأتدِم لا يحنث إذا أكل اللحم.⁵⁷ والأول قول أبي حنيفة (ت. 150هـ) وأبي يوسف (ت. 182هـ)، والثاني قول محمد (ت. 189هـ).⁵⁸

- وفي مسألة عفو بعض الأولياء عن القاتل ذكر ابن الأثير أن بعض الفقهاء يرى أن العفو والقصاص مردّه إلى الأولياء من الورثة فقط، وليس إلى جميع الورثة ممن ليسوا بأولياء.⁵⁹

وابن الأثير يشير إلى الخلاف بين المالكية الذين يرون أن العفو يملكه العصباء فقط؛ والجمهور الذين يرون أن العفو حق لكل وارث للقتيل ولو لم يكن عصبه.⁶⁰

- وفي مسألة بيع العين الغائبة إذا وصفها البائع للمشتري وهي ما سماها ابن الأثير «بيع المواصفة» قال إن بعض الفقهاء يجيزه إذا كانت السلعة مطابقة للصفة التي ذكرها البائع.⁶¹ وهو يشير إلى الخلاف بين الشافعية الذين لا يجيزون بيع العين الغائبة؛ والجمهور الذين يجيزون بيعها مع اشتراط بعضهم لوصف السلعة وصفاً كافياً؛ وعدم اشتراطهم بعضها له مع إثبات الخيار للمشتري عند رؤيته للسلعة.⁶²

- وفي مسألة عدة الحرة تكون تحت العبد أو الأمة تكون تحت الحرّ ذكر ابن الأثير الأقوال دون أن ينسبها إلى أصحابها، فقال إن بعض الفقهاء يقول: الحرّة تحت العبد تبين بثلاثة قروء أما الأمة تحت الحرّ فتبين باثنين، وبعضهم يقول العكس، أي أن الحرّة تحت العبد تبين باثنين والأمة تحت الحرّ تبين بثلاثة، وبعضهم يقول: العدة تنقضي بقرأين سواء كانت

٥٣ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢/٢٢٧.

٥٤ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب (بيروت: دار الفكر)، ٥/٣٤٤.

٥٥ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١/٤١٤.

٥٦ عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨-١٩٦٨)، ٩/٤٣١.

٥٧ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١/٣١١.

٥٨ علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٢/٣٢٧.

٥٩ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١/٣٤٥.

٦٠ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق عصام الدين الصباطي (القاهرة: دار الحديث، ط ١، ١٤١٣-١٩٩٣)، ٧/٣٨٧.

٦١ ٢/٢٧٧.

٦٢ محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤-٢٠٠٤، ٣/١٧٤.

حرة تحت عبد أو أمة تحت حرّ أو كانا عبدين.⁶³ هذا الذي ذكره ابن الأثير، وهو غير مُسلّم، فقد ساوى بين قول عامة الفقهاء وبين أقوال شاذة لا يُعرف قائلوها، وربما لم يقل بها أحد، وعامة الفقهاء على أن العدة معتبرة بحال المرأة، فالأمة تعتد بقرّين سواء كان زوجها حرّاً أو عبداً، والجرة تعتد بثلاثة قروء سواء كان زوجها حرّاً أو عبداً، ونُقِل الإجماع على هذا، وقال الإمام أحمد: لا أعلم خلافاً في هذا، وذكر ابن العربي المالكي (ت. 543هـ) أن أهل العراق قالوا: العدة بالرجال، أي أن الأمة تحت الحر تعتد بثلاثة قروء، والجرة تحت العبد تعتد بقرّين، وهو قول غير معروف، ولم يقل به أحد من الحنفية.⁶⁴

2. الانتصار لأقوال الجماهير دون الآراء الشاذة

من منهج ابن الأثير أنه ينتصر لأقوال الجماهير ولا يلتفت إلى الآراء الشاذة المخالفة لما عليه عامة الفقهاء، بل يكتفي بالإشارة إلى أن تلك الأقوال مخالفة لما عليه عامة الفقهاء، وتلك إشارة واضحة إلى عدم ارتضائه لها. وبإمكاننا أن نضرب أمثلة عديدة على هذا من كتاب النهاية:

- فإذا تزوج الرجل العربي أمةً لقوم فولدت ولداً فقد رأى الثوري (ت. 161هـ) وابن راهويه (ت. 238هـ) أن الولد لا يكون رقيقاً بل يفدى عنه بعبدين. وعلق ابن الأثير على هذا الرأي فقال: «وسائر الفقهاء على خلافه».⁶⁵ أي أنه يكون رقيقاً عند الجماهير، وما نقله ابن الأثير عن الجماهير صحيح.⁶⁶

- ومن استفاد مالاً بطريق الربح أو غيره فقد نقل ابن الأثير عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: يزكيه يوم يستفيده. أي يوم يملكه. ثم علق ابن الأثير على هذا فقال إنه ربما يكون مذهباً خاصاً لابن عباس رضي الله عنهما، وإنه لا قائل بذلك من الفقهاء،⁶⁷ وإنما يرى بعضهم كأبي حنيفة أن المال المستفاد أثناء الحول يُضم إلى الأصل ولا يُحسب له حول مستقل، ويرى غيره كالشافعي (ت. 204هـ) أنه يُحسب له حول مستقل. وما ذكره ابن الأثير عن ابن عباس رواه غيره أيضاً عنه وعن معاوية رضي الله عنهم، وعامة الفقهاء على خلاف ذلك كما قال ابن الأثير.⁶⁸

- ونقل ابن الأثير عن بعض الفقهاء أنهم قالوا مصداقاً لما ورد في حديث في الباب: إنه إذا أسلم مشرك على يد مسلم فذلك المسلم أولى الناس به في حياته ومماته، أي أنه يرثه،

٦٣ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣/١٣٥.

٦٤ محمود بن أحمد العيني، البناية شرح الهداية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠-٢٠٠٠)، ٣٠٢/٥؛ محمد بن أحمد بن رشد الجد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق محمد حيي وأخرين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٨-١٩٨٨)، ٤٢٢/٥؛ محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، المسالك شرح موطأ مالك (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٢٨-٢٠٠٧)، ٦١٤/٥؛ محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠-١٩٩٠)، ٢٣٢/٥؛ ابن حنبل، أحمد بن حنبل، الجامع لعلوم الإمام أحمد، تحقيق خالد الرباط وسيد عبيد (مصر: دار الفلاح، ط ١، ١٤٣٠-٢٠٠٩)، ٤٩٦/١١.

٦٥ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣/١٧٠.

٦٦ ابن المنذر، محمد بن إبراهيم بن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق صغير أحمد الأنصاري (رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ط ١، ١٤٢٥-٢٠٠٤)، ١١٧/٨.

٦٧ ٤٨٤/٣.

٦٨ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١-٢٠٠٠)، ١٣٤/٣.

النووي، المجموع، ٣٦١/٥.

واشترط بعضهم أن يضيف إلى الإسلام على يده المعاهدة والموالة. ثم علق ابن الأثير على هذه الأقوال قائلاً: «وذهب أكثر الفقهاء إلى خلاف ذلك، وجعلوا هذا الحديث بمعنى البر والصلة ورعي الذمام».⁶⁹ والحكم بالتوريث ممن أسلم على يديه بشرط المعاهدة والولاء هو مذهب الحنفية، أما الاكتفاء بالتوريث ممن أسلم على يديه دون اشتراط الولاء والمعاهدة فهو رواية عن أحمد وقال به إسحاق بن راهويه.⁷⁰

3. الاكتفاء بذكر قول الشافعية في كثير من المسائل الفقهية، والإشارة إلى الخلاف داخل المذهب الشافعي إن وُجد

كثيراً ما يكتفي ابن الأثير بذكر قول الشافعية في بعض المسائل الفقهية، وهذا طبيعي؛ لأنه شافعي المذهب كما هو معلوم، فاطلاعه على المذهب الشافعي أكثر، ومن أراد الإيجاز اكتفى بذكر رأي المذهب الذي ينتهي إليه، والأمثلة على هذا كثيرة في كتاب النهاية: - فعن خيار الشرط قال ابن الأثير: لا تزيد مدته على ثلاثة أيام عند الشافعي.⁷¹ واكتفى بذلك دون ذكر الأقوال الأخرى في المسألة، وما قاله عن الشافعية صحيح معلوم.⁷²

- وفي صيغة التسليم في آخر الصلاة أورد ابن الأثير ما رواه الربيع (ت. 270 هـ) عن الإمام الشافعي أنّ مَنْ قال: سلامٌ عليكم بالتنكير فذلك لا يجزئه؛ بل عليه أن يعود ويسلم، ووجه ابن الأثير ذلك بأن السلام من أسماء الله تعالى فلا يجوز حذف الألف واللام منه.⁷³ ولم يذكر أقوالاً أخرى في المسألة، وما ذكره هو الأصح عند الشافعية.⁷⁴

وربما أشار ابن الأثير إلى خلاف داخل المذهب الشافعي حول مسألة ما دون ترجيح لأحد القولين أو الوجهين على الآخر؛ التزاماً بالإيجاز، ومن ذلك:

- في مسألة تلقي الركبان إذا ثبت الغبن فللبائع الخيار اتفاقاً، وإذا لم يثبت الغبن وكان المتلقي صادقاً ففي ثبوت الخيار للجالب خلاف عند الشافعية.⁷⁵ هذا الذي ذكره ابن الأثير واكتفى به، والأصح عند الشافعية أنه لا خيار لهم إذا لم يثبت غبن؛ بأن كان الشراء بسعر البلد أو أكثر.⁷⁶

- وثمة خلاف عن الشافعي هل الخلع فسخ أو طلاق.⁷⁷ اكتفى ابن الأثير بهذا، والراجح عند الشافعية أنه طلاق.⁷⁸

٦٩ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٢٩/٥.

٧٠ محمد بن أبي بكر السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤-١٩٩٣)، ٩١/٨، ابن قدامة، المغني، ٤٣٤/٦.

٧١ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٩٢/٢.

٧٢ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥-١٩٩٤)، ٤١٧/٢.

٧٣ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣٩٣/٢.

٧٤ النووي، المجموع، ٤٧٦/٣.

٧٥ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٦٦/٤.

٧٦ يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق زهير الشاويش (عمان: المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤١٢-١٩٩١)، ٤١٥/٣.

٧٧ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٦٥/٢.

٧٨ محمد بن أحمد الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤-١٩٨٤)، ٤٠٧/٦.

- وفي المذهب الشافعي خلاف حول شعور الحيوانات وأوبارها هل تطهر بالدباغ كالجلود أو لا.⁷⁹ اكتفى ابن الأثير بهذا، والراجح عند الشافعية أن الدباغ لا يطهر شعر الميتة ولا يؤثر فيها.⁸⁰

- وفي مسألة أخذ موالي بني هاشم والمطلب من الزكاة ذكر ابن الأثير أن الراجح عند الشافعية أنهم لا تحرم عليهم الزكاة لانتفاء النسب الذي هو سبب التحريم، وذكر وجهاً آخر عند الشافعية مفاده أن موالي بني هاشم والمطلب يحرم عليهم أخذ الزكاة لأن مولى القوم منهم.⁸¹ ولكن المذكور في الكتب المعتمدة عند الشافعية أن الأصح أن مولى القوم منهم، وأن موالي بني هاشم والمطلب لا تحل لهم الزكاة.⁸²

4. الاكتفاء بذكر قول الحنفية والشافعية في كثير من المسائل المشهورة

برز كثيراً تأثر ابن الأثير بالبيئة والعصر اللذين عاش فيهما، إذ إن المناظرات والمناقشات الفقهية في تلك البيئة كانت غالباً ما تدور بين الحنفية والشافعية، وكانت آراء هذين المذاهبين في المسائل الخلافية شائعة بين أهل العلم هناك، ومن هنا فإننا نرى ابن الأثير في كثير من مواضع كتابه يقتصر على إيراد قولي الحنفية والشافعية في المسائل المعروضة دون من سواهم، وفيما يأتي بعض الأمثلة على ذلك:

- خلط المالين مؤثر في الزكاة عند الشافعي، بمعنى أن الزكاة تؤخذ من مال الخلطة كما لو كان مملوكاً لشخص واحد، أما أبو حنيفة فيرى أن الخلطة لا تؤثر في الزكاة، بمعنى أن كل واحد منهما عليه أن يخرج زكاة ماله وحصته من الخلطة.⁸³ هذا الذي قاله ابن الأثير، وما نقله عن المذهبين صحيح مذكور في كتبهما.⁸⁴

- والمقصود بالشفق الذي يؤذن غيابه بدخول وقت العشاء هو الحمرة التي تكون بعد مغيب الشمس على رأي الإمام الشافعي، بينما يرى أبو حنيفة أن المقصود به هو البياض الذي يبقى على الأفق الغربي بعد تلك الحمرة.⁸⁵ وما نقله ابن الأثير عن الشافعي مسلماً، خلافاً لما نقله عن أبي حنيفة، إذ يرى كثير من الحنفية أن الإمام رجع إلى قول الصحابين القاضي بأن المراد بالشفق الأحمر، وفي المذهب الحنفي خلاف ونقاش طويل حول القول المفتى به: هل هو قول الإمام عند من لم يثبت عنده رجوع الإمام عنه أو قول الصحابين.⁸⁶

٧٩ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣٣٧/٢.

٨٠ الشربيني، مغني المحتاج، ٢٣٧/١.

٨١ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٢٨/٥.

٨٢ الشربيني، مغني المحتاج، ١٨٢/٤.

٨٣ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٦٢/٢ و٦٣.

٨٤ السرخسي، المبسوط، ١٥٣/٢: الشربيني، مغني المحتاج، ٧٤/٢.

٨٥ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤٨٧/٢.

٨٦ محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤١٢-١٩٩٢)، ٣٦١/١: الشربيني، مغني المحتاج، ٣٠٠/١.

- والمُدَّ عند الإمام الشافعي رطلٌ وثلاث بالعراقي، وهو عند أبي حنيفة رطلان، وعلى هذا فالصاع عند الشافعي خمسة أرطال وثلاث، وهو عند أبي حنيفة ثمانية أرطال.⁸⁷ وما نقله عن المذهبين صحيحٌ مذكورٌ في كتبهما.⁸⁸
- والعشور تُؤخذ من اليهود والنصارى عند أبي حنيفة إذا كانوا يأخذون العشور من تجار المسلمين إذا دخلوا أرضهم، فهو من قبيل المعاملة بالمثل، أما عند الشافعي فالعشور تُؤخذ منهم إذا تضمن ذلك عقد الصلح المبرم بينهم وبين المسلمين، فإن لم يتضمن العقد ذلك فلا تُؤخذ منهم إلا الجزية.⁸⁹ وما نقله عن الحنفية والشافعية صحيحٌ.⁹⁰
- وأبو حنيفة يرى أن لا زكاة في السخال، بينما يرى الشافعي أن فيها الزكاة، وأنَّ من ملك أربعين من السخال تجزئه واحدة منها، ولا يُكَلَّف إخراج مُسِنَّة.⁹¹ وما نقله عن المذهبين مسلّم، لكن كان ينبغي عليه إيضاح قول الحنفية: لأنهم لا يجعلون في السخال زكاة إذا كانت وحدها، فإذا كان معها كبار وجبت فيها الزكاة.⁹²
- والعاج هو عظم الفيل، وهو نجس عند الشافعي وظاهر عند أبي حنيفة.⁹³ وما ذكره ابن الأثير هو قول الشافعية والحنفية ما عدا محمداً.⁹⁴
- والعارية إذا تلفت وجب ضمان قيمتها عند الشافعي، ولا ضمان على المستعير عند أبي حنيفة.⁹⁵ وما نقله عن المذهبين مسلّم معروف.⁹⁶
- والفرض والواجب سيّان عند الشافعي، أما أبو حنيفة فيقول إن الفرض أكد من الواجب.⁹⁷ وهذا معروف في المذهبين، وقد اقتصر ابن الأثير على هذا ميلاً إلى الإيجاز، ووجه التأكد في الفرض أن فرضيته ثابتة بدليل قطعي أما الواجب فوجوبه ثابت دليل ظني.⁹⁸
- والفقير عند الشافعي هو الذي لا شيء له، أما المسكين فهو الذي يجد بعض ما يكفيه، ويرى أبو حنيفة العكس،⁹⁹ أي أن المسكين عنده أسوأ حالاً من الفقير خلافاً للشافعي، وما قاله ابن الأثير مسلّم، لكن الحنفية مع اتفاقهم على كون المسكين أسوأ حالاً من الفقير يوردون أقوالاً أخرى في الفرق بينهما.¹⁰⁰

٨٧ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٦٠/٣.

٨٨ ابن عابدين، رد المحتار، ٣٦٥/٢: الشريبي، مغني المحتاج، ٢٢١/١.

٨٩ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٣٩/٣.

٩٠ محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية)، ١٠٦/٢؛ محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع شرح المذهب (بيروت: دار الفكر)، ٤٠٠/١٩.

٩١ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣١١/٣.

٩٢ العيني، البناء، ٣٤٣/٣: النووي، المجموع، ٣٧٤/٥.

٩٣ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣١٦/٣.

٩٤ زين الدين بن إبراهيم بن نعيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط٢)، ١٠٦/١: النووي، المجموع، ٢٤٣/١.

٩٥ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣٢٠/٣.

٩٦ ابن عابدين، رد المحتار، ٦٧٨/٥: الشريبي، مغني المحتاج، ٣١٩/٣.

٩٧ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤٣٢/٣ و ١٥٣/٥.

٩٨ محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (القاهرة: دار الكتب، ط١، ١٤١٤-٢٠٠٤)، ٢٤٠/١.

٩٩ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤٦٢/٣.

١٠٠ السرخسي، المبسوط، ٨/٣: الشريبي، مغني المحتاج، ١٧٦/٤.

- والقرء من الأضداد، فهو يُطلق على الطهر والحيض، والمراد به في آية العدة الطهر عند الشافعي، والحيض عند أبي حنيفة.¹⁰¹ وهذا مشهور لدى المذهبين.¹⁰²

- ومن قال: هو يهودي أو بريء من الإسلام إن كان كذا وكان كاذباً فيمينه منعقدة عند أبي حنيفة، لكن لا تلزمه الكفارة، بينما يرى الشافعية أن لا يمين هنا ولا كفارة.¹⁰³ وما نقله عن المذهبين مسلّم، وإنما لم تجب الكفارة عند الحنفية لأن اليمين الغموس لا كفارة فيها عندهم.¹⁰⁴

وقليلاً ما يعتمد ابن الأثير إلى ذكر قول الشافعية والمالكية في المسألة مع الاكتفاء بذلك كما في مسألة الدباغة، فقد أورد رأي الإمام مالك (ت. 179هـ) القاضي بأن الدباغة لا تطهر جلد ما لا يؤكل لحمه كالسباع، وأن مالكا كان ينهى عن الصلاة على جلود السباع وبيعها وإن دُبغت، ثم أورد ما هو مقرر في المذهب الشافعي من أن الدباغة تطهر كل الجلود سواء كان الحيوان مأكول اللحم أو لا ما عدا الكلب والخنزير وما تولد منهما.¹⁰⁵ وما نقله عن الشافعية صحيح، أما المالكية فيجيزون الصلاة على جلود السباع إذا كانت مذكاة ويجيزون بيعها أيضاً لأن أكل لحوم السباع مكروه عندهم وليس حراماً. ولا يجيزون الصلاة على جلد الميتة وإن دُبغ لأن الدباغ لا يطهر الجلد النجس، ويجيزون الانتفاع بجلد الميتة المدبوغ فيما سوى الصلاة عليه كالجلوس عليه.¹⁰⁶ وفي المدونة: «وقال مالك: لا يعجبي أن يُصلى على جلود الميتة وإن دُبغت، ومن صلى عليها أعاد ما دام في الوقت، قال: وأما جلود السباع فلا بأس أن يُصلى عليها وتلبس إذا دُكيت».¹⁰⁷

ونادراً ما يقتصر ابن الأثير على ذكر قول الشافعي وأحمد في المسألة، ومن ذلك قوله إن أحمد قال بكفر تارك الصلاة عمداً أخذاً بظاهر حديث: «من تركها فقد كفر»، أما الشافعي فيقول إنه مسلم لكنه يُقتل حداً لا كفراً، فيُغسل ويُصلى عليه ويُدفن في مقابر المسلمين، أما الترك الوارد في الحديث فالمراد به تركها مع إنكار وجوبها.¹⁰⁸ وما نقله ابن الأثير هو مذهب الشافعية، وما عزاه إلى الإمام أحمد هو الرواية المشهورة عنه.¹⁰⁹

5. إيراد الأقوال التي تفرد بها أحد الأئمة الأربعة خلافاً لسائرهم

من منهج ابن الأثير في النهاية أنه يذكر من تفرد بقول من بين الأئمة الأربعة، وذلك بعد ذكر قول الجمهور الذي يعتمد عليه غالباً، والأمثلة على ذلك كثيرة:

١٠١ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣٢/٤.
 ١٠٢ ابن نجيم، البحر الرائق، ١٤/٤؛ الشربيني، مغني المحتاج، ٧٩/٥.
 ١٠٣ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٠٢/٤.
 ١٠٤ أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١٤٠٦-١٩٨٦)، ٨/٣؛ الشربيني، مغني المحتاج، ١٨٧/٦.
 ١٠٥ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣٣٧/٢.
 ١٠٦ أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥-١٤١٥)، ٣٨٨/١؛ الشربيني، مغني المحتاج، ٢٣٨/١.
 ١٠٧ مالك، المدونة، ١٨٣/١.
 ١٠٨ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١٨٨/١.
 ١٠٩ النووي، المجموع، ١٦/٣؛ ابن قدامة، المغني، ٣٣٠/٢.

- ففي مسألة بيع العربون قال إنه باطل عند الفقهاء لما يتضمنه من شرط فاسد وغرر، وأجازه الإمام أحمد.¹¹⁰ وما نقله عن الحنابلة صحيح معتمد عندهم.¹¹¹
- وقال إن أكثر الفقهاء على أنه لا فرق في عقد البيع بين شرط وشرطين، خلافاً للإمام أحمد الذي أجاز شرطاً ولم يجز شرطين أخذاً بظاهر الحديث الذي ينهى عن بيع وشرط.¹¹²
- وما ذكره عن الإمام أحمد صحيح واعتمده الحنابلة.¹¹³
- وفي مسألة شهادة البدوي على الحضري قال ابن الأثير إن مالكا أخذ بحديث: «لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية»، وعلل ابن الأثير ذلك بما في الأعراب من جفاء وجهل وعدم ضبط للشهادة، ثم عقب على رأي مالك هذا بقوله: «والناس على خلافه».¹¹⁴ وما نقله عن مالك ليس على إطلاقه، فالمالكية على أن شهادة البدوي على صاحب قرية إنما ترد إذا كانت شهادته فيما يُستبعد، كأن يشهد بدوي لحضري على حضري بدين أو بيع أو شراء، لأن وقوفه على ذلك دون أهل الحضرمما يُستبعد، بخلاف ما لو شهد البدوي بأنه سمع الحضري يقر بكذا أو أنه رآه يضرب غيره أو يغصب ماله فإن ذلك لا يُستبعد.¹¹⁵ فالمدار عند المالكية على استبعاد ما شهد به البدوي أو عدم استبعاده، وليس ردّ شهادة البدوي معللاً بالجفاء والجهل كما ذكر ابن الأثير وغيره.
- وفي غسل الجمعة ارتضى ابن الأثير قول الجمهور القاضي بسُنَّيته، وأن الوجوب الوارد في الحديث بمعنى وجوب الاختيار والاستحباب لا وجوب الفرض واللزم، ثم قال إنه حكى عن مالك القول بالوجوب.¹¹⁶ وما حكاه عن مالك أوردته المالكية على أنه رأي ضعيف في المذهب، وذكروا أن المشهور سُنَّية غسل الجمعة.¹¹⁷
- وارتضى ابن الأثير قول الشافعية ومن معهم بأن الأرض لا تطهر الثوب، وأن الحديث الوارد فيه يُحمل على النجاسة اليابسة التي لا تعلق بالثوب، ثم نقل قول مالك: إن الثوب إذا لامس الأرض القذرة ثم اليابسة النظيفة فإن الأرض يطهر بعضها بعضاً، ثم عقب على ذلك بأن في إسناد الحديث الوارد فيه مقالاً.¹¹⁸ والذي عليه المالكية العفو عن الثوب اليابس يمر على النجاسة اليابسة ثم على أرض نظيفة، فهنا يقال: إن الأرض يطهر بعضها بعضاً، لكنهم ذكروا أن الثوب إذا لم يكن يابساً فلا عفو، وعلى هذا فكلامهم لا يختلف عن كلام جمهور الفقهاء.¹¹⁹

١١٠ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٠٢/٣.

١١١ ابن قدامة، المغني، ١٧٥/٤.

١١٢ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤٥٩/٢.

١١٣ ابن قدامة، المغني، ١٦٩/٤.

١١٤ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١٠٩/١.

١١٥ أحمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير على مختصر خليل (بيروت: دار الفكر)، ١٧٥/٤.

١١٦ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١٥٢/٥.

١١٧ الدردير، الشرح الكبير، ٣٨٤/١.

١١٨ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١٤٧/٣.

١١٩ الدردير، الشرح الكبير، ٧٤/١.

- ورجح ابن الأثير قول الجمهور بأن التبريم بأخذ المال منسوخ، وأنه كان في صدر الإسلام، فلا يؤخذ من مانع الزكاة زيادة على المقدار الواجب فيه، ولا يُعْرَمَ مَنْ أَخَذَ الثَّمَرُ الْمُعْلَقَ أَوْ كَتَمَ ضَالَّةَ الْإِبِلِ، وما ورد في ذلك من أحاديث فمنسوخ، ثم ذكر أن الإمام أحمد أخذ ببعض تلك الأحاديث وعمل بها، وأنه قول الشافعي في القديم.¹²⁰ وما نقله عن الإمام أحمد لا يسلم، بل قال الحنابلة كغيرهم إن التبريم بأخذ المال منسوخ.¹²¹

وربما كان الخلاف بين الشافعي وغيره من الأئمة فيقدم ابن الأثير قول الشافعي على قول الجمهور، ومن ذلك ما ذكره من أن الشافعي يوجب نفقة الوالدين على الولد إذا كانا محتاجين عاجزين عن السعي، ثم قال ابن الأثير: «وغيره لا يشترط ذلك».¹²² والأظهر عند الشافعية خلاف ما ذكره ابن الأثير، بل قالوا يقبح على الولد إجبار والديه على التكسب مع كونه غنياً، وهو مذهب الحنفية أيضاً، فققر الوالدين عندهم كاف لإيجاب النفقة على الولد ولو كانا قادرين على التكسب، وما عزاه ابن الأثير إلى الشافعي هو في الحقيقة مذهب المالكية والحنابلة، إذ قالوا: إذا كان الأبوان فقيرين قادرين على الكسب فلا تجب نفقتهما على الولد.¹²³

6. ذكر آراء الأئمة الأربعة قليلاً، أُرأي إمامين إذا اتفقا على قول مخالف لغيرهم

في المسائل التي اختلف فيها الأئمة الأربعة دون أن يتفرد واحد منهم بقول لا يلتزم ابن الأثير بذكر آراء الأئمة الأربعة، بل ربما ذكر آراء جميعهم، وربما ذكر قول اثنين منهم إذا اتفقا على قول مخالف لغيرهم، وفيما يأتي أمثلة على هذا:

فمن المسائل القليلة التي أورد فيها أقوال الأئمة الأربعة:

- ما ذكره في حديث: «مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مُحَرَّمٍ عَتَقَ عَلَيْهِ» فقال إن أبا حنيفة وأحمد وجمهور الصحابة والتابعين قالوا إن كل ذَا رَحِمٍ مُحَرَّمٍ سَوَاءٌ كَانَ ذَكَراً أَوْ أُنْثَى يَعْتَقُ عَلَى الْمَالِكِ، وقال الشافعي يعتق عليه الأولاد والآباء والأمهات، أما مالك فأضاف إلى هؤلاء الإخوة والأخوات.¹²⁴ وما نقله ابن الأثير عن الأئمة الأربعة صحيح مسلم.¹²⁵

- وَمَنْ لَهُ سِتَّةٌ عَبِيدٌ وَلَيْسَ لَهُ مَالٌ سِوَاهُمْ فَأَعْتَقَهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِ فَنَقَلَ ابْنُ الْأَثِيرِ عَنْ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ أَنَّهُمْ قَالُوا: يُفْرَعُ بَيْنَهُمْ وَيَعْتَقُ اثْنَانِ؛ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ تَنْفُذُ فِي حُدُودِ الثَّلَاثِ فَقَطْ، وَالْعَتَقُ فِي مَرَضِ الْمَوْتِ لَهُ حُكْمُ الْوَصِيَّةِ. وقال أبو حنيفة: يعتق ثلث كل واحد منهم ويُستسعى في الثلثين الباقيين.¹²⁶ وما نقله ابن الأثير عن الأئمة صحيح مذكور في كتب المذاهب.¹²⁷

١٢٠ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤٧٤/٢.

١٢١ منصور بن يونس الهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢٥٧/٢.

١٢٢ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١٧١/٤.

١٢٣ ابن عابدين، رد المحتار، ٦٢٣/٣: الدردير، الشرح الكبير، ٥٢٢/٢: الشريفي، مغني المحتاج، ١٨٦/٥: منصور بن يونس الهوتي، شرح منتهى الإرادات دقائق أولى النهى لشرح المنتهى (بيروت: عالم الكتب)، ط ١، ١٤١٤-١٩٩٣، ٢٣٨/٣.

١٢٤ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢١١/٢.

١٢٥ ابن نجيم، البحر الرائق، ٢٤٧/٤: ابن رشد، البيان والتحصيل، ٤٨٠/١٤: الشريفي، مغني المحتاج، ٤٥٨/٦: ابن قدامة، المغني، ٤١٤/٦.

١٢٦ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٦٦/١.

١٢٧ السرخسي، المبسوط، ٧٥/٧: الدردير، الشرح الكبير، ٣٧٨/٤: الشريفي، مغني المحتاج، ٤٦٢/٦: ابن قدامة، المغني، ٢٥٢/٦.

أما المسائل التي ذكر فيها اتفاق إمامين على قول مخالف لغيرهم فغالباً ما يكون فيها القولان للإمامين مالك وأحمد، ويكون قولهما مخالفاً لقول الحنفية والشافعية، ومن هذه المسائل:

- إذا خُلط نبيذان كالزبيب والتمر أو العنب والزبيب فمذهب مالك وأحمد كما نقل عنهما ابن الأثير حرمة شربه وإن لم يسكر أخذاً بظاهر حديث: «أنه نهى عن الخليطين أن يُنْبذا»، لأن الخليط يكون أسرع إلى الشدة والتخمّر. وعقب ابن الأثير على ذلك بقوله: «وغيرهم رخص فيه وعللوا التحريم بالإسكار».¹²⁸ وهو يقصد بغيرهم الحنفية والشافعية والله أعلم، وما ذكره صحيح مذكور في كتب المذاهب الأربعة.¹²⁹

- والنهي عن الانتباز في الدُّبَاء والْحَنْتَم باقي عند مالك وأحمد كما نقل عنهما ابن الأثير، وذهب الشافعية ومن معهم إلى أن التحريم كان في صدر الإسلام ثم نُسخ.¹³⁰ وما نقله ابن الأثير هنا فيه نظر؛ لأن الحنابلة قالوا بالنسخ هنا كالجُمهور، وإنما قال ببقاء النبي المالكية، وحملوا النهي على الكراهة.¹³¹

- والأمر بوضع الجوائح قال عنه ابن الأثير: ذهب إليه أحمد أخذاً بظاهر الحديث، فيوضع بقدر ما هلك، وقال مالك: يوضع بقدر الثلث فصاعداً، ونقل عن عامة الفقهاء -ويقصد بهم الحنفية والشافعية ومن معهم- أنهم قالوا: الأمر بوضع الجوائح على الاستحباب والندب لا على الوجوب.¹³² وما نقله ابن الأثير صحيح موافق لما ذكرته كتب المذاهب الأربعة.¹³³

7. الترجيح بين الأقوال في مسائل قليلة

إن المنهج الذي ألزم ابن الأثير نفسه به عند التعرض للمسائل الفقهية -وهو الإيجاز- لا يسمح له بإطالة النَّفْس وإبداء رأيه الشخصي في المسائل التي يوردها؛ لأن ذلك من شأنه أن يُقصي الكتاب عن الغرض الذي صُفِّت من أجله، ورغم ذلك فإنه في قليل من المواضع رجح بعض الآراء الفقهية على غيرها بإيجاز شديد، وقد سلك في الترجيح طرقاً عديدة لعل أبرزها وصم الرأي المخالف بالشذوذ ومخالفة آراء الجماهير، ولا شك أن هذه العبارات المقتضبة يستخدمها العالم في حق ما لا يرتضيه من الأقوال، وقد سبقت الإشارة إلى هذا مع ذكر بعض الأمثلة عليه.

وربما رجح ابن الأثير قولاً على آخر مستنداً إلى دليل يعتمد عليه في الترجيح، ونضرب على ذلك أمثلة:

- ففي مسألة ثبوت الولاء للملتقط على اللقيط رجح ابن الأثير ما ذهب إليه عامة الفقهاء من أن اللقيط حرٌّ، وأنه لا ولاء لأحدٍ عليه، وأن ملتقطه لا يرثه عند موته، ثم أورد الرأي

١٢٨ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٦٣/٢.

١٢٩ العيني، البناء، ٣٧٢/١٢؛ الدردير، الشرح الكبير، ١١٧/٢؛ النووي، المجموع، ٥٦٦/٢؛ ابن قدامة، المغني، ١٧٢/٩.

١٣٠ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٩٦/٢.

١٣١ ابن عابدين، رد المحتار، ٤٥٧/٦؛ الدردير، الشرح الكبير، ١١٧/٢؛ النووي، المجموع، ٥٦٦/٢؛ ابن قدامة، المغني، ١٧١/٩.

١٣٢ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣١٢/١.

١٣٣ محمد بن الحسن الشيباني، الحجة على أهل المدينة، تحقيق مهدي حسن الكيلاني (بيروت: عالم الكتب، ط ١٤٠٣)، ٥٥٦/٢؛ الدردير، الشرح

الكبير، ١٨٢/٣؛ الشربيني، مغني المحتاج، ٥٠١/٢؛ ابن قدامة، المغني، ٨٠/٤.

المقابل القائل بأن الملتقط يرث اللقيط، وعلق ابن الأثير على هذا الرأي بأن الحديث الوارد فيه ضعيف عند أهل الحديث، مما يرجح قول عامة الفقهاء. وهو يشير إلى حديث وائلة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «المرأة تحوز ثلاثة موارث: عتيقها ولقيطها وولدها الذي لاعنت عليه»، وما عزاه ابن الأثير إلى عامة الفقهاء قال به الأئمة الأربعة، والرأي الضعيف الذي أشار إليه ذهب إليه شريح (ت. 78هـ) وابن راهويه.¹³⁴

- وفي مسألة ثبوت خيار المجلس رجح ابن الأثير قول الشافعية والحنابلة، وأن المراد بالتفرق في الحديث هو التفرق بالأبدان لا بالأقوال كما يقول الحنفية والمالكية، واستدل ابن الأثير بما ورد في تنمة الحديث من أن ابن عمر رضي الله عنه «كان إذا بايع رجلاً فأراد أن يتم البيع مشى خطوات حتى يفارقه»، كما استدل بأن مقتضى ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة أن يفيد الحديث معنى جديداً، أما تأويل غيرهم للحديث بأن المراد به التفرق بالأقوال فمقتضاه أن الحديث لا يفيد معنى جديداً، إذ يعلم كل أحد أن البائع يستطيع أن يرجع عن الإيجاب قبل قبول المشتري، وأن المشتري بالخيار ما دام لم يتلفظ بلفظ القبول.¹³⁵ وما نقله ابن الأثير عن الأئمة الأربعة مسلّم معلوم،¹³⁶ وقد استدلّ هنا بما قرره العلماء من أن التأكيد على خلاف الأصل، وأنه «إذا دار اللفظ بين حملِه على التأسيس أو التأكيد فالتأسيس أولى».¹³⁷

ومن أساليب الترجيح عند ابن الأثير أنه يذكر القول الذي يختاره والذي يكون غالباً قول جمهور الفقهاء أو قول الشافعية، ثم يذكر الرأي المخالف مستخدماً كلمة «قيل» التي تُشعر بالتضعيف، ففي مسألة الوضوء مما غيّرت النار تبني ابن الأثير قول جمهور الفقهاء القاضي بأن المراد بالوضوء المأمور به في الحديث غسل الأيدي الأفواه من الزهومة، ثم أعقب ذلك بقوله: «وقيل أراد به وضوء الصلاة، وذهب إليه جماعة من الفقهاء».¹³⁸ وما نقله ابن الأثير عن عامة الفقهاء قالت به المذاهب الأربعة، والقول الذي عزاه إلى جماعة من الفقهاء نُقل عن بعض الصحابة والتابعين كابن عمر وأبي هريرة وعمر بن عبد العزيز (101هـ) والحسن البصري (ت. 110هـ) والزُّهري (ت. 124هـ).¹³⁹

الخاتمة

يُعدّ المبارك بن الأثير الجزري من العلماء المبرزين في علوم عديدة ولا سيما علوم الحديث، ويعد كتابه: «النهاية في غريب الحديث والأثر» من أهم الكتب في بابهِ، ولدى التمعن في المسائل الفقهية التي أوردتها في ذلك الكتاب أمكن الوصول إلى نقاط عدة تلخص منهجه في التعامل في المسائل الفقهية وإيرادها، ومن أبرز نقاط هذا المنهج: الاعتماد

١٣٤ السرخسي، المبسوط، ١١٣/٨: الدردير، الشرح الكبير، ١٢٥/٤: الشافعي، الأم، ٧٣/٤: ابن قدامة، المغني، ١١٧/٦.

١٣٥ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤٣٨/٣ و٤٣٩.

١٣٦ ابن عابدين، رد المحتار، ٥٢٨/٤: الدردير، الشرح الكبير، ٩١/٣: الشربيني، مغني المحتاج، ٤٠٧/٢: ابن قدامة، المغني، ٤٨٢/٣.

١٣٧ الزركشي، البحر المحيط، ٣٧٢/٢.

١٣٨ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١٩٥/٥.

١٣٩ السرخسي، المبسوط، ٧٩/١: محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦-١٩٩٤)، ٤٣٨/١: النووي، المجموع، ٥٧/٢: ابن قدامة، المغني، ١٤١/١.

على الإيجاز الشديد في نقل الخلاف الفقهي حول أكثر المسائل لأن الكتاب ليس كتاباً فقهياً، وربما وصل الأمر به إلى الاكتفاء بالإشارة إلى وجود خلاف فقهي في مسألة ما دون ذكر الأقوال فيها. ومن منهجه أيضاً الانتصار لآراء الجماهير دون الآراء الشاذة التي لم يُقم لها عامة الفقهاء وزناً، والاعتناء أكثر بالمذهب الشافعي، حتى إنه كثيراً ما يكتفي بذكر قول المذهب الشافعي وحده في بعض المسائل الفقهية، وربما أشار إلى وجود خلاف داخل المذهب الشافعي حول مسألة ما، ويولي مذهب الشافعية من حيث اهتمام ابن الأثير به مذهب الحنفية، إذ كثيراً ما يقتصر على ذكر قول الشافعية والحنفية دون من سواهم، ونادراً ما يكتفي بذكر قول الشافعي ومالك أو الشافعي وأحمد في المسألة. ولدى التعرض لآراء المذاهب الأربعة في بعض المسائل الفقهية لم يلتزم ابن الأثير بذكر أقوال الأئمة الأربعة، بل ربما ذكر أقوالهم جميعاً، وربما اكتفى بذكر قول من تفرد من بين الأئمة الأربعة بقول مخالف لقول سائرهم، وربما ذكر قول إمامين إذا اتفقا على قول مخالف لقول غيرهم من الفقهاء. وقد عمد ابن الأثير إلى الترجيح في مواضع قليلة، واستدل لما ذهب إليه. وتبين بعد البحث أن ابن الأثير ذو اطلاع واسع على المسائل الفقهية الخلافية، وأنه ذكر أقوال العلماء في مسائل دقيقة لا يتفطن إليها إلا المتعمقون في الفقه، وأنه كان واسع الاطلاع على المذهب الشافعي خاصة، ومع هذا فإنه في مواضع قليلة أورد قولاً ضعيفاً في المذهب الشافعي على أنه الراجح فيه، وهذا لا غرابة فيه؛ لأنه عاش قبل الإمام النووي، أي أنه عاش في عصر متقدم لم يكن فيه الترجيح بين الأقوال والوجوه في المذهب الشافعي قد بلغ أوجه. أما ما نقله عن المذاهب الأخرى فقد كان صحيحاً في أغلب الأحيان، وإن جانبه الصواب في مسائل قليلة قرر فيها رأي مذهب من المذاهب على خلاف الحقيقة، وهذا أيضاً طبيعي لأن اطلاع العالم على مذهب غيره يكون أقل، وربما غاب عنه القول المعتمد في مذهب غيره، وهذه الظاهرة نجدها عند معظم العلماء السابقين، وختاماً فإن هذه الملاحظات لا تغض من قيمة كتاب النهاية ومن أهمية المسائل الفقهية التي أوردها ابن الأثير فيه على إيجازها. والحمد لله أولاً وآخراً

فهرس المصادر

- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق الطاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399-1979.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، السعودية: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر. المسالك شرح موطأ مالك. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1428-2007.
- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. الإشراف على مذاهب العلماء. تحقيق صغير أحمد الأنصاري، رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، ط1، 1425-2004.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. الجامع لعلوم الإمام أحمد. تحقيق خالد الرباط وسيد عبيد، مصر: دار الفلاح، ط1، 1430-2009.
- ابن رشد الجد، محمد بن أحمد. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة. تحقيق محمد حجي وآخرين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 81408-198.
- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 1425-2004.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. بيروت: دار الفكر، ط2، 21412-199.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. الاستذكار. تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421-2000.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388-1968.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط2.
- البهوتي، منصور بن يونس. شرح منتهى الإرادات دقائق أولي النهى لشرح المنتهى. بيروت: عالم الكتب، ط1، 31414-199.
- البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الدردير، أحمد بن محمد. الشرح الكبير على مختصر خليل. بيروت: دار الفكر.
- الرملي، محمد بن أحمد. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأخيرة، 1404-1984.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتب، ط1، 1414-2004.
- السرخسي، محمد بن أبي بكر. الميسوط. بيروت: دار المعرفة، 1414-1993.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار المعرفة، 1410-1990.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415-1994.
- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. تحقيق عصام الدين الصبابي، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1413-1993.
- الشبباني، محمد بن الحسن. الأصل. تحقيق أبو الوفا الأفغاني، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.
- الشبباني، محمد بن الحسن. الحجة على أهل المدينة. تحقيق مهدي حسن الكيلاني، بيروت: عالم الكتب، ط3، 1403.

- العيني، محمود بن أحمد. البناية شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990-2000.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 198-61406.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. تحقيق طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المطيعي، محمد نجيب. تكملة المجموع شرح المذهب. بيروت: دار الفكر.
- المواق، محمد بن يوسف. التاج والإكليل لمختصر خليل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416-1994.
- النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. بيروت: دار الفكر، 1415-1995.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المذهب. بيروت: دار الفكر.
- النووي، يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق زهير الشاويش، عمان: المكتب الإسلامي، ط3، 1412-1991.
- مالك، بن أنس الأصمعي. المدونة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415-1994.

مَنْهَجُ ابْنِ الْأَثِيرِ فِي تَصْنِيفِ وَتَرْتِيبِ عُلُومِ الْحَدِيثِ مِنْ خِلَالِ
مُقَدِّمَةِ جَامِعِ الْأَصُولِ

İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Uşûl Mukaddimesinde Hadis
Türlerini Tasnif ve Tertip Metodu

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sait MECİDOĞLU^{1*}

المقدمة

يُعَدُّ علم أصول الحديث من العلوم التي نشأت في أحضان الحاجة إلى ضبط الرواية وتمييز الصحيح من السقيم، وتطوّر عبر العصور حتى استقلّ بمباحثه وقواعده. وقد تميّزت كل مرحلة من مراحل هذا العلم بجهود خاصة للمحدثين والأصوليين، فتنوّعت المناهج وتكاملت الرؤى، مما أفضى إلى تكوين تراثٍ ضخم يجمع بين الصناعة النقدية من جهة، والتأصيل النظري من جهة أخرى. وفي هذا السياق برز الإمام مجد الدين ابن الأثير الجزري (ت 606هـ) بعمله الموسوعي جامع الأصول إلى أحاديث الرسول، الذي جمع فيه متون الكتب الستة ورتّبها على الأبواب الموضوعية، وجعل له مقدمةً نفيسة تناول فيها تاريخ جمع الحديث، ومنهجه في التصنيف، ثم أفرد باباً خاصاً في بيان أصول الحديث وأحكامه وما يتعلق به.

وتبرز أهمية دراسة هذا الباب من المقدمة في كونه يمثل محاولة واعية من محدث جامع كابن الأثير لتقديم صورة منهجية عن علوم الحديث، معتمداً على مصادر أصولية وحديثية متعددة، مما يكشف عن طبيعة التداخل بين علم الأصول وعلم الحديث في عصره. كما أنّ تحليل منهجه في هذا الباب يمكن الباحث من الوقوف على خصوصية اختياراته، ورؤيته في ترتيب الأنواع وتقريبها، وهو ما يمنحنا صورة أوضح عن التطور المنهجي لعلوم الحديث في القرن السادس الهجري.

ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن المصادر التي اعتمد عليها ابن الأثير في تناوله لمباحث أصول الحديث في مقدمة جامع الأصول، وتحليل منهجه في الترتيب والعرض، وبيان مدى تأثره بطريقة الأصوليين في معالجة قضايا السنة وخبر الواحد وشروط الراوي، مع إبراز خصوصية اختياره وموقعه ضمن مسار تطور التصنيف في علوم الحديث. وسيتناول البحث بدايةً عرضاً موجزاً لجهود من سبق ابن الأثير في مباحث أصول الحديث، ولا سيما الحاكم النيسابوري والخطيب البغدادي وغيرهما، ثم ينتقل إلى استعراض المصادر التي صرح بالاعتماد عليها، سواء من الأصوليين كالجويني والغزالي والدبوسي، أو من المحدثين كالحاكم والخطيب والترمذي. وبعد ذلك يحلّل طريقة عرضه وترتيبه للأنواع في الباب

الثالث من المقدمة، مبرزاً ملامح تأثره بالمنهج الأصولي، ليختتم ببيان القيمة العلمية لهذا العمل وأثره في سياق تطور علوم الحديث.

ومما يزيد من أهمية هذا البحث أنه يتناول جانباً من جهود ابن الأثير لم يُلتفت إليه في الدراسات السابقة بالقدر الكافي؛ إذ انصرفت أغلب البحوث إلى دراسة كتابه جامع الأصول من حيث جمعه للأحاديث الستة وتخريجها، أو إلى كتابه النهاية في غريب الحديث من الناحية اللغوية، بينما لم نجد - في حدود الاطلاع - دراسة مستقلة تعالج منهجه في تناول أصول الحديث في مقدمة جامع الأصول. ومن هنا تأتي جدة هذا البحث وفراسته؛ إذ يسعى إلى سدّ هذه الثغرة، من خلال تحليل النص وتحقيقه وإبراز معالم منهجه، مما يقدّم إضافة نوعية إلى الدراسات الحديثية والأصولية المعاصرة.

1. ترجمة ابن الأثير ومكانة كتابه جامع الأصول

هو الإمام المحدث، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري (544-606هـ/1150-1210م)، المولود في جزيرة ابن عمر. يُعدّ من أعلام القرن السادس الهجري الذين جمعوا بين علوم اللغة والفقه والحديث. تلقى علومه الأولى في الموصل والجزيرة، واتصل بكبار المحدثين والفقهاء في عصره، فسمع الحديث وقرأه على عدد من الشيوخ، واشتهر بحفظه وروايته وإتقانه للصناعة الحديثية، وقد غلب على تكوينه العلمي جانب التصنيف الموسوعي، إذ كان شديد العناية بجمع النصوص، وترتيبها، وتقريبها للدارسين، تميّز ابن الأثير بكونه محدثاً جامعاً أكثر من كونه ناقداً أصولياً،² فقد كانت همته منصرفة إلى جمع المتون وتبويبها وتيسيرها، ومع ذلك، فقد أبدى في مقدمة جامع الأصول عناية خاصة بمباحث علوم الحديث، مستعرضاً أقوال من سبقه، ومُظهراً تأثير علم أصول الفقه في طريقة عرضه وترتيبه لتلك الأنواع، وهذا ما جعله موضع دراسة خاصة عند الباحثين في تاريخ تداخل المناهج بين المحدثين والأصوليين. قال الذهبي (ت: 748 هـ) عنه: «الإمام العالم، محدث الوقت وصاحب التصنيف النافعة»³ وقال ابن خلكان (ت: 681 هـ): «كان إماماً في الحديث، واسع الرواية، متفنناً في العلوم» من مؤلفاته: جامع الأصول إلى أحاديث الرسول، جمع فيه الكتب الستة ورتبها على الموضوعات، النهاية في غريب الحديث والأثر، معجم لغوي حديثي، جمع فيه الغريب والاصطلاحات الواردة في النصوص، وأصبح مرجعاً أساسياً في بابها، شرح فيه ألفاظ الأحاديث الواردة في الكتب الستة، علماً أنه اعتمد في الكتابين الموطأ للإمام مالك (ت: 179 هـ) الكتاب السادس فيها وليس سنن ابن ماجه، توفي ابن الأثير في الموصل سنة 606هـ، وترك أثراً باقياً من خلال مصنفاته الكبرى.⁴

٢ قال الباحث حسام أنيس: «إن شهرة الحافظ المجد في علم الرواية أكثر من شهرته في علم الدراية، فم يُعنى بالحكم على الأحاديث صحة وضعفاً... بل جهد في مصنفاته في تحرير مروياتها وبيان اختلاف ألفاظها مع شرحها...» حسام أنيس، الحافظ مجد الدين بن الأثير الجزري وجهوده الحديثية، (دار المفتيس: دمشق، ٢٠٢٤) ط١، ٢٤٣.

٣ الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ٣٦١/٢١.

٤ ابن خلكان، أحمد بن محمد. وفيات الأعيان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨، ٢٧٩/٤.

يُعد كتاب جامع الأصول إلى أحاديث الرسول للمحدث ابن الأثير الجزري من أبرز المصنفات الحديثية، لما جمعه من أحاديث الكتب الستة المعتمدة عند العلماء: البخاري، مسلم، أبو داود، الترمذي، النسائي، والموطأ، في مؤلف واحد، بحيث رَقَمَها ورتَّبَها وذلَّل صعاها، وشرح غريبها، ووضَّح معانيها، فجعلها أقرب إلى المتعلِّمين والمُستغَلِّين بالحديث.⁵ أما من حيث المنهج، فقد ابتدأ ابن الأثير هذا العمل بمقدمة موسعة توضَّح فيها الطريقة التي اتبعها في تصنيف الحديث، ومسائل مصطلح الحديث التي هي من ضرورات الدرس، كما ختمها بترجمة لأئمة الأصول الستة الذين جمع كتبهم، ولقد أشاد محققه عبد القادر الأرناؤوط (ت: 2004 هـ) بهذا المنهج، ويُنَّ أنه عند التحقيق اعتمد على مطابقة النصوص مع المصادر الخطية الأصلية وترقيمها، كما أنه لاحظ أن ابن الأثير استحضر مذاهب الأئمة والمجتهدين في ترتيب الأحاديث وتصنيفها، كما أنه تفرد بمسألة ترتيب الموضوعات ضمن الكتاب، فهو لم يتابع أصحاب الأصول التي جمع أحاديثها بترتيب الموضوعات على الطريقة التقليدية بأن يبدأ بكتاب الإيمان أو بدء الوحي أو الطهارة مثلاً، بل إنه رتب الموضوعات على الحروف الأبجدية فبدأ بحرف الهمزة: كتاب الإيمان، فم الاعتصام، ثم الأمانة وهكذا، ويشير الأرناؤوط إلى أنَّ جهد ابن الأثير يتميَّز بقدرٍ معتبر من التوثيق الداخلي وهو عزو الحديث إلى مواضعه في الأصول، وكذلك الضبط المقارن في جمع الروايات في موضع واحد مع بيان وجوه الاختلاف، وهو ما يمنح الباحث أداة عملٍ عمليةً في المراجعة السريعة والموازنة النصية عند التحقيق والبحث الفقهي.⁶

2. أهمية دراسة مناهج المؤلفين والمقارنة بين جهود العلماء

تُعَدُّ دراسة مناهج المؤلفين من أهم أدوات البحث في العلوم الإسلامية؛ لأنها تكشف عن تطور الفكر النقدي، وتوضح كيف تعامل العلماء مع موضوعاتهم، وكيف بنوا مباحثهم ورتَّبَوها، فالمناهج ليست مجرد شكل خارجي، بل هي انعكاس لرؤية معرفية متكاملة تحدد طبيعة تناول المؤلف للمادة العلمية.

كما أن دراسة مناهج المؤلفين تكشف عن مراحل العلم من البدايات الجزئية إلى الموسوعات الجامعة، كما تتيح للباحث تمييز إسهام كل مؤلف، هل كان ناقلاً، أم مبدعاً أضاف جديداً، قال الخطيب البغدادي (ت: 463 هـ): «ينبغي للطالب أن يعرف طرائق من تقدمه من العلماء، ليقتفي آثارهم، ويجتنب ما أنكروه»⁷ كما نبّه إلى ذلك السخاوي (ت: 902 هـ) فقال: «ومن لم يعرف مناهج المصنفين، لم يأمن من الخلط والاضطراب»⁸، وبالتالي فإن دراسة مناهج المؤلفين ليست مسألة شكلية، بل هي مدخل رئيس لفهم القيمة

٥ ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، ٢٠١٦ م)، مقدمة المحقق، ١٠/١: أنيس، ط. مجد الدين بن الأثير، ١٣٧ وما بعدها.

٦ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، مقدمة المحقق، ١١/١.

٧ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩ هـ)، ٢٥/١.

٨ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيَّب بشرح ألفية الحديث، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٥٧ هـ)، ٢١/١.

الحقيقية لكل مصنف، وتحديد موقعه ضمن تطور العلم، ومعرفة ما أضافه وما يمكن أن يُنتقد عليه.

أما المقارنة بين مناهج وجهود العلماء في موضوع واحد فهي من أهم أدوات البحث الأكاديمي، إذ تمكّن الباحث من فهم طبيعة الإضافات والاختلافات بين المؤلفين، فالمقارنة ليست مجرد عرض للمتون، بل هي وسيلة نقدية تُبرز الخصائص المنهجية لكل مؤلف، وتكشف عن الدوافع التي وجّهت ترتيبه للأنواع أو معالجته للمباحث.

كما أن هذا النهج يُظهر الاستمرارية والتراكم العلمي؛ فالعالم اللاحق لا يبدأ من فراغ، وإنما يبني على ما وصل إليه السابق، إما بالاتباع أو بالتصحيح أو بالتجديد، وهنا يظهر دور المقارنة في تمييز «من سار على خطى من قبله» ممن أبدع وأضاف شيئاً جديداً، وللمقارنة فوائد عديدة منها تقييم الجهود العلمية من خلال المقارنة يمكن معرفة مدى شمولية المصنف، ودقة ترتيبه، وقوة حججه، وكذلك يمكن إبراز الإضافات النوعية التي جاء بها المؤلف اللاحق ولم يكن عند السابق؟ مثل إضافة نوع جديد، أو تحسين في الترتيب، أو توسيع في الشرح، إضافة إلى ذلك فالمقارنة تكشف عن أي قصور منهجي، أو خلل في ترتيب، أو نقص في الاستدلال. وغيرها من الفوائد، أشار السخاوي (ت 902هـ) في فتح المغيب إلى أن استيعاب جهود المحدثين لا يتم إلا بموازنة ما كتبه الأوائل والمتأخرون، ليعلم فضل كل واحد منهم وما مّيزه عن غيره⁹، ويبيّن ابن حجر في مقدمة النكت على ابن الصلاح أن قيمة كتاب ابن الصلاح تظهر أوضح ما تكون عند مقارنته بمن سبقه، من حيث جمعه للمتفرق وتقييده للأنواع،¹⁰ وعليه بذلك تصبح المقارنة بين جهود العلماء وسيلة أساسية لفهم خصائص كل منهج، ومعرفة ما أضافه اللاحق إلى السابق، وتحديد ما يصلح للبناء عليه وما يحتاج إلى مراجعة. ومن دون هذه المقارنات، يفقد البحث العلمي أداة مهمة في النقد والتقويم.

3. تحليل الباب الثالث في مقدمة جامع الأصول المتعلق بأصول الحديث

خصّص ابن الأثير الباب الثالث من مقدمة كتابه جامع الأصول لبيان أصول الحديث وأحكامه وما يتعلق بها، وجعله مشتملاً على أربعة فصول. وأوضح في مقدمته أنه لم يبتدع هذه المسائل من عند نفسه، وإنما جمعها من كتب الأصوليين والمحدثين، مختصراً ومرتبياً ومهذباً، ليكون مدخلاً لطالب علم الحديث يجمع بين الرواية والدراية.

1.3. المباحث التي تناولها الباب الثالث

الفصل الأول: في طريق نقل الحديث وروايته

شروط الراوي: الإسلام، التكليف، الضبط، العدالة.

طرق التحمل: السماع، القراءة على الشيخ، الإجازة، المناولة، الكتابة، الوجدادة.

ألفاظ الأداء: حدثنا، أخبرنا، أنبأنا؛ مع الإشارة إلى الخلافات الاصطلاحية.

مسائل الرواية: جواز الرواية بالمعنى، حكم رواية البعض دون الكل، زيادة الثقة، الإدراج.

٩ السخاوي. فتح المغيب، ١٩/١.

١٠ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع هادي العامري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٩م)، ٥/١.

أنواع الإسناد: المسند، المرسل، الموقوف، المسلسل، المعنعن.

أقسام الأخبار: المتواتر والآحاد، ومراتب الأخبار.¹¹

يظهر أثر الأصوليين في معالجة مسائل الرواية بالمعنى، وزيادة الثقة، وألفاظ الأداء، إذ يتعامل معها ابن الأثير بوصفها قضايا أصولية تتعلق بحجية الخبر، أكثر من كونها مجرد قضايا اصطلاحية.

الفصل الثاني: في الجرح والتعديل

تعريف الجرح والتعديل.

شروط قبول الجرح: أن يكون مفسراً، وأن يصدر عن عدد كافٍ.

طبقات المجروحين: الكذاب، المتهم، سيئ الحفظ، المختلط.

مشروعية الجرح: الخلاف بين من قاسه على الغيبة ومن اعتبره واجباً لحماية الشريعة.¹²

في هذا الفصل تجد ابن الأثير متأثر جداً بمنهج الخطيب البغدادي في الكفاية، حيث يظهر الاهتمام بالتفصيل في مراتب الجرح والتعديل. كما يعكس الجمع بين الاعتبار الأخلاقي (الغيبة) والاعتبار العلمي (حفظ السنة).

الفصل الثالث: في النسخ

تعريف النسخ وأركانه: الناسخ، المنسوخ، الحكم، الدليل.

شروط النسخ: تأخر الناسخ، وجود التعارض، تعذر الجمع.

أنواعه: نسخ التلاوة والحكم، نسخ الحكم مع بقاء التلاوة.

أحكامه: رفع الحكم الشرعي أو تغييره وفق مقتضيات الوحي.¹³

الملاحظ هنا أن إدراج النسخ ضمن مباحث علوم الحديث بهذا التفصيل يعكس بوضوح أثر الأصوليين، فالمحدثون قلّ أن يجعلوا له هذا الحضور في كتب المصطلح، بينما عده الأصوليون مبحثاً أساسياً لبيان تعامل الأمة مع النصوص.

الفصل الرابع: في أقسام الحديث من الصحيح والكذب

الأقسام: الصحيح، الحسن، الضعيف، الموضوع.

شروط الصحيح: اتصال السند، العدالة، الضبط، عدم الشذوذ، عدم العلة.

الخلافاً: في تعريف الحسن، وحجية المرسل، ودرجات المتواتر.¹⁴

يمثل هذا الفصل المدخل العملي لمباحث المصطلح، حيث يقدم للطالب القواعد الأساسية للتفريق بين المقبول والمردود، مع إبراز نقاط الخلاف بين المحدثين والأصوليين.

وبذلك نلاحظ أن الباب الثالث من جامع الأصول يمثل مباحث أصول الحديث بصيغة مختصرة، تزوج فيها ابن الأثير بين النقل عن الأصوليين والمحدثين وبين ترتيبه الخاص، ليقدم لطلاب العلم مدخلاً متكاملًا يجمع بين الرواية والدراية.

١١ . ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ١/٣٠-٧١.

١٢ . ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ١/٧٢-٨٧.

١٣ . ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ١/٨٨-٩٣.

١٤ . ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ١/٩٤-١١٥.

2.3. مصادر ابن الأثير في مباحث أصول الحديث

صرّح ابن الأثير في مقدمة جامع الأصول بأن ما أثبتته في باب أصول الحديث وأحكامه منقول من كتب العلماء، ذاكراً أسماء محددة من الأصوليين والمحدثين فقال: « فإنه منقول من فوائد العلماء وكتبهم وتصانيفهم التي استفدناها وعرفناها، مثل كتاب التلخيص لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وكتاب المستصفى لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وكتاب التقويم لأبي زيد الديبوسي، وكتاب أصول الحديث للحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، وكتاب المدخل إلى الإكليل له، وشيء من رسائل الخطيب أبي بكر بن ثابت البغدادي، وكتاب العلل للإمام أبي عيسى الترمذي، وغير ذلك من كتب العلماء وتصانيفهم »¹⁵، والواضح أن مصادره داخلية ضمن علمين أساسيين: أصول الفقه، وأصول الحديث، ولا يخفى على الباحثين الارتباط بين هذين العلمين، لا سيما أن أقدم مرجع تناول تعريف الحديث الصحيح والحديث المرسل والخلاف في قبوله هو الرسالة للشافعي (ت: 204 هـ) أقدم مصدر في أصول الفقه، ولذلك سأقدم بدراسة تتحدث عن العلاقة بين الأصلين، ومن ثم نقوم تفصيل هذه المصادر والتعريف بها باختصار.

1.2.3. مقارنة بين أصول الفقه وأصول الحديث

من حيث طبيعة العلمين أصول الفقه وُضع لضبط مناهج الاستنباط من الأدلة الشرعية، فجعل القرآن والسنة والإجماع والقياس أصولاً، واعتنى بمباحث السنة من جهة كونها الدليل الشرعي الثاني المتفق عليه. لذا درس مفهومها، وحجيتها، وأقسامها، وطرق ثبوتها، والنسخ فيها، أما أصول الحديث: وُضع لضبط الرواية، وتمييز الصحيح من السقيم، فتركز اهتمامه على السند والمتن، وشروط الراوي، والجرح والتعديل، وأنواع الأخبار. فهو أكثر التصاقاً بالجانب التطبيقي المتعلق بالنقل.

ومن حيث التقاطع بين العلمين: يتقاطع العلمان في عدة مباحث، أبرزها: مفهوم السنة: نظر الأصوليون إليها كدليل شرعي، بينما نظر المحدثون إليها ككل ما أُضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير.

حجية خبر الواحد: ناقشه الأصوليون من حيث العمل به في العقائد والأحكام، بينما ناقشه المحدثون من زاوية اتصال السند وعدالة الرواة التواتر والآحاد: تناوله الأصوليون من زاوية إفادة العلم أو الظن، والمحدثون من زاوية الضبط والتواتر العملي.

النسخ: عُدَّ عند الأصوليين مبحثاً في التعامل مع النصوص، بينما تناوله بعض المحدثين عرضاً عند شرح الأحاديث المتعارضة.

وبذلك يتبين أن العلاقة بين أصول الفقه وأصول الحديث وثيقة: فالأول نظر إلى السنة من حيث حجيتها كدليل، والثاني من حيث ثبوتها وصحتها كرواية. ومن هنا، فإن تناول ابن الأثير لأنواع علوم الحديث بمنهج أصولي ينسجم مع هذه العلاقة التاريخية، ويمثل حلقة واصله بين العلمين.

2.2.3. المصادر الأصولية التي اعتمد عليها ابن الأثير

تتضح في الباب الثالث من مقدمة جامع الأصول معالم واضحة لتأثر ابن الأثير بمصادر الأصوليين، إذ صرح بالرجوع إلى ثلاثة من أهم مصنفاتهم، وهي التلخيص لإمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)، والمستصفى لحجة الإسلام الغزالي (ت 505هـ)، والتقويم لأبي زيد الدبوسي (ت 430هـ)، ويكشف هذا التصريح عن طبيعة المنهج الذي سلكه في عرض علوم الحديث، حيث اعتمد أسلوب الأصوليين في الترتيب والتحليل أكثر من اعتماده على الصنعة الحديثة المجردة.

فقد رجع إلى التلخيص للجويني، وهو مختصر لكتابه الكبير البرهان، وفيه مباحث تتعلق بالسنة النبوية بوصفها الدليل الشرعي الثاني، مع تقسيم الأخبار إلى متواتر وأحاد، وبيان شروط قبول الرواية وصفات الراوي من العدالة والضبط. وقد وجد فيه ابن الأثير معالجة أصولية لقضايا الحديث، صاغها الجويني ضمن نسق الاستدلال الفقهي.¹⁶ كما اعتمد على المستصفى للغزالي، الذي أفرد أبواباً مستقلة لمسائل السنة وخبر الواحد وشروط الراوي والجرح والتعديل. وامتاز الغزالي بأنه لم يكتفِ بالإشارة الموجزة، بل نظم هذه المسائل تنظيمًا أصوليًا خالصًا، مما جعله مرجعاً بارزاً في بيان حجية السنة وكيفية التعامل مع أخبارها في سياق الاستدلال.¹⁷

أما المصدر الثالث فهو التقويم لأبي زيد الدبوسي وهو من أصولي الحنفية الذين أسهموا في تحرير مسائل الاجتهاد والقياس. وقد تطرق الدبوسي فيه إلى قضايا خبر الواحد وشروط القبول وعلاقة الخبر بالعمل الفقهي، الأمر الذي يبرز منهج المدرسة الحنفية في إدماج مباحث الحديث ضمن علم الأصول تنظيراً وتأصيلاً. ومن الطبيعي أن يستفيد ابن الأثير من هذا المصنف لما يحويه من تأصيل منطقي لمسائل الرواية وأثرها في الاستنباط.¹⁸ وبذلك نلاحظ أن ابن الأثير بنى عرضه لأنواع علوم الحديث على مزيج من الصياغة الأصولية والتنظير الفقهي، مستفيداً من هذه المصادر الثلاثة التي جمعت بين التنظير الشافعي والحنفي، فكوّن من خلالها بناءً متماسكاً يختلف عن المنهج الذي سيسلكه لاحقاً ابن الصلاح في مقدمة علوم الحديث.

3.2.3. مصادر أصول الحديث التي اعتمد عليها ابن الأثير

وكما اعتمد ابن الأثير على مجموعة من مصادر أصول الفقه فإنه نص على اعتماده على آراء مجموعة من علماء أصول الحديث منهم الحاكم النيسابوري (ت 405هـ)، فقد كان الحاكم من أبرز من مهد الطريق لتصنيف علوم الحديث من خلال كتابه معرفة علوم الحديث الذي جمع فيه قرابة خمسين نوعاً، غير أن ابن الأثير في مقدمة جامع الأصول لم يعتمد على هذا العمل بوصفه محطة تاريخية فحسب، بل صرح بالرجوع إليه مباشرة تحت اسم أصول الحديث، إلى جانب كتابه الآخر المدخل إلى الإكليل، وهو كتاب

١٦ عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولاي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦)، ١/١٢٠-١٣٥.

١٧ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ١/١٣٧-١٥٥.

١٨ عبد الله بن عمر الدبوسي، التقويم في أصول الفقه، تحقيق: خالد عبد الله العاني، (بغداد: وزارة الأوقاف العراقية)، ٢١٠-٢٢٥.

صغير الحجم نسبياً، أراد به مؤلفه أن يكون مدخلاً تعريفياً لطالب العلم في التعامل مع السنة النبوية وعلومها، وقد تناول فيه مسائل تمهيدية، مثل منزلة الحديث، وأهمية معرفة الصحيح من السقيم، وبعض القواعد التي تساعد على فهم النصوص الحديثية، ويكشف هذا الاختيار عن عناية ابن الأثير باستحضار المصادر التي تقدم صياغة عملية لأنواع علوم الحديث وأحكامها، فاستفاد من الحاكم لا بوصفه ممثلاً لمرحلة سابقة فقط، بل أيضاً كمرجع مباشر لمادته العلمية.¹⁹

ومن مصادر ابن الأثير الحديثية بعض رسائل الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، وهو الإمام المشهور بعنايته الفائقة بعلوم الحديث، وصاحب المؤلفات الكبرى مثل الكفاية في علم الرواية والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. أما رسائله فهي مصنفة جزئية مركزة في قضايا محددة، مثل الرواية بالمعنى، أو آداب السماع، أو بيان شروط الراوي. وتميزت هذه الرسائل بالاختصار والعملية، إذ كانت أقرب إلى الكتيبات التعليمية التي تصلح لتقريب القواعد وتوضيحها بأمثلة محدودة.²⁰

ومن المصادر التي اعتمد عليها ابن الأثير كذلك كتاب العلل للإمام أبي عيسى الترمذي (ت 279هـ)، وهو من أوائل المحدثين الذين خصصوا مؤلفاً مستقلاً لبيان علل الحديث. وقد جمع فيه أقوال الأئمة النقد حول الأحاديث المختلف فيها، وبيّن عللها الخفية، وتعرض لمواضع الإشكال في الأسانيد والمتون. ويُعدّ كتاب العلل مكملاً لسنن الترمذي، إذ يُطبع عادةً في ذيله بعنوان العلل الصغير أو العلل الكبير. واستفاد ابن الأثير من هذا المصدر في تعزيز عرضه للمباحث النظرية بمادة تطبيقية مستمدة من كلام النقد الأوائل.²¹

3.3. المقارنة النقدية بين منهج ابن الأثير ومنهج المعاصرين والسابقين له

تُبرز المقارنة النقدية بين ما قرره الحاكم والخطيب في تمهيدهما لمباحث علوم الحديث، وبين ما نظمهما ابن الأثير في الباب الثالث من مقدمة جامع الأصول، ثم ما أسسه ابن الصلاح في المقدمة، مساراً تطورياً واضحاً في بناء هذا العلم. فالحاكم والخطيب مثلاً مرحلة البدايات حيث عُرِضت الأنواع متفرقة بلا نسق شامل، بينما جاء ابن الأثير فجمع مادته من الأصوليين والمحدثين وصاغها في أربعة فصول مترابطة بمنهج أصولي منطقي، ثم تلاه ابن الصلاح ليضع التصنيف الموسّع للأنواع وفق المنهج الحديثي الخالص. ومن ثمّ تكشف هذه المقارنة موقع ابن الأثير باعتباره حلقة وسطى ذات طابع متميز في تطور علم الحديث.

بالنسبة للمحتوى فإن ما قبل ابن الصلاح فقد كانت المحاولات الأولى عند الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث والخطيب البغدادي في الكفاية والجامع أقرب إلى

١٩ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٣٧)، ٥-٧؛ أبو عبد

الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المدخل إلى الإكمال، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤)، ١٥-٢٥.

٢٠ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، رسائل في علوم الحديث، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦).

٢١ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، العلل الصغير (ملحق بسننه)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي)، ٧٤٨-٧٩٣.

جمع متفرق للأنواع، أو بحث موضوعات جزئية كآداب الرواية والجرح والتعديل، دون إطار شامل مترابط، أما ابن الأثير فقسّم الباب الثالث إلى أربعة فصول محكمة، تبدأ بالرواية وطرقها وشروطها، ثم الجرح والتعديل، فالنسخ، وأخيراً أقسام الحديث. هذا الترتيب يكشف بوضوح أثر المنهج الأصولي في ترتيب المباحث، حيث سار من المدخل (الراوي) إلى النقد (الجرح)، ثم إلى معالجة التعارض (النسخ)، ثم إلى الحكم النهائي (تقسيم الحديث)، بخلاف ابن الصلاح الذي أسس تصنيفاً موسعاً بلغ خمسة وستين نوعاً، التزم فيه بالمنهج الحديثي الخالص، وابتدأ مباشرة بتقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، ثم عرّج على المرسل والمعضل والشاذ والمقلوب... إلخ، ويعد كتابه أول كتاب جمع هذه المتفرقات وقام بترتيبها في كتاب مستقل.

تكشف المقارنة بين ما قبل ابن الصلاح، وما عرضه ابن الأثير في الباب الثالث من جامع الأصول، ثم ما قرره ابن الصلاح نفسه في المقدمة، عن تطور تدريجي واضح في ترتيب مباحث علوم الحديث. ففي المرحلة السابقة على ابن الصلاح، كما عند الحاكم والخطيب وغيرهما، كانت المباحث أقرب إلى تعدادٍ متفرق أو معالجة موضوعية جزئية دون بناء نسقي شامل. أما ابن الأثير فقدّم معالجة متميزة، إذ رتب مادته في أربعة فصول مترابطة تبدأ بطرق الرواية وشروط الراوي، ثم تنتقل إلى النقد المتمثل في الجرح والتعديل، فمسألة النسخ بوصفها معالجة للتعارض، وتنتهي ببيان أقسام الحديث من الصحيح إلى الموضوع. ويُظهر هذا الترتيب بجلاء أثر المنهج الأصولي في بنية العرض، حيث سار من الكليات إلى الجزئيات، ومن المدخل إلى النتيجة، فشكّل بذلك حلقة وصل بين المعالجة الأصولية والمنهج الحديثي. ثم جاء ابن الصلاح ليؤسس تصنيفاً موسعاً للأنواع بلغ خمسة وستين نوعاً، التزم فيه بالمنهج الحديثي الخالص، فكان بمثابة إعلان عن استقلال مصطلح الحديث كعلم قائم بذاته. ومن هنا يتبين أن عمل ابن الأثير يمثل مرحلة وسطى بين الإرهاصات السابقة والتأصيل اللاحق، وهو ما يمنحه قيمة خاصة في دراسة تطور هذا العلم.

يتضح من خلال هذه المقارنة أنّ ابن الأثير مثّل حلقة وسطى بين الإرهاصات الأولى لمباحث علوم الحديث عند الحاكم والخطيب، وبين التقعيد المنهجي الموسّع الذي بلوره ابن الصلاح في مقدمته. فقد تميز بأن صاغ مادة المقدمة في صورة أربعة فصول مترابطة، مستفيداً من الأصوليين في الترتيب المنطقي، ومن المحدثين في الأمثلة والتطبيقات، فجمع بذلك بين الرواية والدراية. وبهذا يكتسب الباب الثالث من جامع الأصول قيمته الخاصة، باعتباره مرحلة انتقالية مهمة في تطور علم الحديث من العرض المتفرق إلى التصنيف المنهجي ثم إلى التأسيس الموسوعي.

الخاتمة

بعد دراسة الباب الثالث من مقدمة جامع الأصول لابن الأثير، ومقارنته بما قبله وما بعده من جهود، يتبين أن المؤلف لم يكن مجرد ناقلٍ لأقوال العلماء، بل كان له دور بارز في الترتيب والاختصار والتنسيق، جامعاً بين مناهج الأصوليين والمحدثين. فجاء عرضه لأصول الحديث في أربعة فصول مرتبة تبدأ بأحكام الرواية، ثم قواعد الجرح والتعديل، فالنسخ، وأخيراً أقسام الحديث.

ويمثل عمله هذا حلقة انتقالية مهمة بين الجهود التمهيدية للحاكم والخطيب، والصياغة الموسوعية التي جاء بها ابن الصلاح. كما يكشف عن أثر واضح للأصوليين في تناول علوم الحديث، وهو ما يميز منهج ابن الأثير ويجعله نقطة التقاء بين الدراية والرواية. النتائج

يُعدّ الباب الثالث من مقدمة جامع الأصول من أوائل المحاولات لتقديم عرض مرتب لعلوم الحديث ضمن كتاب جامع للأحاديث.

اعتمد ابن الأثير على مزيج من مصادر الأصوليين (الجويني، الغزالي، الدبوسي) والمحدثين (الحاكم، الخطيب، الترمذي)، مما جعله يجمع بين الطابعين.

تأثر ابن الأثير في مسائل الرواية وألفاظ الأداء والنسخ بمنهج الأصوليين أكثر من تأثره بالمحدثين.

يظهر أثر الخطيب البغدادي جلياً في باب الجرح والتعديل، حيث نقل عنه كثيراً من التقسيمات والتعريفات.

منهج ابن الأثير يقوم على الانتقاء والاختصار، ولم يقصد الاستقصاء أو التفصيل كما فعل ابن الصلاح.

إدراج النسخ ضمن مباحث علوم الحديث عنده يعكس الطابع الأصولي الذي ميّز عمله. يكشف البحث أن دراسة مناهج العلماء ضرورية لتقدير القيمة الحقيقية لمصنفاتهم، وفهم موقعها في التطور التاريخي للعلم.

المقارنة بين جهود العلماء تساعد على إدراك الإضافات النوعية والقصور، وتوضح كيف تراكمت الخبرات حتى نضج العلم عند ابن الصلاح.

يظهر أن ابن الأثير كان حلقة انتقالية مميزة، وإن لم يحظَ بالشهرة التي نالها ابن الصلاح في هذا المجال.

يمكن اعتبار الباب الثالث من جامع الأصول مدخلاً مصطلحياً موسوعياً داخل كتاب حديثي جامع، وهو ما يمنحه قيمة أكاديمية خاصة.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. جامع الأصول في أحاديث الرسول. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، 2016م.
- ابن حجر العسقلاني. النكت على ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1987م.
- ابن حجر العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. القاهرة: المطبعة السلفية، 1959م.
- ابن خلكان، أبو العباس. وفيات الأعيان. بيروت: دار صادر، د.ت.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. العلل الصغير. ضمن: سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. التلخيص في أصول الفقه. تحقيق: عبد الله الجبوري، بغداد: وزارة الأوقاف، 1979م.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. المعرفة في علوم الحديث. تحقيق: السيد معظم حسين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1977م.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. المدخل إلى الإكليل. تحقيق: مصطفى الأعظمي، الرياض: مكتبة المعارف، 1987م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. تحقيق: محمود الطنناحي وعبد المعطي قلعي، بيروت: دار الفكر، 1401هـ.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. الكفاية في علم الرواية. تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1409هـ.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.
- الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر. التقويم في أصول الفقه. تحقيق: محمد يوسف موسى، القاهرة: المطبعة السلفية، 1956م.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1357هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، 1358هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.
- أنيس، حسام. الحافظ مجد الدين بن الأثير الجزري وجهوده الحديثية. دمشق: دارالمقتبس، 2024م، ط1.

İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ KARDEŞLER

ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR

CİZRE’NİN TARİHİ COĞRAFYASI VEYA İBNÜ’L-ESİR EL-CEZERÎ ZAMANINDA CİZRE ŞEHİRİ

Hüseyin GÜNEŞ^{1*}

Giriş

Ünlü İslam Tarihçisi İzzeddin İbnü’l-Esîr, 12 Mayıs 1160 tarihinde Cizre’de doğmuş, 6 Haziran 1233 tarihinde Musul’da vefat etmiştir. İbnü’l-Esîr, İslam coğrafyasının birçok yerini gezmiş olmakla birlikte ömrünün önemli bir kesimini Cizre’de geçirmiştir. Söz konusu dönemde Cizre, Zengi atabeylerinin hakimiyetinde bulunuyordu ve tarihinin belki de en müreffeh zamanlarını yaşıyordu. Cizre şehri, ilk kurulduğu zamandan Zengiler dönemine gelinceye kadar, gerek iktidarların baskıları gerekse iktidar değişimleri sürecinde zaman zaman tahribata uğrasa da genel itibariyle büyüme yönünde bir seyir izlemiştir.

Şehri gören veya onun hakkında bilgi aktaran seyyah ve coğrafyacıların izlenimlerine baktığımızda her ne kadar Cizre başlarda İstahrî’nin ifade ettiği gibi “küçük bir şehir” olsa da Kudâme b. Cafer’in belirttiği gibi Cizre, her şeyden önce Musul eyaletinin kuzey topraklarını oluşturan Karda ve Baze bda mıntıkasının (kûr) başşehridir. İbn Havkal da Cizre’yi büyüme potansiyeli büyük olan bir şehir olarak niteler. Ona göre yörenin en mamur ve güvenli şehri olan Cizre, eğer muasırı olduğu Hamdanî iktidarının suiistimalleri ile dönemin terör örgütü Haricilerin faaliyetleri olmasaydı, küçük olmakla birlikte sahip olduğu ticari imkanları ve verimli topraklarıyla daha fazla gelişebilirdi. İsmi geçen müellifler, şehrin büyüklüğünü veya küçüklüğünü Bağdat ve Musul gibi dönemin merkezi şehirlerini esas alarak belirlemeye çalışmışlar, hane sayısı veya nüfusu hakkında bilgi vermemişlerdir. Son asırlarda şehir hakkında yapılan kayıtlardan Cizre’nin günümüz şehirlerine nazaran pek büyük olmadığı anlaşılmaktadır.

Bildiride İslam tarihçileri ve seyyahların notlarından hareketle şehrin o dönemdeki genel görünümü, imar durumu ve tarihi coğrafyası tespit edilecektir.

1 Prof. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, huseyingunes@sinak.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8312-4444

1.1. Şehrin İsmi ve Kuruluşu

Cizre, ismini hem coğrafi ve fiziki yapısından hem de şehri kuran şahıstan alan bir şehirdir. Zira şehrin üç tarafı Dicle nehrinin sularıyla çevrilidir.² Dicle nehri, şehrin etrafında hilal misali kavis çizerek ilerler.³ Bu yapısından dolayı da şehre ada anlamında “cezire” denilmiştir.⁴ Kaynaklarda şayet şehir mevzu bahis ise sadece “Cezire” ifadesinin kullanıldığı görülür. Ancak “Cezire” ibaresi kendi başına kullanıldığında genel itibariyle Fırat ve Dicle Nehirleri arasındaki toprakların kuzeyini, başka bir ifadeyle Kuzey Mezopotamya’yı işaret ettiği için özellikle Cizre şehri gibi “cezire” adını taşıyan yerler ilave bir isimle anılırlar. Mesela Arap Yarımadasına “el-Ceziretü'l-Arabiyye”, İber Yarımadasına “el-Ceziretü'l-Hadrâ” denilir.⁵ Bu minvalde Cizre’ye şehri kuran, daha doğrusu şehri yeniden inşa eden kişinin ismi ilave olarak kullanılmış ve ona “Ceziretü İbn Ömer” denilmiştir. Günümüzde kullanılan Cizre lafzı ise Ceziretü İbn Ömer’in kısaltılmış ve tahfif edilmiş halidir.⁶

İbn Ömer’in kim olduğu konusunda kaynaklarda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte genel itibariyle söz konusu şahsın Hasan b. Ömer b. Hattab et-Tağlibî olduğu yönünde çoğunluğun kanaati vardır.⁷ Yakut el-Hamevî, Musul’a üç günlük mesafedeki Ceziretü İbn Ömer’i ilk inşa eden kişinin Hasan b. Ömer b. Hattab et-Tağlibî olduğunu belirttiikten sonra bu imar faaliyetinin 250/865 yılı dolaylarında olduğunu not

- 2 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, (Leiden: Matbaatü Brill, 1877), 139; Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (626/1228), *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977, 2/138.
- 3 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinaati'l-İnşa*, thk. Yusuf Ali Tavil, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 4/322.
- 4 Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn b. Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 4/143.
- 5 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/263.
- 6 Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l- A'lâm*, (İstanbul: 1889), 3/1802, 1806.
- 7 Krş. Muhammed Yusuf Gandûr, *Tarihu Cezireti İbn Ömer minzu te'sisiha hetta el-fethi'l-Usmânî*, (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1990), 61. İbn Hallikan, eserinde Cizreli ünlü tarihçi Ebü'l-Hasan İzzeddin İbnü'l-Esir’in hayatını ele alırken Cizre’nin nispet edildiği İbn Ömer’in kim olduğunu bilmediğini ancak yaptığı araştırma neticesinde şu sonuca vardığını söylemektedir: “İnsanların çoğu söz konusu Cezire için Ceziretü İbn Ömer diyor, ancak ben İbn Ömer’in kim olduğunu bilmiyorum. Onun Irak valisi Yusuf b. Ömer es-Sekafî’ye nispet edildiği söyleniyor. Sonra ben bu konuda gerçeğe ulaşmayı başardım. O da şudur: Musul’a bağlı şehirlerden Berkaid halkından bir adam onu kurmuştur. O kişi Abdülaziz b. Ömer’dir ve şehir ona izafe edilmiştir. Bir tarih kitabında şehrin adının Ceziretü İbn Ömer Evs ve Kamil olduğunu gördüm. Ancak bu ikisinin kim olduklarını bilmiyorum. Sonra İbnü'l-Müstevfi’nin tarihinde adı geçen Ebü'l-Hasan’ın kardeşi Ebü’s-Seadat el-Mübarek b. Muhammed’in hal tercümesinde onun Ceziretü Evs ve Kamil İbn Ömer b. Evs et-Tağlibî olduğunu yazılı olduğunu gördüm.” İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3/349-350. Şerefhan el-Bidlisî de şehrin ismini Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz’den aldığını söyler. Bk. Şerefhan el-Bidlisî, *Şerefnâme*, çev. Muhammed Cemil, (Erbil: Müessesetu Mukriani, 2001), 270.

eder. Ayrıca Hasan'ın, şehrin karayla bitişik kısmında da kanallar kazdığını ve buralarda kurduğu değirmenleri döndürmek için su akıttığını, böylece şehrin dört tarafı sularla çevrili bir ada halini aldığını anlatır.⁸ Şeyhü'r-Rabve de şehrin adı geçen şahıs tarafından 200 yılından sonra kurulduğunu söyler.⁹ İbn Şeddâd ise konuyu biraz daha açarak Cizre'nin söz konusu kişi tarafından 200 yılından sonra Me'mun döneminde inşa edildiğini ifade eder. Bilindiği gibi Me'mun, 198-218 (813-833) yılları arasında hüküm sürmüştür. Dolayısıyla Cizre'nin Me'mun döneminin sonlarına doğru kurulduğunu söylemek mümkündür.

Cizre'nin kurucusu Hasan b. Ömer et-Tağlibî'nin kimliği hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımızı belirtmek isterim. Tarih, teracim ve ensab kaynaklarında onun adına rastlanmaz. Ancak onun mesubu olduğu aileden yola çıkarak hakkında fikir yürütmek mümkündür. Tağlib kabilesinin bölgedeki konumu malumdur. Tağlib kabilesi, bilindiği gibi İslam'ın doğuşundan önce bölgeye yerleşmiş olan ve Hristiyanlığı benimsemiş olan bir kabiledir.¹⁰ Mühelhel, Amr b. Gülsüm ve Ahtal gibi meşhur şairleri yetiştiren ve Abbasilerin ilk dönemlerine kadar Hristiyanlık inancını koruyan kabilenin, gerek Emevi hanedanına yönelik isyan hareketleri, gerekse hanedan mensuplarının kendi aralarındaki taht mücadelelerinde zaman zaman taraf oldukları görülmektedir.¹¹ İslâm dini, muhtemelen hicrî II. asrın sonlarından itibaren Tağlib kabilesi arasında yayılmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren kısmen de olsa göçebe hayatından yerleşik hayata geçmeye başlamışlar ve bu çerçevede Karkisya taraflarında Rahbe şehri,¹² Tûr Abdîn eteklerinde Dicle nehri kenarında Ceziretu İbn Ömer gibi şehirler inşa etmişlerdir.¹³ Giderek siyasî bir güç haline gelen kabile, bölgede Hamdâniler adıyla,

8 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/138.

9 Şeyhu'r-Rabve, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Tâlib ed-Dimeşkî. *Nuhbetü'd-Dehr fî Acâibi'l-Berr ve'l-Bahr*, nşr. A. F. Mehren, (Petersburg: Academie Imperiale des Science, 1865), 190.

10 Bk. Fatih Balta, *İslam Öncesi Dört Halife Dönemi Sonuna Kadar Tağlib Kabilesi*, (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 18, 38.

11 Ebu Zekeriya Yezid b. Muhammed el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, thk. Ali Habibe, (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1967) 61; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu Kabâilî'l-Arab*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/122. Ayrıca bk. Hüseyin Güneş, "Emeviler Döneminde İdil", *Geçmişten Günümüze İdil*, edit. Nesim Doru, (İstanbul: 2011), 66.

12 Bu şehir Me'mun döneminde Malik b. Tavk et-Tağlibî tarafından inşa edilmiştir. Bk. Ahmed, b. Yahya el-Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, thk. A. Enis et-Tabbâ' ve Ö. Enis et-Tabbâ', (Beyrut: M. el-Meârif, 1987), 247.

13 Günümüz Cizre ilçesine tekabül eden bu şehir, daha önceleri "Ceziretü'l-Ekrâd" adıyla biliniyordu. Hasan b. Ömer b. Hattab et-Tağlibî tarafından Me'mun zamanında imara tabi tutularak yeniden inşa edilmiştir. Ondan sonra burası, o zatın adıyla anıla gelmiştir. Bk. İzzuddin Muhammed b. Ali İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra fî Zikri Umerai's-Şâm ve'l-Cezira*, thk. Yahya Abbâre, (Dimaşk: 1978), 3/1/148.

hicrî III. asrın sonlarından IV. asrın sonlarına kadar hüküm süren bir hanedan kuracaktır.¹⁴

Mesul ve çevresiyle ilgili spesifik meselelere değinen ve diğer kaynaklarda yer almayan bilgilere yer veren el-Ezdî'nin naklettiğine göre Hasan b. Ömer et-Tağlibî, 197 senesinde Abbasi halifesi Emin'den Musul valiliğini talep etmiş, o da bu isteğini olumlu karşılamıştır. Ancak o sene Emin'in zor durumda olduğu bir zamandı. Kardeşi Me'mun'la girdiği taht mücadelesini kaybetmek üzereydi. Onun için Hasan, Musul'a girmek istediğinde mevcut vali Ali b. Hasan el-Hemdânî şehri ona teslim etmek istememiş, ancak uzun uğraşlar sonucunda şehre hakim olmayı başarmıştı.¹⁵ Ertesi sene Emin tahttan indirilince yeni halife Me'mun, el-Cezire, Şam ve Mağrib'e kadar uzanan Bağdat'ın batı tarafındaki Abbasi topraklarını meşhur komutanı Tahir b. Hüseyin'in emrine vermiş, o da Musul'a eski valiyi atamıştı.¹⁶ İbn Şeddâd, Hasan'ın ölümünden sonra kardeşi Ahmed'in Cizre'yi idare ettiğini kaydeder.¹⁷ Daha sonraları 254 senesinde Hasan'ın yeğeni Eyyûb b. Ahmed b. Ömer b. Hattab et-Tağlibî'nin Musul'a vali olduğu görülmektedir. Ancak Abbasi yönetimindeki istikrarsızlık nedeniyle bir sene sonra Mu'tez tahtan indirilip Mühtedi'ye biat edilince o da bu görevini bırakmak zorunda kalmıştır.¹⁸

Cizre'nin bir kale kalıntısı veya küçük bir köy üzerinde kurulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Şeddâd, buranın daha önce Ceziretü'l-Ek-rad adıyla bilindiğini ve Hasan b. Ömer et-Tağlibî'nin imar faaliyetinden sonra artık onun adıyla anıla geldiğini söyler.¹⁹ İbn Şeddâd'ın "Ceziretü'l-Ek-rad" dediği yerin Karda olduğu söylenmekteyse de;²⁰ buranın farklı bir yerleşim birimi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü günümüzde dahi her iki yerleşim birimini işaret eden yer isimleri mevcuttur. Şırnak ile Güçlükönak yol ayrımından Cizre'ye doğru, Dicle nehrine akan Kasrık Çayı kenarında bulunan bir köy, halk arasında "Bakartal" adıyla anılmaktadır. Son dönemlerde metruk halde bırakılan bu köyün adı

14 Hüseyin Güneş, "Tûr Abdîn Yöresinin İslâmlaşma Süreci", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/3 (2012/2), 92.

15 Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 326;

16 Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 332-333.

17 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hafîra*, 3/1/216.

18 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, thk. Halil Şahade, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2000), 3/365.

19 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hafîra*, 3/1/213.

20 İbn Havkal, Karda'nın Ceziretü İbn Ömer'in kendisi olduğunu kaydetmektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım en-Nasibî İbn Havkal, *Kitâbü Sûrati'l-Arz*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992), 197. Cizre tarihi üzerine kapsamlı bir çalışma yapmış olan Gandûr da aynı fikri savunmakta, Karda'nın önceleri Dicle nehrinin doğusunda iken şehrin etrafına kazılan kanallar nedeniyle nehrin yatak değiştirdiğini ve bunun sonucunda Karda'nın nehrin batı tarafına geçtiğini söyler (Bk. Gandûr, *Tarihu Cezireti İbni Ömer*, 65).

geçen Bakerda olması muhtemeldir.²¹ Dicle'nin batısında Cizre'den Nusaybin'e giden yolun üzerinde bulunan Katran adlı köy de halk arasında "Bazifta" adıyla anılmaktadır. Ayrıca Kudâme b. Cafer, eserinde Ceziretu İbn Ömer'i Bazezda ve Bakerda'dan ayrı müstakil bir şehir olarak zikretmektedir. Ona göre Ceziretu İbn Ömer, Musul'a bağlı kuzeydeki Bazezda, Bakerda ve Basurin'in bulunduğu bölgenin (a'mâl) başşehiridir.²² Yakut da şu şekilde konuya açıklık getirmektedir: "*Bâzezdâ, Bâkirdâ'nın yakınında Ceziretü ibn Ömer tarafında bir mıntıkadır (kûr). Bâzezdâ, Dicle'nin batısında, Bâkirdâ ise doğusunda olup karşı karşıya bulunan iki mıntıkadırlar. Bazezda, Cezirtu İbn Ömer'in karşısındaki bir köyün ismi olup mıntıkanın tamamı da bu isimle anılır. Bu köyün yakınında Nuh kıssasında adı geçen Cudi Dağı ve Semanîn köyü bulunmaktadır.*"²³ Başka bir yerde de "*Kardâ ve Bazezda, el-Cezire'de Cudi Dağı'na yakın iki köydürler. Onun yakınında da Ceziretu İbn Ömer'in yakınındaki Semanin köyü bulunur.*"²⁴ ifadesiyle Karda ve Bazezda'nın mıntika veya bölge adı olmasının yanı sıra onların Cizre'den ayrı müstakil birer yerleşim birimi olduklarını açıklamaktadır.

Kerda veya Bakerda adına, İslam tarihinin ilk asırlarıyla ilgili bilgi veren rivayetlerde sıklıkla rastlamak mümkündür. Belazürî bölgenin fetih sürecini anlatırken Turabidin, Mardin ve Dara'dan sonra Bâzezdâ ve Kardâ'nın fethedildiğini ve onlarla daha önce fethedilen Nusaybin ile yapılan anlaşmanın aynısının yapıldığını kaydetmektedir.²⁵ Bilindiği gibi Nusaybin'de mukavemet gösterildiği halde sulh ile ele geçirilmiş gibi daha önce Ruhâ ile yapılan anlaşmanın aynısı yapılmıştır. Bu anlaşmaya göre; şehrin kapıları gelen Müslüman ordusuna açılacak, canları, malları ve ailelerinin emniyetinin sağlanması karşılığında adam başına birer dinar cizye verilecek, yolunu kaybedenlere yardımcı olunacak, surlar ve yollar ıslah edilecek, Müslümanlara gereken bilgi ve istihbarat sağlanacaktır.²⁶ Emeviler döneminde özellikle bölgedeki Haricilerin faaliyetleri çerçevesinde Bazezda ve Bakerda'nın adları kaynaklarda geçmektedir.²⁷ Kuşkusuz Abbasiler döneminde de bölgedeki Haricî isyanları varlığını sürdürmüştür. Ancak bu süreçte Bazezda ve Bakerda'nın, yüksek geliri ve tabiatının güzelliğiyle

21 Güneş, "Emeviler Döneminde İdil", 60.

22 Kudâme b. Cafer el-Katib el-Bağdadî, *Kitâbü'l-Harâc ve Sanâatü'l-Kitâbe*, edit. M. J. De Goeje, (Leiden: Matbaatü Brill, 1889), 245.

23 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/321.

24 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/322.

25 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, 242.

26 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, 239-240.

27 Bk. Halife b. Hayyât el-Asferî, *Tarihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî, (Riyad: Daru Taybe, 1985), 371, 381; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 60.

gündeme geldiği görülmektedir. Nitekim Kudâme b. Cafer, 234/848 senesi verilerine göre Musul amilliğine bağlı olan Bâzebdâ ve Bakerdâ'nın haracı (irtifa), üç milyon iki yüz bin dirhem iken Diyar-ı Rabi'a'nın Arabaya, Nusaybin, Dara, Mardin, Kefertusa, Sincar, Ra'su'l-Ayn ve Habur gibi şehirlerin toplam haracı sadece dört milyon altı yüz otuz beş bin dirhem olduğunu kaydeder.²⁸

Bâzabdâ ile Bâkerdâ'nın çevre ve ikliminin güzelliğinin Bağdat'la mukayesesinin yapıldığı şöyle bir şiire de kaynaklarda yer verilir:

Kardâ ve Bâzebdâ'da yayla ve çayır.

Selsebili andıran serin ve tatlı sular.

Peki Bağdat'ın nesi var?

Ya insanı bunaltan sıcak toprağı,

*Ya da şiddetli soğuğu.*²⁹

Bundan dolayı olsa gerek Abbasi halifesi Harun er-Reşid, 174 yılında Bazeabda ve Bakerda'ya bir gezi düzenlemiştir. O sırada halife, Cudi dağına ziyaret etmiş ve Bakerda'da bir saray ile bir cami inşa etmiştir.³⁰ Me'mun döneminde Cizre'nin inşa edilmesiyle birlikte Bazeabda ve Bakerda yerleşim birimi olarak gözden düşmeye başlamış ve zamanla bu isimler unutulmaya yüz tutulmuşlardır.³¹

1.2. Şehrin Konumu

Cizre, dönemin meşhur “yedi iklim” taksimatında Cezire bölgesinin diğer şehirleriyle birlikte dördüncü iklimde yer alır.³² Cizre'nin boylamından söz etmeksizin enlemini 37 derece olarak kaydeden İbn Şeddâd, “*yükseleni (tâlî) başak burcu, sahibü'saası Utarid'dir.*” der. Kalkaşendî de “boylamı 66 derece ve 10 dakika, enlemi 38 derece ve 30 dakika”

28 Kudâme, *Kitâbü'l-Harâc*, 245-246.

29 Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, edit. M. J. De Goeje (Leiden: Matbaatü Brill, 1889), 95; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 273; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, thk. Kemal Hasan Merî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/82; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/321; Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc, vd., (Kuveyt Vezâretü'l-İlâm, 1971), 7/432.

30 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. M. Ebü'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1969), 8/239; Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, 273; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ömer Tedmürî, (Beyrut Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1997), 5/287.

31 Bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 6/651, 708, 747, 7/20, 722.

32 Ebû Yahya Zekeriya b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ty) 351; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ali, *Takvîmü'l-Büldân*, nşr. M. Reinaud ve Mac Guckin de Slane, (Paris: A L'imprimerie Royale, 1860), 282; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yahya İbn Fadlallah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, thk. Kamil Selman el-Cübürî ve Mehdi en-Necm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010). 2/28; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa*, 4/322.

şeklinde verir.³³ Bu coğrafi bilgileri günümüz araştırmaları, “42 derece 5 dakika boylam, 37 derece 15 dakika enlem”³⁴ şeklinde tashih eder.

Klasik kaynaklarımız Cizre’yi konumlandırırken genellikle bölgenin baş şehri Musul’u esas almışlar ve onu “Musul’un yukarısında bir şehir”³⁵ olarak tarif etmişlerdir. Aslen Nusaybinli bir tüccar olduğu bildirilen İbn Havkal, 358 yılında Musul’a geçmiştir. Musul’un, büyük rüstâkları ve çok sayıda kûresi bulunan, köyleri ve nüfusu oldukça fazla, geniş bir bölge olduğunu anlatmakta ve Kardâ ile Bâzebdâ’yı buranın komşu iki büyük rüstâkı olarak nitelendirmektedir.³⁶ Ona göre Kardâ, “Cezîretu ibn Ömer” olarak bilinen yerdir.³⁷

Cezire bölgesinin Diyar-ı Rebia kesiminde kalan Cizre, yukarıda da işaret edildiği gibi Dicle nehrinin kıyısında kuruludur.³⁸ Dicle nehri, şehrin etrafında hilal misali kavis çizerek ilerler.³⁹ Yakut el-Hamevî, Musul’a üç günlük mesafedeki Ceziretu İbn Ömer’i inşa eden Hasan b. Ömer et-Tağlibî’nin, şehrin karayla bitişik kısmında kanallar kazdığını ve buralarda kurduğu değirmenleri döndürmek için su akıttığını, böylece şehrin dört tarafı sularla çevrili bir ada halini aldığını anlatır.⁴⁰ Günümüzdeki bazı araştırmalar, İbn Havkal’ın Cizre’yi Karda ile bir tutmasını da esas alarak,⁴¹ bu ameliyeden bir süre sonra nehrin yatak değiştirdiğini ve şehrin önceleri Dicle’nin doğu yakasındayken artık nehrin batı tarafında kaldığını iddia ederler.⁴² Bu iddianın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Öncelikle mahallinde yapılan incelemeler şehrin doğusunda geçen nehir yatağının sunî bir mecra olmadığını, nehrin bükümünün (menderes) akarsu tarafından aşındırılıp kesilmesi gibi fiziki coğrafyada çok rastlanan tabii bir olayın sonucunda meydana

33 Kalkaşendî, *Subhü’l-A’şa*, 4/322.

34 M. Hartmann, “Cezîre-i İbn Ömer”, *İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 3/152.

35 Yâkût, *Mu’cemü’l-Büldân*, 1/138; Kazvinî, *Âsârü’l-Bilâd*, 351.

36 İbn Havkal, *Sûratü’l-Arz*, 196. Kûre, çok sayıda köyü barındıran kara parçasına verilen isimdir. Bu ister kasaba, şehir veya nehir olsun söz konusu isimle adlandırılır. Mesela Dârebcerd, Fars bölgesinde bir şehirdir ona bağlı çok sayıda yerleşim yeri var; onun için buraya Dârebcerd kûresi denir. Yine Nehrûlmelik, büyük bir nehirdir; çıkış merkezi Fırat’tır, Dicle’ye dökülüyor. Bu nehrin üzerinde üç yüz kadar köy vardır. Onun için bu köylerin tamamı Nehrûlmelik adıyla anılır. Kûre ile İstân aynı manaya gelmektedir. İstân, Rustâklara ayrılır. Rustâk da Tusûc’a; Tusûc ise köylere ayrılır. (Yâkût, *Mu’cemü’l-Büldân*, I, 36-37.)

37 İbn Havkal, *Sûratü’l-Arz*, s. 197.

38 *Hudûdü’l-Âlem mine’l-Meşrik ile’l-Mağrib*, thk. Yusuf el-Hâdî, (Kahire: ed-Dârü’s-Sekâfiye, 1999), 119.

39 Kalkaşendî, *Subhü’l-A’şa*, 4/322.

40 Yâkût, *Mu’cemü’l-Büldân*, 2/138.

41 İbn Havkal, *Sûratü’l-Arz*, s. 197.

42 Bk. Gandûr, *Tarihu Cezireti İbni Ömer*, 63-65.

gelen kopmuş mendereslere ait tipik bir örnek olduğu ortaya çıkmıştır.⁴³ Şehrin batısında kazılan kanallar ise son zamanlara kadar kuru çukur bir saha olarak kavis şeklinde varlığını sürdürüyordu.⁴⁴ İbn Battûta'nın şehri tasvir ederken "Vadi onu kuşatmıştır, bundan dolayı ona Cezire denilmiştir"⁴⁵ demesinin sebebi şehrin etrafını sarmış olan bu kurumuş kanallar olmalıdır. Şerefhan el-Bidlisî de nehrin taşıdığı zamanlarda hem nehrin mecrası hem de bu kanallardan gelen suların kale ve şehrin etrafını tamamen sardığını, suların binalara zarar vermemesi için büyük taşlardan setler yapılmış olduğunu ve halkın şehre giriş çıkışlarının daima köprüler vasıtasıyla sağlandığını anlatır.⁴⁶

Diğer yandan kaynaklarda bu iddiayı doğrulayan bir veriye rastlamadığımızı belirtelim. Aksine kaynaklar şehrin Dicle'nin batı yakasında olduğu bilgisini verirler. En eski coğrafyacılarından İstahrî, "Ceziretü İbn Ömer, Dicle'nin batı yakasında bulunan küçük bir şehirdir"⁴⁷ der. Sonraki kaynaklar da aynı bilgiyi verirler. Mesela Makdisî, şehirle Cudi Dağı arsında Dicle'nin bulunduğunu belirtir,⁴⁸ ki Cudi Dağı bilindiği gibi nehrin doğu tarafında yer alır.⁴⁹ Aynı şekilde Ebü'l-Fida, Cizre'yi Dicle'nin batı yakasında kurulu küçük bir şehir olarak nitelendirir.⁵⁰

Cizre'nin Dicle gibi dönemin ulaşımı açısından önem arz eden bir nehrin kıyısında kurulmuş olması ona stratejik bir önem kazandırıyordu. Anadolu ile Irak arasında gerçekleşen askeri ve ticari faaliyetler için kilit konumdaydı. İbn Havkal'ın ifadesiyle Cizre; Erminiye, Bilâd-ı Rûm, Meyâfârikîn ve Erzen çevreleri için bir liman görevi görmektedir. Bal, yağ, bitki özü, peynir, ceviz, badem, fındık, kuru üzüm, incir ve diğer mallarla yüklü gemiler buradan Musul'a geçerdi.⁵¹ Cizre, Musul üzerinden gelip Mardin'de iki kola ayrılarak biri Diyarbakır üzerinden Karadeniz kıyılarına, ötekisi Urfa üzerinden Halep'e giden ticaret kervanları için önemli bir konaklama yeri idi. Cizre'nin bu özelliği, XX.

43 Metin Tuncel ve Abdülkerim Özaydın, "Cizre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 37/8.

44 Hartmann, "Cezîre-i İbn Ömer", 3/152.

45 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Battûta el-Levâtî, *Rihletü İbn Battûta*, thk. Muhammed el-Uryan, (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1987), 245.

46 Bidlisî, *Şerefnâme*, 273.

47 Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, edit. M. J. De Goeje, (Leiden: Matbaatü Brill, 1927), 75.

48 Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 139.

49 Ebü'l-Hasan Ali b. Musa İbn Said el-Meğribî, *Kitabü'l-Coğrafya*, thk. İsmail el-Arabî, (Beyrut: Menşuratü'l-Mektebe, 1970), 172.

50 Ebü'l-Fida, *Takvîmü'l-Büldân*, 283.

51 İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, s. 202-203. Ayrıca bk. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 145; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hammûdî el-İdrisî, *Nüzhetü'l-Müştâk fî İhtirâki'l-Âfâk*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002) 664; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2/28.

Yüzyılın başlarında kadar sürmüş, ancak Musul ve çevresinin Türkiye sınırları dışında kalmasıyla fonksiyonunu yitirmiştir. Nitekim 1766 yılında bu yol üzerinden bir kervanla birlikte seyahat eden Carsten Niebuhr'un verdiği bilgiye göre, söz konusu kervanda 1300'ü mazı meşesi, 120'si çeşitli Hint ve İran kumaşları, 45'i kahve taşıyan deve, 500-600 kadar yüklü at, katır ve merkep, 150 muhafız ve 400 kadar yolcu bulunuyordu. Bu rakamlar, Cizre'den geçen yolun önemi ve bu yol üzerinde bulunan şehre sağlayacağı gelir hakkında fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır.⁵²

1.3. Şehrin İmar Durumu

1.3.1. Şehrin Genel Görüntüsü

Cizre şehri, ilk kurulduğu zamandan Zengiler dönemine gelinceye kadar, gerek iktidarların baskıları gerekse iktidar değişimleri sürecinde zaman zaman tahribata uğrasa da genel itibarıyla büyüme yönünde bir seyir izlemiştir.⁵³ Şehri gören veya onun hakkında bilgi aktaran seyyah ve coğrafyacıların izlenimlerine baktığımızda her ne kadar Cizre başlarda İstahrî'nin ifade ettiği gibi "küçük bir şehir"⁵⁴ olsa da Kudâme b. Cafer'in belirttiği gibi Cizre, her şeyden önce Musul eyaletinin kuzey topraklarını oluşturan Karda ve Baze bda mıntıkasının (kûr) başşehridir.⁵⁵ İbn Havkal da Cizre'yi büyüme potansiyeli büyük olan bir şehir olarak niteler. Ona göre yörenin en mamur ve güvenli şehri olan Cizre, eğer muasırı olduğu Hamdanî iktidarının suiistimalleri ile dönemin terör örgütü Haricilerin faaliyetleri olmasaydı, küçük olmakla birlikte sahip olduğu ticari imkanları ve verimli topraklarıyla daha çok gelişebilirdi.⁵⁶ Nitekim kısa bir süre sonra Makdisî'nin, taş yapılarıyla dikkatini celbeden Cizre'yi "büyük bir şehir" olarak nitelemesi söz konusu potansiyelin bir nebze de olsa hayata geçtiğini göstermektedir.⁵⁷ İdrisî'nin ise İbn Havkal'ın eserindeki bilgileri olduğu gibi nakletmesi hasebiyle Cizre'yi "küçük bir şehir"⁵⁸ olarak netileme-

52 Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, (Ankara: 1975), 97; Tuncel-Özaydın, "Cizre", 8/39.

53 Krş. Gandür, *Tarihü Cezireti İbni Ömer*, 62, 303, Tülay Yürekli, *Zengiler Döneminde Musul ve Çevresi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 97; M. Zahir Ertekin, *Cizre'deki Mimari Eserler*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 89.

54 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 75.

55 Kudâme, *Kitâbü'l-Harâc*, 245.

56 İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 202-203.

57 Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 139.

58 İdrisî, *Nüzhetü'l-Müstâk*, 664.

sini dikkate almamak gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü Hamdaniler'den iktidarı devralan Mervaniler döneminde Cizre büyük gelişmeler kat etmiş ve İdrisî'nin yaşadığı zamanda iktidarı elinde bulunduran Zengiler döneminde şehir altın çağını yaşamaktadır. Nitekim bu dönemin müelliflerinden İbn Şeddâd'ın anlattıkları bu görüşümüzü teyid eder mahiyettedir. Eyyübi Sultanları ile Cizre'nin Zengi emirleri arasında elçilik görevi icra eden İbn Şeddâd, bir süre kaldığı şehrin surları, kaleleri, mabedleri ve diğer yapıları hakkında bilgi kaydetmiştir.⁵⁹ Daha sonra Moğol saldırılarına maruz kalan şehrin kısmen harap olduğu ve gerilediği anlaşılmaktadır. Onun içindir ki bölgeyi ziyaret etmiş olan İbn Battûta'nın izlenimlerine göre Cizre, büyük bir şehirdir; fakat çoğu harap olmuştur. Bununla birlikte güzel bir çarşısı ve sağlam işçiliğe sahip taş yapıları eski bir camisi vardır. Surları da taştan yapılmıştır. Halkı çok iyi, yabancılara karşı misafirperverdirler.⁶⁰ Kazvinî, Ebü'l-Fida ve Kalkaşendî de onu küçük bir şehir olarak anmaktadırlar.⁶¹

Yukarıda ismi geçen müellifler, şehrin büyüklüğünü veya küçüklüğünü Bağdat ve Musul gibi dönemin merkezi şehirlerini esas alarak belirlemeye çalışmışlar, hane sayısı veya nüfusu hakkında bilgi vermemişlerdir. Son asırlarda şehir hakkında yapılan kayıtlardan Cizre'nin günümüz şehirlerine nazaran pek büyük olmadığı anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın sonlarında Cizre'den söz eden yazarlardan Müller-Simonis'e göre şehirde 800,⁶² Sachau'ya göre ise 600-800 ev bulunuyordu.⁶³ Aynı yüzyıla ait bilgi veren Vital Cuinet, Cizre'nin 4.460'ı Müslüman ve 5.100'ü Gayrimüslim olmak üzere 9560 nüfusa sahip bulunduğunu ve şehirde beş cami, çok sayıda mescit, on beş türbe, beş han, sekiz hamam, 100 dükkân, o tarihlerde hemen hemen boş vaziyette bir kubbeli çarşı, kışla ve askerî hastane mevcut olduğunu kaydeder.⁶⁴ Söz konusu tarihte Mardin Sancağına bağlı bir kaza olan Cizre, 9 nahiyesi ve 210 köyü dahil toplam nüfusu 35.000'i ancak buluyordu.⁶⁵ Evlerin kapladığı alan da surların kuşatmış olduğu sahanın ancak bir kısmını işgal ediyordu. Bedirhan Bey'in 1846 yılındaki isyanından sonra şehir, kaderine terkedilmiş olmanın bir sonucu olarak adeta harabeler arasındaki büyük bir köyü andırıyordu.⁶⁶ Günümüzdeki Cizre, Dicle'nin eski

59 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra*, 3/1/214-215

60 İbn Battûta, *Rihle*, 245.

61 Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 351; Ebü'l-Fida, *Takvîmü'l-Büldân*, 283, Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa*, 4/322.

62 Paul Müller-Simonis, *Du Caucase au Golfe Persique a Travers L'Armenie, Le Kurdistan et La Mesopotamie*, (Washington: Universite Catholique D'Amerique, 1892), 363.

63 Eduard Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, (Leipzig: F.A. Brockhaus 1883), 378.

64 Cuinet, Vital, *La Turquie D'Asie*, (Paris 1891), 2/513.

65 Samî, *Kâmûsu'l- A'lâm*, 3/1802.

66 Barbara Henning, *Narratives of the History of the Ottoman-Kurdish Bedirhani Family*, (Bamberg:

büklümünün içinde kalan ve surların kuşattığı eski nüvesinden dışarı taşarak kuzeye, kuzeydoğuya ve kuzeybatıya doğru gelişmiştir.⁶⁷

1.3.2. Kale ve Surlar

Kaleler ve surlar son asırlara kadar şehirlerin en etkili savunma araçlarıydı. Hem düşman orduların saldırılarından korunmak hem de ticari hayatı baltalayan hırsızlar ve eşkıyaların önüne geçmek için şehir surları hayati öneme sahipti. Surlar, Cizre'yi hilal misali kuşatan Dicle nehrinin sularından sonra şehre giren seyyahların dikkatini çeken yapıların başında geliyordu.⁶⁸ Hasan b. Ömer et-Tağlibî, şehri inşa ederken surları dikmekle kalmamış, hem güvenliği artırmak hem de değirmenleri çalıştırmak için şehrin etrafında kanallar kazmış ve buralara su vermişti.⁶⁹ Şehirdeki yapılar hakkında bilgi veren İbn Şeddâd'ın kaydettiğine göre söz konusu surlarda üç adet kapı bulunuyordu. Bu kapılar, Babü'l-Cebel (Dağ Kapı), el-Babü'l-Cedid (Yeni Kapı) ve Babü'l-Mâ' (Su Kapısı) adlarıyla anılıyordu.⁷⁰ Su Kapısı, Dicle nehrinin sularına açılan bir kapı olduğu için bu ismi almıştı. Günümüzde hala varlığını koruyan bu kapıdan merdivenle nehrin kıyısına iniliyordu. İbnü'l-Esir'in Babü'l-Büveybe (Kapıcık Kapı) dediği kapı bu olmalıdır.⁷¹ Dağ Kapı günümüzde Cizre'deki bir mahallenin ismi olarak hatırasını korumaya devam ederken surlarından nehir kenarı ile otogar civarındaki birkaç kalıntı dışında geriye bir şey kalmamıştır.

Surların içinde otuz kadar bahçe vardı ki,⁷² seyyahların Cizre'yi "suyu ve yeşili bol bir şehir"⁷³ olarak tanımlarının bir sebebi de bu bahçeler olmalıdır. Şehrin 1970'lerin başında surların dışına henüz taşmadığını ifade eden Orhan Tuncer'in anlattığına göre dış surlar özellikle güneyde içten ve dıştan soyulmuş olup, doğu ve batıda tamamen kaybolmak üzeredir. Şehrin kuzeyinde yer alan iç kaledeki bazı burçların Artuklular devrinde onarımı ve askeriye'nin elinde oluşu nedeniyle diğerlerine oranla sağlam kalmıştır.⁷⁴ İbn Şeddâd, içkale'nin varlığını-

University of Bamberg Press, 2018), 88-89.

67 Tuncel-Özaydın, "Cizre", 8/39.

68 İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 202; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, 139; Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/138; Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 351; Şeyhu'r-Rabve, *Nuhbetü'd-Dehr*, 190; İbn Battûta, *Rihle*, 245.

69 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/238, İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hafîra*, 3/1/213.

70 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hafîra*, 3/1/214.

71 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 8/300.

72 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hafîra*, 3/1/214; Ebü'l-Fida, *Takvîmü'l-Büldân*, 283.

73 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 75; İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 202; *Hudûdü'l-Âlem*, 119; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2/28.

74 Orhan Tuncer, "Cizre Ulu Camii ve Medresesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 3 (1981), 95. (Şehrin ve surların bir krokisi için bk. Tuncer, 132)

dan söz etmemiştir. Bununla birlikte Cizre'nin kaleleri adıyla civardaki 8 adet kaleyi şu şekilde sıralamıştır: el-Cerahîyye, Fereh, Berhu, Fenek, el-Cüdeyde, el-Kasr, Erveh ve Kinkever.⁷⁵ Bunları Cizre'ye bağlı yerleşim birimi olarak saymamız mümkün.

1.3.3. Camiler

Cuma namazlarının kılındığı ve şehir veya mahallenin merkezinde yer alan büyük ibadethaneler cami ve mescid-i kebir adıyla anılır. Günümüzde bunlara ulu cami denir. Vakit namazlarının kılındığı ve daha çok mahaller aralarında bulunan irili ufaklı ibadethaneler ise mescit olarak bilinirler. Bu çerçevede İbn Şeddâd, Cizre'de iki adet caminin olduğunu kaydeder. Bunlardan birinin eski diğerinin ise yeni olduğunu belirtir. Yeni Cami, Zengilerin Musul hakimiyetine son veren Bedreddin Lü'lü tarafından yaptırılmıştır.⁷⁶ Genellikle şehirlerde Cuma namazlarının kılındığı tek cami bulunur. Zengilerin aksine Bedreddin Lü'lü'nün Şii olduğu ve bu mezhebi yaymak için faaliyetlerde bulunduğu bilinmektedir. Cizre'deki bu ikinci cami de bu niyetle inşa edilmiş olmalıdır. Ancak bu caminin, gerek Şîî mezhebinin Cizre'de tutunamaması gerekse caminin inşasından kısa bir süre sonra başlayan Moğol saldırıları neticesinde yıkıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim daha sonraları şehri ziyaret etmiş olan İbn Battûta sadece eski caminin varlığından söz etmektedir.⁷⁷

Zengiler döneminde inşa edilmiş olan Eski Cami (el-Camiü'l-Atîk) günümüzde hala ayakta ve Cizre Ulu Camii adıyla bilinmektedir. Cizre şehir merkezinde bulunan yapı, farklı zamanlarda yapılan ilave ve onarımlarla varlığını korumuştur. Caminin duvarlarında yedi adet kitabe mevcuttur. Bu kitabelerin bazılarında yapının inşa ve onarım tarihleri belirtilmiştir. Bir kitabede yapının, 555 (1160) yılında Cizre'nin Zengi hükümdarı Ebü'l-Kasım Mahmud Sencer Şah tarafından inşa edildiği yazılıdır.⁷⁸ İbn Şeddâd'dan önceki kaynaklar, Cizre'deki camiden söz etmemiş olmakla birlikte bu işlemin şehrin kuruluşunda yapılaş olan caminin yenilenmesi şeklinde olmalıdır. 600/1203 yılında

75 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra*, 3/1/215.

76 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra*, 3/1/214.

77 İbn Battûta, *Rihle*, 245.

78 Ertekin, *Cizre'deki Mimari Eserler*, 12-19. Aynı tarihlerde Cemaleddin Ebu Cafer Muhammed b. Ali b. Ebu Mansur el-İsfahanî, Kutbeddin Mevdud b. Zengî'nin veziri, Cizre'de kesme taş, demir, kurşun ve kireç kullanılmak suretiyle bir köprünün yapımına başlamış ve daha bitmeden 559/1164 senesinde vefat etmiştir. Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ali (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, 1907), 3/42. İbnü'l-Esîr, onun Cizre'li olduğunu söylüyor. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 10/46. Cizre'de Dicle nehri üzerinde yarısı yıkılmış bir köprünün çizimi için bk. Müller-Simon, *Du Caucase au Golfe Persique a Travers L'Armenie*, 368-369.

caminin tadilattan geçtiğini yazan diğer bir kitabede “...Seyfeddin...” ibaresi okunabilmektedir.⁷⁹ Bu kişi, 576-605 (1180-1208) yılları arasında Cizre’de hüküm süren Sencerşâh b. Seyfeddin Ğazî olmalıdır.⁸⁰ 660/1262 yılındaki Moğol istilasında tahrip olduğu anlaşılan caminin, Hayri b. Ali Sencer bin Baz Şah tarafından 683/1284 tarihinde yenilediği başka bir kitabede belirtilmiştir.⁸¹

Diğer yandan 1945 yılında Şeyh Seyda’nın çabalarıyla Mahmut usta tarafından onarıldığı bilinen camide, 1970 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğünce rölüve çalışmaları başlatılmıştır. Orhan Tuncer, görev aldığı söz konusu çalışmadan sonra 11/12/1972’de kaleme aldığı makalesinde “*Ulu Cami’nin bugün üst örtüsü tamamen yıkılmış olup dört duvarı kalmıştır*”⁸² ifadesini kullanmaktadır. Uzun yıllar harabe vaziyette kalan yapı 2007 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilerek ibadete açılmıştır.

Cizre Ulu Camii enine planlı, mihrap önü kubbeli mimarisiyle döneminin dikkate değer örneklerinden biridir. Yapının kuzeyinde avlu ile medrese odaları, kuzey cephe duvarlarının üzerinde minaresi yer almaktadır. Avluya giriş kuzeyden iki, doğu ve batı yönlerinde birer kapı ile sağlanmaktadır. Düzgün kesme taşla inşa edilen yapının cephe-leri süsleme açısından oldukça sadedir. Kare planlı, prizmatik bir kaide üzerinde yükselen tuğla minare ise aşağıdan yukarıya doğru daralan silindirik gövdeye sahiptir ve konik bir külâhla sonlanmaktadır. Minarenin tek süslemesi kaidenin dört yönündeki çini panolardır.⁸³

İbn Şeddâd, Cizre’deki iki caminin yanı sıra şehirde seksen adet mescidin varlığından söz etmektedir.⁸⁴ Başka kaynakların teyit etmediği ve müellifin söylenti olarak zikrettiği seksen rakamı oldukça abartılı olup bu ifade çokluktan kinaye olmalıdır. Nitekim, XIX. yüzyılın sonlarında Cizre’yi ziyaret eden Cuinet, şehirde beş adet cami ve kırk adet mescidin bulunduğunu belirtmiştir.⁸⁵

1.3.4. Medreseler

İbn Şeddâd, İbnü’l- Esîr’in vefatından yaklaşık yirmi yıl sonra 649/1251 yılında Cizre’yi ziyaret etmiştir. Zengiler döneminin

79 Ertekin, *Cizre’deki Mimari Eserler*, 15.

80 İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîra*, 3/1/227-228.

81 Tuncer, “Cizre Ulu Camii ve Medresesi”, 102-104

82 Tuncer, “Cizre Ulu Camii ve Medresesi”, 96 (Caminin ve minarenin çizimi s. 134).

83 Zeynep Hatice Kurtbil, “Cizre Ulucamii,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/91.

84 İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîra*, 3/1/215.

85 Cuinet, *La Turquie D’asie*, 2/513.

sonlarına doğru gerçekleşen bu ziyaret sırasında dördü surların içinde biri de dışarda olmak üzere şehirde beş adet medresenin varlığı İbn Şeddâd'ın dikkatini çekmiştir. Tamamında Şafiî fıkının öğretildiğini belirttiği bu medreseler hakkında ayrıntıya girmez sadece isimleri saymakla yetinir.

1- er-Radaviyye adıyla bilinen medrese: “Radiyyüddin Medresesi” olarak da bilinen bu yapının Selçuklu Sultanı Melikşah'ın veziri Nizamülmülk (ö.485/1092) tarafından inşa edildiğini belirten Ebû Şâme, nerdeyse onun medrese yaptırmadığı bir yer kalmadığını, öyle ki dünyanın ücra bir köşesinde bulunan Cizre'de böyle büyük ve son derece güzel bir medrese yaptırmasını hayranlıkla karşıladığını ifade etmektedir.⁸⁶ Asıl ismi Ebû Ali Hasan b. Ali et-Tuî olan Nizamülmülk'e halifenin verdiği “Radiyyü Emirülmüminin”⁸⁷ lakabı medreseye isim olmuştur.

2- İbnü'l-Bezrî adıyla bilinen Medrese: Ebü'l-Kasım Ömer b. Muhammed b. İkrime el-Bezrî'nin ders verdiği bir medresedir. İbnü'l-Bezrî, zamanın Cizre müftüsüydü. Ebü'l-Ganâim el-Farikî, İmam Gazalî ve Şaî gibi alimlerden fıkıh dersi almış, döneminin önde gelen Şafiî fakihlerinden sayılıyordu.⁸⁸ Irak, Horasan ve diğer yerlerden hem medresesinde okumak hem de fetva almak için yanına gelinirdi.⁸⁹ Ebû İshak eş-Şirazî'nin “el-Mühezzebe” kitabı üzerine bir şerhi⁹⁰ ve “Fetava” adlı küçük hacimli bir eseri vardı.⁹¹ İbn Halikkan, 471/1078 yılında Cizre'de doğan ve 560/1164 yılında ölen İbnü'l-Bezrî gibi birisinin Cizre'ye bir daha gelmediğini söyler.⁹²

3- Zahîrüddin Kaymaz el-Atabekî adıyla bilinen Medrese: İbn Şeddâd'ın adını verdiği bu şahıs Mücahidüddin Kaymaz el-Atabekî olmalıdır. Zira Mücahidüddin Kaymaz, yıllarca Zengi Sultanlarına vezirlik yapmış ve onların adına devleti yönetmiş bir devlet adamıdır. Öyle ki

86 Ebû Şâme Şehabeddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 1/98.

87 Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 16/88.

88 Abülvehhab b. Takiyyüddin es-Sübkî, *Tabakatü's-Şafiyyetü'l-Kübrâ*, thk. Mahmud et-Tanahî ve Abdülfettah el-Hülv, (Hicr li'-Tiba, 1413), 7/252; Ebü'l-Fellâh Abdulhay İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnaut, (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986), 6/316.

89 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 9/327.

90 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3/445.

91 Muhammed b. Abdullah Katib Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ila Tabakati'l-Fuhûl*, thk. Mahmud el-Arnaut, (İstanbul: İrcia Yayınları, 2010), 2/421.

92 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3/445.

Zehebî'nin dediği gibi Zengi sultanları onun gölgesinde kalmışlardır.⁹³ Ayrıca 576/1180 senesinde Cizre emiri olarak atanan çocuk yaştaki Sencerşah'a vekaleten bir süre Cizre'yi bilfiil yönetmiştir.⁹⁴ Devlet idaresindeki başarısının yanı sıra görev yaptığı yerlerde yaptırdığı camiler, medreseler, hastaneler, köprüler ve diğer hayratlarıyla adı anılır.⁹⁵ Muhtemelen Cizre'deki görevi sırasında bu medreseyi yaptırmıştır.

4- Kadı Cemaleddin Abdürrahim adıyla bilinen Medrese: Cemaleddin Abdürrahim ismi, günümüzde hala ayakta olan Cizre Ulu Cami'nin ana giriş kapısının üst tarafında bulunan kitabede geçiyor.⁹⁶ Onun için söz konusu yapının, Ulu Cami'nin avlusunda bulunan medrese olduğu ve burada müderrislik yapan Kadı Cemaleddin adıyla anıldığı kanaatindeyiz. Moğol istilasından sonra Cizre'den ayrıldığı ve oraya yakın Tel Hinzir köyünde yaşamaya devam ettiği anlaşılan Kadı Cemaleddin'in ölümüyle ilgili kaynaklarda şöyle bir olay anlatılmaktadır: Moğol orduları 680 yılında Memlüklüler karşısında yenilgiye uğrayınca yaralı olarak kaçmayı başaran Cengizhan'ın torunu Menkûtemur, annesinin yaşadığı Cizre'ye gitmek için yola koyulur. Cizre yolundaki Tel Hinzir köyünde dinlenir.⁹⁷ Burada Kadı Cemaleddin, ona zehir içirerek ölümüne sebep olur. İslam alemine büyük zararlar vermiş olan böyle bir düşmanın bu şekilde ortadan kaldırılması Müslümanlar arasında sevinçle karşılanır. Fakat Menkûtemur'un annesi olanları haber alınca kadıyı ve ailesini Cizre'ye getirtip hepsini kendi eliyle boğazlayarak katleder.⁹⁸

5- İbn Şeddâd, sadece isimlerini vermekle yetindiği bu dört medreseden başka surların dışında Şemseddin Sırtekin adında bir medresenin daha bulunduğunu ifade ediyor.⁹⁹ Adı geçen şahsın kim olduğu konusunda kaynaklarda bir kayda rastlayamadık.

93 Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-Alâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1993), 40/49.

94 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 9/447.

95 İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 6/519.

96 Ertekin, *Cizre'deki Mimari Eserler*, 13. Kitabedeki metin şöyledir: وجهك الكريم وكلامك القديم / وبرهانك العظيم ارحم عبدك الضعيف عبد الرحيم / Allah'ım kerim vechinin celali (cema ?), kadim kelamın ve azim bürhanın hürmetine rahmet et zayıf kulun Abdürrahim'e.

97 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 51/92.

98 Ebü'l-Feth Kutbeddin Musa b. Muhammed el-Yuninî, *Zeylû Mirâti'z-Zaman*, (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-İslâmî, 1992), 4/223; Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devadarî, *Kenzü'd-Dürer ve Camiu'l-Ğurer*, thk. Ulrich Haarmann, (Kahire: 1971), 8/248. Ayrıca bk. Hüseyin Güneş - Muhammed Muhdi Gündüz, "Eyyubiler Döneminde Cizre'de Eğitim-Öğretim Faaliyetleri", *Eyyubiler'de İlim, Kültür ve Sanat*, edit. Abdulhalim Oflaz, vdğ, (İstanbul: hiperyayın, 2020), 573-584.

99 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra*, 3/1/214.

1.3.5. Tekkeler

Yine İbn Şeddâd'ın kaydına göre surların içinde ve dışında ikişer olmak üzere Cizre'de dört adet tekke (hankah) bulunuyordu:

1. Selahaddin el-A'rac adıyla bilinen tekke;
2. ez-Zahiriyye adıyla bilinen tekke;
3. el-Bâtînâ adıyla bilinen ve surların dışında bulunan tekke;
4. Surların dışında yer alan diğer tekkenin ismi ise kaydedilmemiştir.¹⁰⁰

Cizre'de kurulduğu söylenen bu tekkeler hakkında başka kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Kuşkusuz bu kadar çok sayıdaki tekkenin varlığı, Cizre'deki malum ilim geleneğinin yanında irfan geleneğinin de ne derecede kök saldıgını göstermektedir. Hankah (tekke), dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazen inzivaya çekildikleri mekânlardır. Osmanlılar'da hankah yerine daha çok dergâh, tekke ve zâviye kelimeleri kullanılmıştır. Hankahın şekillenmesinde rakip bir kurum olan medresenin etkisi olmuş ve bazen hankah medresenin işlevlerini de yüklenmiştir. İlk hankahlar son derece basit ve sade olup çok defa kerpiçten ve ağaçtan yapıldıkları için fazla dayanıklı değillerdi. İlk sûfîlerin sade bir hayat yaşamaları da hankahların fizikî yapısına fazla önem vermelerine engel oluyordu. Ancak sonraki dönemlerde devlet adamlarının ve servet sahiplerinin hankah yapımına yardımcı olmaları, bazen kendi adlarına hankah yaptırmaları, mimari değeri olan sağlam yapıların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın (ö. 444/1052) müridi Ebû Sa'd'ın Bağdat'ta inşa ettirdiği hankahta büyük sofa, bir cemaathâne, büyükçe bir mescid, bir hamam, abdesthâne, mutfak (imarethâne), müstakil hücreler, ayrıca yanında bir çarşı ve han vardı. Daha sonra hankahlara kütüphane, ambar, derthane, revak, hastaların tedavi edildiği bir bölüm, misafirhane, ahır, bağ bahçe gibi birimler de eklenmiştir. Muzafferüddin Şah'ın Erbil'de yaptırdığı hankah 200, II. Baybars'ın Kahire'de yaptırdığı hankah 400 kişiyi barındırıyordu. Saryaku Hankahı'nın 100 hücresi vardı. Hankahlar, her zaman bu kadar büyük ve teşkilâtli olmakla birlikte burada ikamet edenlerin temel ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde donatılmıştır.¹⁰¹

100 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra*, 3/1/215. Zengiler döneminde Cezire bölgesinde tasavvufun rolü ve dönemin meşhur şeyhleri için bk. Abdullah b. Nasır el-Harisî, *el-Evdâ'u'l-Hadâriyye fi İklîmi'l-Cezîretî'l-Furâtiyye*, (Beyrut: ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2007), 483-490.

101 Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Hıtat*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ty.), 2/276, 285; Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 43-42/16.

1.3.6. Türbeler

Günümüzde Cizre’de ziyaret edilen türbelerin başında Nuh Peygamber Türbesi gelmektedir. Ancak biz Zengiler dönemi ve öncesinden bahseden kaynaklarda Cizre’de böyle bir türbenin varlığına işaret eden bir kayda rastlamadık. Öyle ki İslam coğrafyasındaki türbeleri bizzat gezip onlar hakkında bilgi toplayan Herevî dahi bundan bahsetmemiştir. Herevî, bölgedeki incelemeleri sırasında Cudi Dağı’na çıkmış ve dağın tufanla bağlantısı üzerinde gözlem ve değerlendirmede bulunmuştur. Bu çerçevede Cûdî’nin kenarında Semânîn denilen bir köyün bulunduğunu ifade eden Herevî, buranın tûfandan sonra Nûh (a.s.) tarafından kurulan ilk yerleşim yeri olduğu,¹⁰² Cûdî Dağı’nın yakınlarında bulunan Cizre’nin ise kurulan ikinci şehir olduğu yönünde halk arasında dolaşan bilgileri nakletmektedir. Herevî, ayrıca Cizre’deki türbelere konuyu getirerek burada kaybolmaya yüz tutmuş tabiîn mezarlarının bulunduğunu söylemekte;¹⁰³ ancak günümüzde burada olduğuna inanılan Nûh’un türbesiyle ilgili bir işarette bulunmamaktadır. İslâm tarihi kaynaklarına bakıldığında farklı bölgelerde Nûh (a.s.)’a nispet edilen çok sayıda mezar veya makamların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Cizre’ye en yakın olanı Deyr Ebbûn manastırında olduğu söylenen mezardır.¹⁰⁴ Deyr Ebbûn (Dayrabun), aynı zamanda manastırın bulunduğu köyün adı olup günümüzde Irak’ın Zaho kenti sınırları içinde yer almaktadır. Türkiye, Irak ve Suriye sınırlarının keşiştiği noktaya yaklaşık 7 km mesafededir.¹⁰⁵

1.3.7. Hastane ve Hamamlar

İbn Şeddâd’ın kaydına göre Cizre’de bir adet hastane (bimaristan) ve on dört adet hamam bulunmaktaydı.¹⁰⁶ Orta çağda her şehirde hastaneye rastlamak mümkün değildir. Cizre’de hastanenin bulunması şehrin o dönemdeki gelişmişlik göstergesi olarak önem arz etmektedir. Bu hastanenin son zamanlara kadar varlığını koruduğu anlaşılmaktadır. XIX. asrın sonlarında Cizre’yi ziyaret etmiş olan Cuinet, orada bir adet hastanenin varlığında söz etmektedir.¹⁰⁷ Şehirde on dört adet

102 Ebû’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr es-Sâih el-Herevî, *el-İşârât ilâ Ma’rifeti’z-Ziyârât*, thk. Ali Ömer, (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2002), 63.

103 Herevî, *el-İşârât*, 62.

104 Bk. Yâkût, *Mu’cemü’l-Büldân*, II, 496; Ömerî, *Mesâlikü’l-Ebsâr*, I, 300; Mecduddin Muhammed b. Ya’kûb Firûzabadî (817/1415), *el-Kâmûsu’l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1174; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 34/153.

105 Hüseyin Güneş, *Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 146.

106 İbn Şeddâd, *el-A’lâku’l-Hatîra*, 3/1215

107 Cuinet, *La Turquie D’asie*, 2/513.

hamamın bulunması da suyun bolluğundan kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim şehri tarif eden kaynaklar, Cizre'yi suyu bol bir şehir olarak tavsif etmektedirler.¹⁰⁸

Cizre'deki hastane ve çok sayıdaki hamamın varlığı şehrin gelişmişliğinin bir göstergesi olarak önem arz etmektedir. Ancak bu durum aynı zamanda şehirdeki sağlık sorununun bir işareti olarak da görülebilir. Karasal iklimin yanı sıra şehrin etrafının dağlar ve tepeliklerle çevrili olması ve bir bakıma çukurda kalması özellikle yaz aylarının fazla sıcak geçmesine neden olmaktadır. Aşırı sıcaklar da çeşitli hastalıkları beraberinde getirmektedir. Nitekim kaynaklarda şehirde çiban hastalığının yaygın olduğundan söz ediliyor. Bu hastalık o kadar yaygınmış ki şiirlere konu olmuştur; İbn Hümâm es-Selûlî'nin şu mısralarında olduğu gibi:

*Asla olmaz! Yürüdüğü zaman topallıyor;
Cezire çıbanı varmış gibi onda, batıp duran.*¹⁰⁹

1.3.8. Şehre Bağlı Yerleşim Birimleri

İbn Şeddâd, Cizre'nin kaleleri adıyla civardaki sekiz adet yerleşim birimini şu şekilde sıralıyor: el-Cerahıyye, Fereh, Berhu, Fenek, el-Cüdeyde, el-Kasr, Erveh ve Kinkiver.¹¹⁰ Bunların dışında Erdümüş-t,¹¹¹ Başeazza,¹¹² Ba'aynasa,¹¹³ Bürzemehran,¹¹⁴ Semanin,¹¹⁵ Hamme,¹¹⁶ Deybur,¹¹⁷ Deyr Ebbun,¹¹⁸ Deyr Basava,¹¹⁹ Şuş,¹²⁰ Tanza,¹²¹ Fişabur,¹²² Karda, Bazezda,¹²³ el-Kureyşıyye,¹²⁴ Ma'lesaya,¹²⁵ Yasurin,¹²⁶ ve Ba-

108 İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 75; İbn Havkal, *Sûratü'l-Arz*, 202; *Hudûdü'l-Âlem*, 119; Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 2/28.

109 Kazvinî, *Âsârü'l-Bilâd*, 351.

110 İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatıra*, 3/1/215.

111 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/146.

112 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/322.

113 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/325.

114 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/381.

115 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/84.

116 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/306.

117 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/495.

118 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/496.

119 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/499.

120 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/372.

121 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/43.

122 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/284.

123 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/322.

124 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/337.

125 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/158.

126 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/425.

surin,¹²⁷ Cizre'ye bağlı yerleşim birimi olarak kaynaklarda isimleri geçen yerlerdir.

Fenek, bu yerlerin içinde ayrı bir konuma sahipti. Günümüzde hala kalıntıları duran oldukça sağlam bir kaleydi. Yakut el-Hamevî'nin ifadesine göre üç asrı aşkın Beşneviyye Kürtlerinin elinde bulunan kaleyi ele geçirmek imkansızdır. Onun için ne Cizre emirlerinin ne de başkasının buraya müdahalesi mümkün değildir. Asabiyet duyguları kuvvetli olan buradaki Kürtler, kendilerine sığınanları koruyor ve onlara iyi davranıyor.¹²⁸

Semânîn Köyü, günümüzde yerel halk tarafından, tûfandan sonra buraya yerleşenlerin sayısına işaret eden sekizler veya seksenler anlamında "Heştan" ismiyle anılmaktadır.¹²⁹ Rivayete göre Nuh (as), Cudi dağında karaya oturan gemiden indikten sonra yanındaki seksen kişiyle birlikte dağın yamacındaki bu mekana yerleşmiş ve burası onlarla anılır olmuştur. Hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar için kutsal bir yer olan Semanin'den çok sayıda İslam alimi çıkmıştır. 482 yılında vefat eden Ebü'l-Kasım Ömer b. Sabit ed-Darirî es-Semaninî ve Ebu Hafs Ömer b. Hıdır b. Muhammed es-Semaninî bunlardan birkaçıdır.¹³⁰

Öne çıkan bir diğer yerleşim birimi, Deyr Ebbûn köyüdür. Cizre ile Semânîn arasında ve Bâsûrîn'e yakın bir yerdedir. Hristiyanlarca değeri büyük olan buradaki manastırdan ismini almaktadır. Yakut el-Hamevî'nin anlattığına göre söz konusu manastırda çok sayıda rahip bulunmaktaydı ve bunlar Hz. Nûh'un orada metfun olduğuna inanıyorlardı. Mabedin altındaki bir odanın ortasında kayaya oyulmuş büyük bir mezar vardı. Bunun Nûh'un kabri olduğu söyleniyordu.¹³¹

Sonuç

Tarih kaynaklarında "Ceziretu İbn Ömer" adıyla anılan Cizre şehri, Hasan b. Ömer b. Hattab et-Tağlibî tarafından kurulmuştur. Dönemin Abbasî Halifesi Me'mûn'un (813-833) Tağlib ailesine tahsis ettiği şehir ve civar topraklar uzun yıllar aynı ailenin elinde kalmıştır. Önceleri Bâzebdâ ve Kardâ isimleri ön plandayken, bu tarihten sonra artık Cizre ismi kaynaklarda sıklıkla görülmeye başlamış ve adı geçen iki isim unutulmaya yüz tutmuştur. Dicle'nin doğu ve batısında karşı kıyılarda

127 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/322.

128 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/278.

129 Güneş, *Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*, 144-145.

130 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/84.

131 Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, II, 496. Ayrıca bk. Firûzabadî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1174; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 34/153.

iki kale şehir oldukları anlaşılan Bâzebdâ ve Kardâ'nın kalıntıları günümüzde araştırmacıların ilgisine muhtaç durumdadır.

İbn Havkal'in ifadesiyle Cizre; Bilâd-ı Rûm, Meyâfârikîn ve Erzen çevreleri için bir liman görevi görmekteydi. Bal, yağ, bitki özü, peynir, ceviz, badem, fındık, kuru üzüm, incir ve diğer mallarla yüklü gemiler buradan Musul'a geçirdi. Cizre, Musul üzerinden gelip Mardin'de iki kola ayrılarak biri Diyarbakır üzerinden Karadeniz kıyılarına, ötekisi Urfa üzerinden Halep'e giden ticaret kervanları için önemli bir konaklama yeri idi. Cizre'nin bu özelliği, XX. Yüzyılın başlarında kadar sürmüş, ancak Musul ve çevresinin Türkiye sınırları dışında kalmasıyla bu fonksiyonunu yitirmiştir.

Şehri gören veya onun hakkında bilgi aktaran seyyah ve coğrafyacıların izlenimlerine baktığımızda her ne kadar Cizre başlarda İstahrî'nin ifade ettiği gibi "küçük bir şehir" olsa da Kudâme b. Cafer'in belirttiği gibi Cizre, her şeyden önce Musul eyaletinin kuzey topraklarını oluşturan Karda ve Bazebdâ mıntıkasının başşehridir. İbn Havkal da Cizre'yi büyüme potansiyeli büyük olan bir şehir olarak niteler. Nitekim kısa bir süre sonra Makdisî'nin, taş yapılarıyla dikkatini celbeden Cizre'yi "büyük bir şehir" olarak nitelemesi söz konusu potansiyelin bir nebze de olsa hayata geçtiğini göstermektedir. Hamdaniler'den iktidarı devralan Mervaniler döneminde Cizre büyük gelişmeler kat etmiş ve İbnü'l-Esîr'in yaşadığı zamanda iktidarı elinde bulunduran Zengiler döneminde şehir altın çağını yaşamıştır. Nitekim bu dönemin müelliflerinden İbn Şeddâd'ın anlattıkları bunu teyid eder mahiyettedir. Eyyübi Sultanları ile Cizre'nin Zengi emirleri arasında elçilik görevi icra eden İbn Şeddâd, bir süre kaldığı şehrin surları, kaleleri, mabedleri ve diğer yapıları hakkında bilgi kaydetmiştir. Daha sonra Moğol saldırılarına maruz kalan şehrin kısmen harap olduğu ve gerilediği anlaşılmaktadır. Onun içindir ki bölgeyi ziyaret etmiş olan İbn Battûta'nın izlenimlerine göre Cizre, büyük bir şehirdir; fakat çoğu harap olmuştur. Bununla birlikte güzel bir çarşısı ve sağlam işçiliğe sahip taş yapıları eski bir camisi vardır. Surları da taştan yapılmıştır. Halkı çok iyi, yabancılara karşı misafirperverdirler.

Kaynakça / References

- Balta, Fatih. *İslam Öncesinden Dört Halife Dönemi Sonuna Kadar Tağlib Kabilesi*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân*. thk. A. Enis et-Tabbâ' ve Ö. Enis et-Tabbâ', Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1987.
- Bidlisî, Şerefhan. *Şerefnâme*. çev. Muhammed Cemil. Erbil: Müessesetu Mukriani, 2001.
- Cuinet, Vital. *La TurquieD'asie*, Paris: 1891.
- Devadarî, Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-Dürer ve Camiu'l-Ğurer*. thk. Ulrich Haarmann, Kahire: 1971.
- Ebû Şâme, Şehabeddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim ez-Zeybek, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Ebü'l-Fidâ, İmadüddin İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fî Ahbarî'l-Beşer*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, 1907.
- Ebü'l-Fidâ, İmadüddin İsmâil b. Ali. *Takvîmü'l-Büldân*. nşr. M. Reinaud ve Mac Guckin de Slane. Paris: A L'imprimerie Royale, 1860.
- Ertekin, M. Zahir. *Cizre'deki Mimari Eserler*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ezdî, Ebu Zekeriya Yezid b. Muhammed. *Târîhu'l-Mevsil*. thk. Ali Habibe. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslamî, 1967.
- Firûzabadî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gandûr, Muhammed Yusuf. *Tarihu Cezîreti İbn Ömer munzu te'sisiha hetta el-fethi'l-Usmanî*. Beyrut: Darü'l-Fikrî'l-Lübnanî, 1990.
- Göyünç, Nejat. "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Ankara 1975.
- Güneş, Hüseyin, "Emeviler Döneminde İdil", *Geçmişten Günümüze İdil (Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri)*, İstanbul: 2011.
- Güneş, Hüseyin. "TürAbdîn Yöresinin İslâmlaşma Süreci", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/3 (2012/2), 90.
- Güneş, Hüseyin. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Güneş, Hüseyin – Gündüz, Muhammed Muhdi. "Eyyubiler Döneminde Cizre'de Eğitim-Öğretim Faaliyetleri". *Eyyubiler'de İlim, Kültür ve Sanat*. edit. Abdulhalim Oflaz, vdğ, İstanbul: hiperyayın, 2020.
- Halîfe b. Hayyât el-Asferî. *Tarihu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî. Riyad: Daru Taybe, 1985.
- Harisî, Abdullah b. Nasır. *el-Evdâ'u'l-Hadâriyye fî İklîmi'l-Cezîreti'l-Furâtiyye*. Beyrut: ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2007.
- Hartmann, M. "Cezîre-i İbn Ömer". *İslam Ansiklopedisi*. 3/152-154. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

- Henning, Barbara. *Narratives of the History of the Ottoman-Kurdish Bedirhani Family*, Bamberg: University of Bamberg Press, 2018.
- Herevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr es-Sâih. *el-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât*. thk. Ali Ömer, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.
- Hudûdü'l-Âlem mine'l-Mesrik ile'l-Mağrib*, thk. Yusuf el-Hâdî. Kahire: ed-Dârü's-Sekâfiye, 1999.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Levâtî. *Rihletü İbn Battûta*. thk. Muhammed el-Uryan. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber*. Beyrut: 1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn b. Ahmed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zemân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdır, 1968.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım en-Nasibî. *Kitâbü Sûrati'l-Arz*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1992.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, edit. M. J. De Goeje. Leiden: Matbaatü Brill, 1889.
- İbn Said, Ebü'l-Hasan Ali b. Musa el-Meğribî. *Kitabü'l-Coğrafya*. thk. İsmail el-Arabî. Beyrut: Menşuratü'l-Mektebe, 1970.
- İbn Şeddâd, İzzuddin Muhammed b. Ali. *el-A'lâku'l-Hatîra fî Zikri Umerai's-Şâm ve'l-Cezira*. thk. Yahya Abbâre, Dimaşk: 1978.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ömer Tedmürî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Fellâh Abdulhay el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbârî men Zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnaut. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986.
- İdrisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hammûdî. *Nüzhetü'l-Müşâk fî İhtirâki'l-Âfâk*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2002.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. edit. M. J. De Goeje. Leiden: Matbaatü Brill, 1927.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *Subhü'l-Aş'a fî Sinaati'l-İnşa*. thk. Yusuf Ali Tavi. Dimaşk Dârü'l-Fikr, 1987.
- Katib Çelebi, Muhammed b. Abdullah. *Süllemü'l-Vusûl ila Tabakati'l-Fuhûl*. thk. Mahmud el-Arnaut, İstanbul: İrcica Yayınları, 2010.
- Kazvinî, Ebû Yahya Zekerîya b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*. Beyrut: Dârü Sâdır, ty.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu Kabâili'l-Arab*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Kudâme b. Cafer el-Katib el-Bağdadî. *Kitâbü'l-Harâc ve Sanâatü'l-Kitâbe*. edit. M. J. De Goeje. Leiden. Matbaatü Brill, 1889.
- Kudâme b. Cafer el-Katib el-Bağdadî. *Kitâbü'l-Harâc ve Sanâatü'l-Kitâbe*. edit. M. J. De Goeje, Leiden: Matbaatü Brill, 1889.
- Kurtbil, Zeynep Hatice. "Cizre Ulucamii," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/91. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*. Leiden: Matbaatü Brill, 1877.
- Makrîzî, Takîyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Hitat*. Beyrut: Dârü Sâdır, ty.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*. thk. Kemal Hasan Merî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Müller, Paul-Simonis. *Du Caucase au Golfe Persique a Travers L'Armenie, Le Kurdistan et La Mesopotamie*. Washington: Universite Catholique D'Amerique, 1892.
- Ömerî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yahya İbn Fadlallah. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. thk. Kamil Selman el-Cübûrî ve Mehdi en-Necm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Sachau, Eduard. *Reise in Syrien und Mesopotamien*. Leipzig: F.A. Brockhaus 1883.
- Samî, Şemseddin. *Kâmûsu'l- A'lâm*. İstanbul: 1889.
- Sübkî, Abûlvehhab b. Takîyyüddin *Tabakatü's-Şafiyyetil'l-Kübrâ*. thk. Mahmud et-Tanahî ve Abdülfettah el-Hülv. Hicr li'Tiba, 1413.
- Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Şeyhu'r-Rabve, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Tâlib ed-Dimeşkî. *Nuhbetü'd-Dehr fî Acâibi'l-Berr ve'l-Bahr*. nşr. A. F. Mehren. Petersburg: Academie Imperiale des Science, 1865.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. thk. M. Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1969.
- Tuncel, Metin - Özyayın, Abdülkerim. "Cizre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/37-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tuncer, Orhan. "Cizre Ulu Camii ve Medresesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 3 (1981), 95-135.
- Yâkût, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yuninî, Kutbeddin Ebû'l-Feth Musa b. Muhammed. *Zeylû Mirâti'z-Zaman*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İslmaî, 1992.
- Yürekli, Tülay. *Zengiler Döneminde Musul ve Çevresi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc, vd., Kuveyt: Vezâretü'l-İ'lâm, 1971.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1993.

BATI KAYNAKLARINDA İBNÜ'L-ESİR EL-CEZERÎ KARDEŞLER VE ESERLERİ

Sabri ÇAP^{1*}

GİRİŞ

Bugün Şırnak'ın bir ilçesi olan Cizre, İslâm tarihinde önemli bir ilim ve kültür merkezi olduğu gibi birçok âlimin yetiştiği ve muhtelif İslâmî ilimlere dair eserlerin kaleme alındığı bir bölgenin adıdır. Tarihi İslâm öncesine dayanan bölge, Hz. Ömer zamanında fethedilmiş ve "Cezîre" olarak isimlendirilmiş, daha sonra "Cezîretü İbn Ömer" adıyla tanınmıştır. Şehir Selçuklular döneminde de önemli askerî merkezlerden biri olmuştur.²

Cezerî kardeşler olarak bilinen ve özellikle hadis, tefsir, edebiyat ve biyografi alanlarında yazdığı eserlerle sonraki dönemlerde etkili olmuş bir âlim olan *Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Rasûl* ile *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* adlı eserlerin yazarı Mecdüddin İbnü'l-Esir el-Cezerî (ö. 606/1210), *el-Kâmil fi't-târîh* ve *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* adlı eserlerin müellifi İzzeddin İbnü'l-Esir el-Cezerî (ö. 630/1233), aynı zamanda vezirlik yapmış olup önemli bir belağat âlimi Ebü'l-Feth Ziyâeddin İbnü'l-Esir el-Cezerî (ö. 637/1239) *Havâdisü'z-zamân* adlı eseriyle meşhur tarihçi Muhammed b. İbrâhîm el-Cezerî (ö. 739/1338) ve kiraat ve hadis âlimi Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Cizre'nin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerdir.³

Genel olarak İbnü'l-Esir kardeşler hakkında olduğu gibi⁴ özellikle hadis alanında cem türünün en önemlisi olan *Câmi'u'l-usûl*

1 * Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı. sabricap@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-1999-2893

2 Cizre hakkında Geniş bilgi için bkz. Metin Tuncel, Abdülkerim Özaydın, "Cizre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 39-37/8; Cuma Karan, "el-Cezire" Üzerine Bir Literatür Çalışması (Fethinden Abbasilerin İlk Dönemine Kadar)", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 113-138.

3 Cizre'de yetişen âlimler ve özellikle muhaddisler hakkında bkz. Selim Yılmaz, *Hadis Tarihinde Cezîre Bölgesi (Hicrî İlk Üç Asır)*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

4 Örnek olarak bkz. S. Kemal Sandıkçı, "İbnu'l-Esir Kardeşler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 62-71; S. Kemal Sandıkçı, "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecdüddin İbnü'l-Esir Kardeşler", *Hz. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu [Cizre, 1998]*, Ed. M. Sait Özervarlı (Cizre: Cizre Kaymakamlığı, 1999), 89-104; Muhammed b. Abdullah el-Hamdân, *Benü'l-Esir el-Fürsânü's-selâse*, 4. Basım, Riyad: Mektebetü Kays, 1418/1998; İbrahim Kutluay, "İbnü'l-Esir El-Cezerî'nin Üsdü'l-Gabe Fi Ma'rifeti's-Sahabe'sinin Tabakat Edebiyatı İçindeki Yeri, Kaynakları ve Metodu", *Bilim Düşünce ve Sanatta*

li-ehâdîsî'r-Rasûl ve garîbü'l-hadîse dair *en-Nihâye fî garîbî'l-ḥadîs ve'l-eser* adlı eserleriyle meşhur olan Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve eserleri hakkında yapılmış olan birçok çalışma mevcuttur.⁵ İbnü'l-Esîr kardeşler hakkında Türkçe (Osmanlıca) yazılan ilk çalışmalardan biri ise Mehmet Şerefettin (Yaltkaya) tarafından yapılmış ve 1322/1906'da basılmıştır.⁶

Aynı şekilde hem İbnü'l-Esîr kardeşler hem de eserleri hakkında modern dönem öncesinde ve günümüzde Batı'da yapılan birçok oryantalistik çalışmadan söz etmek mümkündür. Hatta bu şahıslara ait bazı eserler ilk defa oryantalistler tarafından neşredilmiştir. Yine onları ya da eserlerini tanıtan biyografik-bibliyografik araştırmalar bulunmaktadır. Bu çalışmada biz öncelikle modern dönem öncesi oryantalistik eserlerde İbnü'l-Esîr kardeşler ve eserleri hakkındaki referansları ve değerlendirmeleri esas almaya çalışacağız. Modern dönemin hangi zaman aralığını ihtiva ettiği tartışmalarına girmeksizin çalışmada yirminci yüzyıl öncesini dikkate alacağız. Son dönemdeki çalışmalara ise kısaca yer vereceğiz.

-
- Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri), Ed. M. Nesim Doru, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2012), 205-221; Yakup Akyürek, VII/XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020), 24-55.
- 5 Bkz. İbrahim Kutluay, "İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadis ve'l-Eser Adlı Eserinin Garîbü'l-Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)*, Ed. M. Nesim Doru (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları), 767-780; Zişan Türcan, "Hadis Tarihçiliği Bağlamında İbnü'l-Esîr'in Camî'u'l-Usul Mukaddimesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 107-124; Mustafa Öztürk, "Erken Dönem Cezire Bölgesinin Hadis Rivayetindeki Yeri", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)*, ed. M. Nesim Doru (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 745-766; Muhammet Yılmaz, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Camî'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 1-19; Mahmut Yeşil, "Selçuklular Döneminde Hadisi Anlama Çabaları -İbnü'l-Esîr Örneği-", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)*, Ed. Mustafa Demirci, (Konya: Selçuk Belediyesi, 2013), 1/207-224; Ferhat Gökçe, "İbnu'l-Esîr'in en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadis İsimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Te'villeri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 163-206; Recep Özpınar, *İbnü'l-Esîr'in Hadis Usulcülüğü (Câmi'u'l-Usûl Mukaddimesi Özelinde)*, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019; Mehmet Şemsi Balat, *İbnü'l-Esîr ve en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadis Adlı Eseri Çerçevesinde Hadis Yorumculuğu ve Şerhçiliği*, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019; Esma Zeytun, *İbn Esîr'in Camî'ul-Usûl İsimli Eserinde Hadis İlmi ve İstılahları*, Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021; Hüseyin Çınar, *Mecdüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî (öl. 606/1210) ve "eş-Şâfi fî Şerhi Müsnedi's-Şâfi" Adlı Eseri*, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- 6 Mehmet Şerefettin (Yaltkaya), *İbn-i Esîrler ve meşâhîr-i ulemâ*, Dersaadet (İstanbul): Hanımlara Mahsûs Gazete Matbaası, 1322. Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Cafer Acar, *Mehmet Şerefeddin Yaltkaya ve İbn Esirler ve Meşâhîr-i Ulema Adlı Eseri -İnceleme-Metin-*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

1. MECDÜDDİN İBNÜ'L-ESÎR (ö. 606/1210)

Tam adı Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210) ve özellikle hadis, biyografi ve edebiyat alanındaki eserleriyle tanınan Mecdüddin İbnü'l-Esîr hem erken dönemlerde hem de modern dönemde Batı'da yazılan bazı araştırmalarda söz konusu edilmiştir. Bunları erken dönem ve modern dönem olarak iki başlık altında ele almaya çalışacağız. Yirminci asır sonrasını modern dönem olarak nitelendirmek istiyoruz.

1.1. Erken Dönem Batı Kaynaklarında Mecdüddin İbnü'l-Esîr

İbnü'l-Esîr kardeşlerden Batı'da erken dönemlerde söz edildiğini ve bu âlimlerden haberdar olduğunu söylemek mümkündür. Görebildiğimiz kadarıyla Batı'da Mecdüddin İbnü'l-Esîr'den ilk söz eden, hadis, Sünnet ve hadis kaynaklarının tanıtımını yapmış olan Johann Heinrich Hottinger (1620-1667) olmuştur. Hadis literatürü hakkında da ayrıntılı tanıtımda bulunmuş olan Hottinger, hadis ve sünnet kavramlarını tanıtmaya çalışmıştır.⁷ Sünnet'i Yahudilerdeki "Mişna"ya benzeten ve "yazılı olmayan, sözlü kanun" olarak nitelendiren Hottinger, Sünnet'le daha doğrusu hadis⁸ Kur'an arasındaki farkı belirtmeye çalışmıştır. Hottinger, Sünnet'in tanımını Mecdüddin İbnü'l-Esîr'den Arapça olarak nakletmiş ve Latince tercümesini vermiştir. Onun naklettiği Sünnet tanımı şöyledir: "Sünnet'te aslolan yol ve sîrettir. Dinde mutlak olarak 'Sünnet' denildiğinde ise maksat, Kur'an'da yer almayan hususlarda Peygamber'in söz ve fiilleriyle emrettikleri, yasakladıkları ve mendub saydıklarıdır. Bundan dolayı dinî deliller için Kitap ve Sünnet, yani Kur'an ve Hadis denilir."⁹ Hottinger, İbnü'l-Esîr hakkında ise herhangi bir bilgi vermemiştir.

İsmi zikrederek Mecdüddin İbnü'l-Esîr'den hadis-sünnet hakkında bilgi aktaran diğer bir oryantalist ise Olfert Dapper (1636-1689) olmuştur. Onun bu bilgiler hususunda Hottinger'den etkilenmiş olması mümkündür. Ancak ona bir atıfta bulunmaksızın "Suna (Sünnet)"

7 Joh. Henrici Hottingeri, *Promptuarium sive Bibliotheca orientalis exhibens catalogum, sive, centurias aliquot tam auctorum, quam librorum Hebraicorum, Syriacorum, Arabicorum, Aegyptiacorum Aethiopicorum etc.* (Heidelberg: 1658), 163-173.

8 Modern dönem öncesinde Batı kaynaklarında "hadis" yerine "sünnet" kavramı kullanılmaktadır.

9 الأصل فيها الطريقة والسيرة وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي ونهى عنه ونهى إليه قولاً وفعلًا مما لم ينطق به الكتاب العزيز (ولهذا يقال في أدلة الشرع الكتاب والسنة أي القرآن والحديث Hottingeri, *Promptuarium sive Bibliotheca orientalis*, 163. Hottinger İbnü'l-Esîr'in kaynağını zikretmemiştir. Onun İbnü'l-Esîr'den naklettiği bilgiler en-Nihâye'de yer almaktadır. Metin için bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis*, thk. Tahir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, t.y.), 2/409. Hottinger'in hadis ve hadis eserleri hakkındaki değerlendirmeleri hakkında bkz. Sabri Çap, *Goldzihir Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 264-275.

başlığı altında Kur'an ve Sünnet hakkında Dapper şöyle demektedir: “Sünnet (Suna), Kur'an'dan başka bir kitaptır ve Müslümanların nezdinde Muhammed'in sözlerini, emirlerini, konuşmalarını, vecizelerini ve davranışlarını veya yaptıklarını ihtiva eder. İbnü'l-Esir'in bildirdiği gibi, Sünnet (Suna) kelimesi özellikle bir yol, usûl, tarz, biçim ve hayat tarzı demektir: Sünnet kelimesi Kanun anlamında kullanıldığında ise; Muhammed'in emir ve yasakları ve onun söz veya fiilleriyle halkı davet ettiği şeylerin hepsi anlamına gelir...”¹⁰ Dapper'in, kaynak adı zikretmeksizin İbnü'l-Esir'e nisbet ettiği Sünnet hakkındaki bilgiler, onun *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* adlı eserinde yer almaktadır.¹¹ Dapper'in kaynağının Hottinger olması muhtemel gözükmemektedir.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Hottinger ve Dapper'den sonra Barthélemy de Molainville d'Herbelot (1625-1695) ilk İslâm ansiklopedisi kabul edilebilecek özellikte olan *Bibliothek Orientale* adı eserinde “Athir Ibn Athir Al-Gezeri (Esîr İbnü'l-Esîr el-Cezerî” maddesi altında Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve eserleri hakkında geniş bilgi vermiştir. D'Herbelot, Mecdüddin'in hayatı hakkında kısaca bilgi vermiş ve onun özellikle *Câmiu'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl*, hadisleri *ahkâm*, dil ve mâna açısından ele alan *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfiî* (*eş-Şâfi'l-ay fî şerhi Müsnedi's-Şâfiî*) ve Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı ile Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl* adlı tefsirini bir araya getirdiği *el-İnsâf fî'l-cem beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf* (*fî tefsîri'l-Çur'ân*) adlı eserlerinden¹² söz etmiştir. Oldukça erken bir döneme ait olan onun bu değerlendirmelerini aynen aktarmak istiyoruz:

“*Esîr. İbnü'l-Esîr el-Cezerî: Bu, çok tanınan meşhur bir yazarın adıdır; tam adı ise Ebû's-Saadât el-Mübarek Mecdüddîn'dir. Muhammed eş-Şeybânî'nin oğludur. Dicle nehri kıyısında, Musul'un yukarısında yer alan ve Cezîretü İbn Ömer, yani Ömeroğulları Adası denilen şehirde doğmuştur.*

İbnü'l-Esîr, Câmiu'l-usûl adlı bir kitap yazmıştır. Bu eserde İslâm'ın en seçkin âlimlerinin görüşlerini, onların özelliklerini ve yaşadıkları dönemleri kaydetmiş; dinlerinin temel kanunları ve başlıca esasları hakkında bilgileri toplamıştır. Bu yüzden “el-fakîh el-usûlî” unvanını taşımıştır.

10 Olfert Dapper, *Mesopotamien, Babylonien, Assyrien, Anatolien oder Klein Asien und Arabien, Nebenst einer vollkommen Vorstellung des glücklichen Wüsten und Steinigten Arabiens*, Übersetz. Johann Christoph Beern, (Nürnberg: Hoffmann Buchhandler, 1681), 522.

11 Bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, 2/409.

12 Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in sözü edilen eserleri için bkz. Ali Osman Koçkuzu, “İbnü'l-Esîr, Mecdüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 29-28/21.

O, ayrıca Kitâbü's-Şâfiî adlı bir eserin de müellifidir. Bu kitapta, İslâm'ın dört büyük sünnî mezhebinden birinin imamı olan Şâfiî'nin temel prensiplerini ortaya koymuştur.

*Yine ondan bize kadar ulaşmış olan bir **Kur'an tefsiri** de vardır. Bu tefsir, **Sa'lebî** (ö. 427/1035) ve **Zemahşerî** (ö. 538/1144) gibi müfessirlerin tefsirlerinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Hicrî 606 (1210) yılında vefat etmiştir.”¹³*

D'Herbelot'nun *Câmiu'l-usûl*'ün muhtevası hakkında verdiği bilgilerin gerçekte örtüşmediğini belirtmemiz gerekmektedir. Yine onun İbnü'l-Esir'in **el-fakîh el-usûlî** unvanını taşıdığına dair değerlendirmesi de gariptir.

D'Herbelot, “Teysîrü'l-vusûl alâ Câmiî'l-usûl min hadîsi'r-Rasûl” maddesinde ise bu eserin kısaca Hz. Muhammed'e (s.a.s.) dayanan rivayetleri ihtiva ettiğini ve yazarının İmam ed-Deyba' (doğrusu İbnü'd-Deyba') eş-Şeybânî olduğunu söylemektedir.¹⁴ O, mezkûr eserin İbnü'l-Esir'in *Câmiu'l-usûl*'ü ile ilişkisine ise değinmemiştir.

D'Herbelot, “Cezîretü Benî Ömer veya Cezîretü İbn Ömer” maddesine de yer vermiş ve bu madde altında “Cezîratü Abdülaziz b. Ömer” maddesine bakılmasını söylemiştir. “Cezîratü Abdülaziz b. Ömer” maddesi altında geniş bilgi vermiş olan D'Herbelot, bu maddede şöyle demektedir: “*Bu, İbn Ömer adını taşıyan şehirdir. Aynı zamanda Cezîretü İbn Ömer yani “Ömeroğulları Adası” olarak da anılır; zira bu şehir, Ömer'in soyundan gelenler tarafından, Dicle Nehri üzerindeki bir adada, Musul'un yukarısında inşa edilmiştir. İbn Batrik şöyle der: Bu şehir, Mezopotamya'nın Diyâr-ı Rebîa denilen kısmında yer almaktadır; bu bölgeye ayrıca Semânîn Ülkesi (Seksenler Ülkesi) de denilmektedir. Bu adın verilmesinin sebebi, Cûdî Dağları üzerinde bulunan Nuh'un Gemisi'nden kurtulan seksen kişinin bu bölgelerde yerleşmiş olmalarıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu şehirde doğan bir kimse sadece “Cezerî” adını taşır. Mezopotamyalı olup bu eyaletin başka şehirlerinden olanlar da doğdukları şehre nisbetle anılırlar. Bunlar arasında el-Musulî/Mevsilî, ed-Diyârbekrî gibi isimler mevcuttur. Aslen Rakka'lı olan ve genellikle Meymûn b. Maharan (doğrusu Mihrân) olarak anılan Ebû Eyyûb'a, Ehlü'l-Cezîre ve Âlimü'r-Rakka, yani “Mezopotamyalı” ve “Rakka âlimi” lakapları verilmiştir. Çünkü o,*

13 Herbelot, Barthélemy de Molainville d', *Orientalische Bibliothek oder Universalwörterbuch, welches alles enthält, was die Kenntniß des Orients nothwendig ist*, Übersetz. Johann Christoph Friedrich Schulz (Halle: Johann Jakob Gebauer, 1785-1790), 1/456-457. D'Herbelot'nun hadis, hadis literatürü ve muhaddisler hakkındaki değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 275-308.

14 D'Herbelot, *Orientalische Bibliothek*, 4/357.

bu şehirli idi. Burada adı geçen bütün bu şehirlerle ilgili özel maddelere bakınız.”¹⁵

D’Herbelot’nun nakilde bulunup kimliği ve eseri hakkında bilgi vermediği İbn Batrik, tarihçi, tabip ve Melkî patriği olan ve *et-Târî-hu’l-mecmû ale’t-tahkîk ve’t-tasdîk* adlı eseriyle bilinen Saîd b. Bitrîk (ö. 328/940) olmalıdır.¹⁶

D’Herbelot’nun Meymûn b. Maharan şeklinde söz ettiği kimse ise tâbiînden Ebû Eyyûb Meymûn b. Mihrân el-Cezerî er-Rakkî (ö. 117/735) olup Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminde (99-101/717-720) Cezîre bölgesinde kadı olarak görev yapmıştır. Hadis rivayetinde sika kabul edilen Meymûn b. Mihrân, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sahâbîlerden genellikle ibadet ve ahlâka dair hadisler rivayet etmiştir. Kendisinden oğlu Amr b. Meymûn, Haccâc b. Ertât, Humeyd et-Tavîl, A’miş, İbn Cüreyc ve Evzâî gibi âlimler rivayette bulunmuştur.¹⁷ D’Herbelot’nun bu madde münasebetiyle Meymûn b. Mihrân hakkında verdiği bilgiler dikkat çekici olup onun bu bilgiyi nereden aldığı ise bizce meçhuldür.

On dokuzuncu asırdan itibaren genel olarak oryantalistik çalışmalar yoğunlaşmış olup aynı durum İbnü’l-Esîr kardeşler ve eserleri için de geçerlidir. Batı’da Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in eserleri hakkında yapılmış olan çalışmalardan biri Christian Friedrich Seybold’a (1859-1921) aittir. Seybold Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in “Eb, üm, ibn, bint, zû, zât gibi kelimelerle başlayan, çocuklara, yakınlarla ve insan dışındaki varlıklara nisbet edilerek meşhur olan, darbimesel veya deyim halinde kullanılagelen, cümle halinde alem olan ve anlamı bilinmeyen nâdir isimlerin alfabetik sıraya göre ele alındığı”¹⁸ künyelere dair *el-Murassa’ fi’l-âbâ ve’l-ümmehât ve’l-benîn ve’l-benât ve’l-ezvâi ve’z-zevât* adlı eserini 1896’da neşretmiştir.¹⁹ Seybold eseri tercüme etmemiş, uzun bir ön-sözle eser ve yazmaları hakkında geniş bilgi vermiştir.

Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in söz konusu eserinin künyelerle ilgili bölümünü, Süyûtî *el-Münâ fi’l-künâ* adlı eserinde ihtisar etmiştir. Seybold

15 D’Herbelot, *Orientalische Bibliothek*, 2/524. D’Herbelot “Cezerî” maddesine de yer vermiştir. D’Herbelot, *Orientalische Bibliothek*, 2/522.

16 Saîd b. Bitrîk ve söz konusu eseri hakkında bkz. Casim Avcı, “Saîd b. Bitrîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 552-551/35.

17 Halit Ünal, “Meymûn b. Mihrân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/506.

18 Koçkuzu, “İbnü’l-Esîr, Mecdüddin”, 21/29.

19 Christian Friedrich Seybold, *Ibn al-Atîr’s (Magd al-dîn al-Mubâarak) Kunja-Wörterbuch: betitelt Kitâb al-Murassa’*, Weimar-Leipzig: Emil Felber, 1896.

*el-Murassa'*ın muhtasarı olan *el-Münâ fi'l-künâ* adlı eseri *el-Murassa'*dan önce 1895'de bazı Almanca notlarla birlikte neşretmiştir.²⁰

TDV İslâm Ansiklopedisi'nde Mecdüddin İbnü'l-Esîr'e ait *el-Murassa' fi'l-âbâ ve'l-ümmehât ve'l-benîn ve'l-benât ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât* tanıtılırken bu eserin İstanbul (1304) baskısında ve Christian Friedrich Seybold neşrinde (Weimar: 1896; Amsterdam: 1981), Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'e nisbet edildiğinden söz edilmektedir.²¹ Her iki yazar bu bilgi için bir kaynak zikretmemişlerdir. Bu değerlendirmenin neye dayandığı tespit edilememiştir. Kaynakçamızda yer alan Seybold'un Weimar: 1896 neşrinde ise İbnü'l-Esîr'in, Mecdüddin el-Mübarek olduğu belirtilmiştir.

Diğer taraftan TDV İslâm Ansiklopedisi'nde Seybold'un eserleri arasında "Ibn al-Atîr's (Magd al-dîn al-Mubâarak) Kunja-Wörterbuch betitelt Kitâb al-Murassa' (Weimar-Leipzig: 1896; Amsterdam: 1981)" şeklinde zikredilmiş ve eserin Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in künyelere dair kitabının neşri olduğu belirtilmiştir.²² Ansiklopedide bunun gibi biririyle çelişen bilgilerin düzeltilmesi gerekmektedir.

Hellmut Ritter'in (1892-1971) Mecdüddin İbnü'l-Esîr'e ait *Câmiu'l-usûl*'ü esas alan ve 1953'de yayımlanan bir çalışmasından²³ söz etmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Hellmut Ritter, Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in İstanbul'da Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nde bulunan (No: 299) ve müellif tarafından 585/1189 yılında yazılmış olan *Câmiu'l-usûl*'ü genişçe tanıtmıştır. Makalede İstanbul kütüphaneleri hakkında kısa bilgi veren ve Anadolu'daki kütüphanelerde yaklaşık iki yüz bin el yazması kitabın bulunduğu tahmininde bulunan Ritter, eseri İzzeddin İbnü'l-Esîr'in de kardeşinden dinlediğini belirtmektedir. Ayrıca Mecdüddin İbnü'l-Esîr'den *Câmiu'l-usûl*'ü bizzat dinleyen bazı meşhur şahısları da zikretmektedir. Hatta 589/1192 yılındaki sema kaydından hareketle müellifin Ebû Mansûr el-Muzaffer b. Muhammed b. Abdilkerîm adında bir kardeşinin daha olduğunu söylemektedir. Yine sema kayıtlarından müellifin eserini 590/1193, 591/1194, 593/1195, 598/1201, 601/1204, 603/1206, 604/1207, 605/1208 ve 606/1209 yıllarında da okuttuğunu ifade etmektedir. Bunlarda kardeşi Ziyâeddin ve bazı yeğenleri de bulunmuştur. Dersler Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in Musul'da inşa ettiği ve daha sonra yanına defnedildiği ribatta yapılmıştır.

20 Christian Friedrich Seybold, "Sujûtî's al Munâ fi'l Kunâ", ZDMG 49 (1895), 231-243.

21 Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin", 21/29; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 31/21.

22 M. Suat Mertoğlu, "Seybold, Christian Friedrich", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 20/37.

23 Hellmut Ritter, "Autographs in Turkish Libraries", *Oriens* 6/1 (Jun. 1953), 63-90.

Ritter, bu makalesinde İstanbul'daki bazı kütüphanelerde bulunan müellif nüshaları ve sema kayıtlarına yer vermiş, İslâm ilim geleneğindeki icazet uygulamasını değerlendirmiştir.

1.2. Modern Dönem Batı Kaynaklarında Mecdüddin İbnü'l-Esîr

Modern dönemde de Batı'da yapılan birçok oryantalistik çalışmada İbnü'l-Esîr kardeşler ve eserleri konu edinilmiştir. İslâm Ansiklopedisi'nde (*The Encyclopaedia of Islam*) İbnü'l-Esîr kardeşlere geniş yer verilmiştir. Üç kardeşin hayatı ele alındığı gibi önemli eserleri de kısaca tanıtılmıştır.²⁴

Modern dönemde Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûlü*'nü esas alan Christian Lange'nin İbnü'l-Esîr'in Hz. Peygamber'in koku hakkındaki değerlendirmelerini konu alan "İbn al-Athîr (d. 606/1210) on the Prophet's Sense of Smell" adlı çalışmasından söz etmek istiyoruz.²⁵ Christian Lange, Hz. Peygamber'in "*Bana güzel koku ve kadın sevdirdi. Namaz gözümün nuru kılındı*"²⁶ hadisini zikrederek özellikle Resûlullah'ın kötü kokudan hoşlanmadığını, oruç tutan bir kişinin nefesinin miskten daha güzel koktuğunu söylediğini, Kur'an'da ise koku alma duyusuna dair bilgi bulunmadığını ve "koku"yu belirten en yaygın Arapça fiil olan "ş-m-m"nin hiç geçmediğini dile getirmektedir. O, Kur'an'da cennet kokulu maddelerden ve Hz. Yakub'un (a.s.) Hz. Yûsuf'un gömleğinin kokusunu hissettiğinden bahsedildiğini ve İslâm kültüründe kokunun tarihî süreç içindeki durumunu ele almakta ve Peygamber'den sonraki neslin daha yoğun olarak kokuya yöneldiğini ileri sürmektedir.

Christian Lange bundan sonra İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl* adlı eserinin hadis literatüründeki yeri, kaynakları ve metodu hakkında da geniş bilgi vererek eseri tanıtmıştır. Lange, *Câmiu'l-usûl*'de koku konusunun ihrâm yasakları ve zînet olmak üzere iki yerde bulunduğunu belirtmekte ve sonra da "İhrâm Sırasında Koku Kullanımı Hakkında" ve "Koku ve Yağ Hakkında" başlıkları altında *Câmiu'l-usûl*'den ilgili bölümlerdeki hadislerin tercümelerini aktarmaktadır. O, birinci başlıkta on, ikinci başlıkta ise on sekiz hadise yer vermiştir. Lange, bu rivayetlerin konu dağılımlarına ve rivayetlere dayalı fikhî tartışmalara da işaret etmiştir.

24 Franz Rosenthal, "Ibn al-Athîr", *The Encyclopaedia of Islam* New Edition, 3/723-725. Leiden: Brill, 1986.

25 Christian Lange, "Ibn al-Athîr (d. 606/1210) on the Prophet's Sense of Smell", *Islamic Sensory History*, ed. Christian Lange, Adam Bursi, Leiden, Boston: Brill, 2024. 79-89.

26 Nesâî, "İşratü'n-nisâ", 1.

2. İZZEDDİN İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ (ö. 630/1233)

Öncelikle tarih alanında tanınan Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233) de başta tercüme olmak üzere oryantalistik bazı çalışmalarda araştırma konusu olmuştur. Onun Mecdüddin İbnü'l-Esîr'e göre Batı'da daha çok tanındığı görülmektedir. Bunun sebebi ise tarihçi kimliğidir.

2.1. Erken Dönem Batı Kaynaklarında İzzeddin İbnü'l-Esîr

İzzeddin İbnü'l-Esîr'in özellikle tarihi sebebiyle erken dönemden itibaren hem Doğu'da hem de Batı'da yoğun bir ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Onun *el-Kâmil*'i Doğu Hristiyan tarihçilerinin de ilgi gösterdikleri bir kroniktir. Süryânî Ortodoks Kilisesine bağlı olup başlangıçtan 1286 yılına kadar Süryânîce bir dünya kroniği yazmış olan Gregory Ebü'l-Ferec Bar-Hebræus'un (125-1286) kaynakları arasında İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'inin de bulunduğu belirtilmektedir.²⁷

Batı'da ise Barthélemy de Molainville d'Herbelot (ö. 1695) *Bibliothek Orientale* adlı eserinde "Athir Ibn Athir Al-Gezeri (Esîr İbnü'l-Esîr el-Cezerî)" maddesi altında İzzeddin İbnü'l-Esîr ve eserleri hakkında tesbit edebildiğimiz kadarıyla ilk bilgi veren kişidir. Onun adı geçen ansiklopedik eserindeki bilgileri aynen aktaracağız: "**(Mecdüddin'den başka diğer bir İbnü'l-Esîr el-Cezerî ise) tam adı Ebü'l-Hasan Ali İzzeddîn olan İbnü'l-Esîr el-Cezerî'dir. Bu şahıs yukarıda zikredilen kişinin (Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in) kardeşidir. O, üç tarih eseri yazmıştır: Bunlardan birincisi, el-Kâmil, yani genel tarihtir. İkincisi ise İbratü üli'l-ebşâr, yani basîretli kimseler için ibretler; üçüncüsü ise Atabekler hanedanı hakkındadır. Ona Nihâye ve Esedü'l-gâbe (Nehaiat ve Assad al gabah) -doğrusu Üsdü'l-gâbe- adlı kitaplar da nispet edilmektedir. Bu yazar, memleketinden ayrılarak Musul'a yerleşmiş ve hicrî 630 (M. 1233) yılında vefat etmiştir.**"²⁸ D'Herbelot bu bilgilerden sonra "Kamel (el-Kâmil)" maddesine de bakılmasını söylemektedir.

D'Herbelot, madde başlığı yapmaksızın devamla **Athireddin Abheri (Esîreddîn el-Ebherî)'den söz etmekte ve "Porphyrios'un Isagoci adlı risalesi üzerine Athiriah (el-Esîriyye) adını taşıyan bir risâle yazmıştır. Bu eser birçok yazar tarafından şerhedilmiştir"** demektedir.²⁹ Bu şahıs ise filozof, astronom ve matematikçi Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerikandî el-Ebherî (ö. 663/1265)'dir. Bahsedilen *Porphyrios ve Isagoci*

27 David Waines, Heidi R. Krauss-Sanchez, "Ibn al-'Athir ['Izz al-Din 'Abu al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad Ibn 'Abd al-Karim Ibn al-'Athir]", *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, ed. Graeme Dunphy (Leiden-Boston: Brill, 2010), 1/823.

28 D'Herbelot, *Bibliothek Orientale*, 1/456-457.

29 D'Herbelot, *Bibliothek Orientale*, 1/456-457.

adlı eseri ise *Süryânî asıllı Furfûriyûs (Porphyrios) (ö. 304) tarafından Aristo'nun Kategoriler'ine giriş olarak yazdığı Îsâgûcî adlı eseridir.*³⁰ Esîrüddîn el-Ebherî'nin *Esîriyye'si* ise *er-Risâletü'l-Esîriyye fi'l-mantık* adıyla da bilinen *Îsâgûcî* adlı eseri olup mantığın bütün konularını kapsayan son derece muhtasar bir eserdir ve medreselerde mantık alanında okutulan ilk kitaptır.³¹

D'Herbelot'nun eserini neşreden ve Almancaya çeviren Johann Jacob Reiske (1716-1774) ise söz konusu "Esîr İbnü'l-Esîr el-Cezerî" maddesine şu ilaveyi yapmıştır: "(Bahsedilen) İzzeddin Ebü'l-Hasan Ali İbnü'l-Esîr Muhammed b. Abdülkerîm, Şeybân kabilesindendir. Babasının adı Muhammed, dedesinin adı ise Abdülkerîm'dir. O, 555 (1160) yılında Mezopotamya'da bulunan Cezîretü İbn Ömer şehrinde doğmuştur ve bu nedenle el-Cezerî lakabıyla anılmıştır. Hayatının büyük kısmını Musul'da geçirmiştir. O, tarih ilmine büyük bir ilgi duymuş olup eserleri bunu açıkça göstermektedir. Bunlar arasında bulunan el-Kâmil fi't-Târîh, dünyanın yaratılışından 628 (1231) yılına kadar olan olayları kapsayan genel bir tarih kitabıdır. Bu eser yirmiden fazla ciltten oluşur. Ebü'l-Fîdâ'nın (ö. 732/1331) tarihi, bu eserin bir özetidir. Bu şahsın ayrıca Hz. Muhammed'in arkadaşları veya öğrencileri (ashâbı) hakkında altı ciltlik bir eseri ve Sem'ânî'ye ait büyük tarih eserinin bir özeti olan İbrat üli'l-eb-sâr (Düşünen ruhlar için ibretler) adını taşıyan ve Atabekler hanedanı hakkında yazdığı tarih eseri adıdır. Atabekler, 12. ve 13. yüzyıllarda Mezopotamya'da hüküm sürmüş bir hükümdar ailesidir. "Maksat" veya "Son hedef" demek olan Nihâye ve "Ormanların aslanı" demek olan Esedü'l-gâbe adlarını taşıyan iki kitabın, adlarından hareketle içeriği hakkında bir fikir yürütmek mümkün değildir. Bununla birlikte, Ravdu'l-ahyâr, Nehajat (en-Nihâye) adlı eserin ona değil, kardeşi Mecdüddîn'e ait olduğunu belirtmiştir."³²

D'Herbelot ve Reiske'nin eserlerin adı hakkındaki isimlendirmeleri dikkat çekicidir. Özellikle "*et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (Târîhu'd-devleti'l-Atâbekiyye fi'l-Mevsıl)*" adlı eserin *İbretü üli'l-eb-sâr* şeklinde zikredilmesi bir hata sonucu gerçekleşmiştir. Bunun sebebi iki İbnü'l-Esîr'in karıştırılmış olmasıdır. İbnü'l-Esîr İmâdüddîn İbn Tâcüddîn İsmâil b. Ahmed b. Saîd İbnü'l-Esîr (699/1299) ile İzzeddin İbnü'l-Esîr karıştırılmıştır. Neticede İmâdüddîn İbnü'l-Esîr'in *İbretü*

30 Abdulkuddüs Bingöl, "Îsâgûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/488-489.

31 Bkz. Abdulkuddüs Bingöl, "Ebherî, Esîrüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/76.

32 D'Herbelot, *Orientalische Bibliothek*, 1/457-458. Parantez içi açıklamalar da Reiske'ye aittir.

üli'l-ebşâr fî mülûki'l-emsâr ile *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye* karıştırılmıştır.

D'Herbelot, ilave olarak İbnü'l-Esîr adını taşıyan iki şahıs daha olduğunu ve bunlardan birinin el-Kirmânî, diğerinin ise en-Nevevî lakabını taşıdığını söylemiştir. Bunlarla kimleri kastettiği belirlenememiştir. Reiske'nin sözünü ettiği Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Ali b. Mahmûd el-Eyyûbî (ö. 732/1331) ve İzzeddin İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh'inin* özeti mahiyetinde olan eseri ise *el-Muhtasar fî ahhârî'l-beşer* adlı kitabıdır. Ebü'l-Fidâ'nın bu eserinin Batı'da meşhur olduğunu da belirtmeliyiz.

D'Herbelot, İbnü'l-Esîr'in eserinin adını "*Kamel al Tavarikh*" yani "*Kâmilü't-tevârih*" şeklinde zikretmiştir. Onun, eserin adını niçin bu şekilde zikrettiğini bilmiyoruz. D'Herbelot, "*Kamel al Tavarikh*" maddesinde eseri tanıtırken "*Dünyanın yaratılışından başlayarak Hicret'in 628 (Milâdî 1230) yılına kadar olan olayları kapsayan genel bir tarihtir. Eser on üç cilt hâlinde düzenlenmiştir. Müellifi, genelde İbnü'l-Esîr olarak tanınan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî'dir. Hicret'in 630. yılında vefat etmiştir*" demektedir.³³ Eseri Almancaya çevirmiş olan Reiske, dipnotta Ebü'l-Fidâ'dan (ö. 732/1331) söz konusu eserin 33 cilt olduğunu nakletmiştir. D'Herbelot'nun söz konusu eserin ismini böyle zikretmesinin sebebini tam olarak bilmiyoruz. Herhangi bir yazma nüshada bu şekilde yazıldığına dair bir bilgiye rastlayamadık. Aşağıda bu şekilde bir isimlendirmenin 18. asırda da tekrarlandığını göreceğiz.

Özellikle Haçlı seferleri münasebetiyle İzzeddin İbnü'l-Esîr ve *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eserinin Batı'da oldukça erken dönemlerden itibaren tanındığı ve bazı referanslarda bulunulduğunu söylemek mümkündür. İzzeddin İbnü'l-Esîr'in en önemli eseri olan *el-Kâmil fi't-târîh'inin* Batı'da çok bilindiğini ve hakkında birçok çalışma yapıldığını görmekteyiz. Hatta *el-Kâmil fi't-târîh'in* İslâm dünyasından daha önce olmak üzere ilk kez İsveçli oryantalist Carl Johan Tornberg (1807-1877) tarafından 1851-1876 yılları arasında Leiden'de son iki cildi indeks olmak üzere 14 cilt halinde neşredilmiştir.³⁴ Kur'an'ı İsveççeye tercüme etmiş olan (Lund: 1874) ve Fransızca, Almanca, İngilizce, Latince gibi batı dilleri yanında Doğu dillerinden Arapça, Farsça, İbrânîce ve Türkçe'ye vâkıf olan İsveçli şarkiyatçı Tornberg, İbnü'l-Esîr'in umumî tarihinin Berlin, British Museum, Paris ve Uppsala nüshalarını esas almıştır. Eseri iki ciltlik bir indeks hazırlamış olan (Leiden: 1874-1876) Tornberg,

33 D'Herbelot, *Orientalische Bibliothek*, 2/87.

34 Carl Johan Tornberg (Ed.), *Ibn al-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, Leiden-Uppsala: E. J. Brill, 1851-1876.

ayrıca *el-Kâmil*'de İspanya'nın fethine dair kısımları İsveççeye tercüme ederek 1865'de neşretmiştir.³⁵

İzzeddin İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh*'i ilk defa Batı'da neşredildiği gibi onun hem bu eseri hem de diğer bazı eserleri muhtelif birçok oryantalistik çalışmaya konu olmuştur. Heinrich Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899), İzzüddin İbnü'l-Esîr'in Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *Kitâbü'l-ensâb*'ının bir özeti olan *el-Lübâb fi't-tehzîbi'l-Ensâb*' adlı eserini 1835'de neşretmiştir. Wüstenfeld neşrin öncesinde eseri tanıtan geniş bir Latince mukaddimeye de yer vermiştir.³⁶

Carl Brockelman (1868-1956) ise doktora tezi olarak İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'i ile Taberî'nin *Târîhu'l-ümem* adlı eserini karşılaştırmıştır.³⁷ Buna göre söz konusu eser 1890'da bir doktora tezine konu olmuştur.

Yine Batı'da Haçlı seferlerinin vazgeçilmez kaynaklarından biri İbnü'l-Esîr'in tarih eserleri olmuştur. Haçlı seferleri hakkında ilk kaynakları esas alan ve 1841-1906 yılları arasında yazılan ve *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* tarafından yayımlanan *Recueil des historiens des croisades* (RHC) adlı koleksiyonda İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'i önemli bir yer tutmaktadır. Beş büyük bölümden oluşan Haçlı Tarihçileri Külliyyatı olan eserin üçüncü bölümünü "Doğulu Tarihçiler (*Historiens Orientaux*) (1872-1906)" oluşturmakta ve bu kısım beş ciltten oluşmaktadır. Bunlardan birinci ve ikinci cilt büyük oranda İzzeddin İbnü'l-Esîr'in tarihle ilgili eserlerine dayanmaktadır. Bu kısımlar Arapça ve Fransızca tercümelerinden ibarettir.

el-Kâmil fi't-Târîh'in Haçlılar tarihi açısından taşıdığı önem, ilk kez 18. yüzyılda Dom Berthereau (ö. 1794) tarafından fark edilmiştir. Bu nedenle, *Recueil des Historiens des Croisades: Documents Orientaux* (Haçlı Seferleri Tarihçileri Derlemesi: Doğu Belgeleri) başlıklı kapsamlı serinin ilk iki cildi, *el-Kâmil fi't-Târîh*'ten geniş bölümlerin neşri ve tercümesini içermektedir. Ancak eserin adı burada hatalı şekilde *Kamel-altevarykh* olarak aktarılmıştır.³⁸ Bu hatanın D'Herbelot'ya veya Batı'da ismi hatalı yazılmış ya da okunmuş bir el yazmasına dayanması mümkündür.

35 Osman Gazi Özgüdenli, "Tornberg, Carl Johan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, İstanbul: 2012), 41/266.

36 Heinrich Ferdinand Wüstenfeld, *Specimen El-Lobabi Sive Genealogiarum Arabum, Quas ... Abbreviavit Et Emendavit 'izz-Addin 'abu-L-Hasan 'ali Ibn Muhammad Ibn Al-'atir Al-Jazari ... Nunc Primum Arab* (Izz-ad-Din Abu'l-Hasan Ali Ibn-al-Aṭir, *Kitāb al-Lubāb fi't-tahdīb al-ansāb*), Göttingen: Deuerlich, 1835.

37 Carl Brockelmann, *Das Verhältnis von Ibn-el-Aṭīr's Kāmil fi't-Tārīḥ zu Ṭabarī's Aḥbār erRusul wal Mulūk*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1890.

38 Françoise Micheau, "Ibn al-Athir", *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, Ed. Alex Mallett, (Lieden, Boston: Brill, 2014), 52.

Alman şarkiyatçı Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899) ise Müslüman tarihçiler ve eserleri hakkındaki eserinde İzzeddin İbnü'l-Esîr'in biyografisi ve eserleri hakkında bilgi verdiği gibi Batı'da onun hakkında yazılmış olan eserlere de kısaca yer vermiştir. Wüstenfeld 590 tarihçiye yer verdiği eserde ayrıca birçok tarihçiden söz ederken İbnü'l-Esîr'i referans vermiştir.³⁹

Yine İbnü'l-Esîr'in Musul Atabegleri'nin tarihini ve İslâm'a hizmetlerini konu edinen *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (Târîhu'd-devleti'l-Atâbekiyye fi'l-Mevsil)* adlı eserinin Haçlı seferleriyle ilgili bölümünün Arapça metni Baron Mac-Guckin de Slane (1801-1878) tarafından neşre hazırlanmış, Charles Adrien Casimir Barbier de Meynard (1826-1908) tarafından *Histoire des Atabegs* adıyla Fransızcaya çevrilerek Arapça metinle birlikte *Recueil des historiens des croisades*'in ikinci cildinde yayımlanmıştır.⁴⁰ İbnü'l-Esîr ve *el-Kâmil*'i hakkında Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann'ın (1868-1956) da bazı değerlendirmeleri görülmektedir.⁴¹

Edmond Fagnan (1846-1931) ise 1898'de İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh*'inin Mağrib ve İspanya ile ilgili kısımlarını bazı notlarla birlikte Fransızcaya çevirmiştir.⁴² O, Önsöz'de Tornberg'in tercümesinin yanında bazı bölümleri Paris'te bulunan yazmalardan yeniden tercüme ettiğini de belirtmektedir. Yine eserin bütün nüshalarında Batı hakkındaki bölümlerin bulunmadığını da vurgulamaktadır.

2.2. Modern Dönem Batı Kaynaklarında İzzeddin İbnü'l-Esîr

İzzeddin İbnü'l-Esîr hakkında modern dönemde yapılan birçok araştırma söz konusudur. Mesela İngiliz şarkiyatçı Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895-1971) Selahaddin Eyyûbî hakkındaki Arapça kaynaklara dair makalesinde geniş bir şekilde *el-Kâmil*'den nakilde bulunmuştur.⁴³

Aynı şekilde İtalyan şarkiyatçı Francesco Gabrieli (1904-1996), Haçlı Seferleri hakkında Müslüman tarihçilerden yaptığı iktibaslarda

39 Ferdinand Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen: Dieterichsche Verlags-Buchhandlung, 1882, 113-114, No: 315.

40 Bkz. Abdülkerim Özeydin, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 27/21.

41 Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898), 1/345-346.

42 Edmond Fagnan, *Ibn-el-Athir: Annales du Maghreb & de l'Espagne Traduites et Annotées*, Alger: Typographie Adolphe Jourdan, 1898.

43 Bkz. H. A. R. Gibb, "The Arabic Sources for the Life of Saladin", *Speculum* 25/1 (Jan., 1950), 58-72.

en çok İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'inden nakilde bulunmuştur.⁴⁴ Francesco Gabrieli, Haçlı seferlerine dair Arapça tarih yazıcılığı hakkındaki diğer bir çalışmasında da İbnü'l-Esîr'e geniş yer vermiştir.⁴⁵ Heribert Busse (1926-2024), Gabrieli'nin İbnü'l-Esîr hakkında şu değerlendirmesini aktarmıştır: “İslâm Orta Çağı'nın en önemli dünya tarihi, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh*, adlı eseridir ve Francesco Gabrieli'ye göre İbnü'l-Esîr, belki de erken Orta Çağ'ın tek tarihçisidir.”⁴⁶ Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (Arap Tarihçilerin Gözüyle Haçlı Seferleri) adlı eserinde İbnü'l-Esîr'in kroniğine geniş ölçüde yer vermiştir. Bu eserde yer alan çevirilerin en az üçte birini İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'inden seçmiştir.⁴⁷

Fransız oryantalist Françoise Micheau (1946-2024) ise İzzeddin İbnü'l-Esîr ve eserleri hakkında geniş bir araştırmanın sahibidir.⁴⁸ O, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eserinin, hicrî 620'lerin sonlarında/ milâdî 1230'ların başlarında Musul'da tamamlandığını söylemekte ve eseri “herhangi bir kültürde klasik dönem tarihçiliğinin en etkileyici başarılarından biri” olarak değerlendirmekte ve “İslâmî kronik yazımının zirvesi” olarak kabul etmektedir. O, müellifi ise “İslâm Orta Çağı'nın en büyük tarihçilerinden biri” olarak tanımlandığını söyler. Ona göre Haçlı Seferleri dönemi tarihi açısından bu kronik, açık, ölçülü ve ayrıntılı bir anlatım sunar ve 6./12. yüzyıl ile 7./13. yüzyılın başlarına dair başlıca İslâm kaynaklarından biri olma niteliği taşır.⁴⁹

el-Kâmil hakkında önemli bir çalışma ise Haçlı seferleri bağlamında 491-629/1097-1231 yıllarını konu edinen Donald Sidney Richards'ın 2006-2008'de yayımlanan Frenklerin Gelişi ve Müslümanların Tepkisi (491-541/1097-1146), Nûreddin ve Selahaddin Dönemi (541-589/1146-1193); Selahaddin Sonrası Eyyûbîler ve Moğol Tehdidi (589-629/1193-1231) olmak üzere üç ciltlik *The Chronicle of Ibn al-Athîr for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-ta'rikh* adlı eseridir.⁵⁰ Richards ayrıca

44 Bkz. Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, İtalyancadan terc. E. J. Costello, Madison Avenue, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.

45 Bkz. Francesco Gabrieli, “The Arabic Historiography of the Crusades”, *Historians of the Middle East*, Ed. Bernard Lewis, P. M. Holt, London: Oxford University Press, 1962, 98-107.

46 Heribert Busse, “Arabische Historiographie und Geographie”, *Grundriß der arabischen Philologie-II*, ed. Helmut Gaetje (Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1987, 264-297). 272.

47 Françoise Micheau, “Ibn al-Athîr”, 52.

48 Françoise Micheau, “Ibn al-Athîr”, *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, Ed. Alex Mallett, (Leiden, Boston: Brill, 2014), 52-83. Françoise Micheau, İzzeddin'in yanında üç kardeşin hayatı ve eserleri hakkında da bazı nakillerde bulunmuştur.

49 Micheau, “Ibn al-Athîr”, 52.

50 D. S. Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athîr for the Crusading Period from al-Kâmil fi'l-ta'rikh*. Part 1: *The Years 491-541/1097-1146. The Coming of the Franks and the Muslim Response* (Aldershot: 2006); Part 2: *The Years 541-589/1146-1193. The Age of Nûr al-Dîn and Saladin* (Aldershot: 2007); Part 3: *The Years 589-629/1193-1231. The Ayyûbids after Saladin and the Mongol Menace* (Aldershot: 2008).

320 sayfa hacmindeki bir eserinde İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'inin 1029'dan 1096 yılına kadar Selçuklu Türkleri ile ilgili bölümlerini de İngilizceye çevirmiştir.⁵¹

Donald Sidney Richards, diğer bir çalışmasında da İzzeddin İbnü'l-Esîr hakkında geniş bilgi vermiş ve onun *el-Kâmil*'deki amacı ve metodunu analiz etmeye çalışmıştır.⁵² Richards, İbnü'l-Esîr ve eserleri hakkında Batı'da otorite şahıslardan biri durumundadır. Yine Aaron M. Hagler, İslâm tarihinde ilk fitneleri ele aldığı eserinde büyük oranda İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'in tarihlerini kullanmıştır.⁵³

David Waines ve Heidi R. Krauss-Sanchez ise İzzeddin İbnü'l-Esîr'e sadece adı bilinen *Kitâbü'l-Cihâd* ve günümüze ulaşmayan *Tuhfetü'l-a-câib ve tarfetü'l-garâib fî't-târih* adlı iki eser daha nisbet etmiştir. Bu bilginin kaynağı ise belirtilmemiştir.⁵⁴

3. ZİYÂEDDİN İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ (Ö. 637/1239)

Aynı zamanda bir devlet adamı ve edebiyatçı olan Ebü'l-Feth Ziyâüddin Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 637/1239) diğer İbnü'l-Esîr kardeşlere nisbetle daha az çalışmaya konu edilmiş gözükmemektedir.

3.1. Erken Dönem Batı Kaynaklarında Ziyâeddin İbnü'l-Esîr

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr hakkında modern dönem öncesinde oryantalistik bir çalışma tespit edemedik. Ancak onun hayatı ve eserleri hakkında bazı edebî ve filolojik araştırmaların bulunabileceğini belirtmek isteriz.

3.2. Modern Dönem Batı Kaynaklarında Ziyâeddin İbnü'l-Esîr

Mecdüddin ve İzzeddin dışında üçüncü kardeş hakkında da yapılan bazı çalışmalar mevcuttur. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in belâgata dair *el-Meselü's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir* adlı eseri Batı'da ilgi gören

51 D. S. Richards, *The Annals of the Saljuq Turks: Selections from al-Kâmil fî'l-Ta'rîkh of 'Izz al-Dîn Ibn al-Athîr*, London & New York: Routledge, 2002.

52 D. S. Richards, "Ibn al-Athîr and the Later Parts of the Kâmil: A Study in Aims and Methods", ed. D. O. Morgan, *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds* (London: University of London SOAS, 1982), 76-108.

53 Aaron M. Hagler, *The Echoes of Fitna Accumulated Meaning and Performative Historiography in the First Muslim Civil War*, Leiden-London: Brill, 2022.

54 David Waines, Heidi R. Krauss-Sanchez, "Ibn al-'Athîr ['Izz al-Dîn 'Abu al-Hasan 'Alî Ibn Muhammad Ibn 'Abd al-Karîm Ibn al-'Athîr]", *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, ed. Graeme Dunphy (Leiden-Boston: Brill, 2010), 1/823.

eserlerinden biridir. Vicente Cantarino (1925-2017), bu eseri konu edinen bir kitap bölümü yazmış ve eseri ayrıntılı olarak tanıtmıştır.⁵⁵

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in edebî ve siyasî mektuplarından seçilmiş 169 risâleden oluşan⁵⁶ *Resâil*'i de oryantalistlerin ilgi gösterdikleri eserlerinden bir diğeridir. Fransız tarihçi Claude Cahen (1909-1991), Batı'da bu eserin muhtevası hakkında ilk araştırma yapan kişi olmuştur.⁵⁷ Cahen, Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan ve Ziyâeddin'e ait 215 mektuptan oluşan bir koleksiyonu dikkate almıştır. Bu mektupların tamamı yazarın yaklaşık olarak hicrî 610 yılından önceki döneme aittir. Yine David Samuel Margoliouth (1858-1940), Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in "*Resâil*" adlı eserinde topladığı mektuplar hakkında bir makale kaleme almıştır.⁵⁸ Margoliouth, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in mektuplarına dair X. Oryantalistler Kongresi'nde yaptığı sunumda, yazışmaları tanımlamış ve 615-630/1218-1233 yılları arasında geçen tarihî olaylara atıf yapan bazı resmî mektupların muhtevasını özetlemiştir. Margoliouth, görüldüğü üzere yazarın hayatının son dönemine ait mektupları ele almıştır.

Belirtmemiz gereken diğer bir husus ise günümüzde bile İbnü'l-Esîr kardeşler hakkında dünyadaki en yaygın ve popüler, çok dilli, açık kaynaklı çevrimiçi ansiklopedi olan Wikipedia'da Batı dillerinde, özellikle İngilizce versiyonunda Türkçe, Arapça, Farsça gibi versiyonlarına göre çok daha geniş bilgi bulunmasıdır. Hâlbuki bütün dünyaya hitap eden Wikipedia gibi elektronik açık kaynaklar İslâm'ı ve Müslüman âlimleri tanıtmak için büyük bir fırsattır. Mecdüddin İbnü'l-Esîr hakkında İngilizce, İspanyolca ve Portekizce versiyonlar mevcutken Türkçe versiyon yoktur.⁵⁹ Onun hakkında sadece üç kardeşi esas alan "İbnü'l-Esîr" başlığında kısaca bilgi verilmiştir.⁶⁰ Joshua Birk ise İbnü'l-Esîr'in Hıristiyan yönetimindeki Sicilyalı Müslümanlar hakkındaki görüşlerini *el-Kâmil*'den tercüme etmiştir.⁶¹

55 Vicente Cantarino, "al-Mathal as-sâ'ir", *Arabic Poetics in the Golden Age*, Leiden: Brill, 2023, 191-198.

56 İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", 21/31.

57 Claude Cahen, "La Correspondance de Diyâ ad-Dîn ibn al-Athîr Liste de lettres et textes de diplômes", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14/1 (February 1952), 34-43.

58 David Samuel Margoliouth, "On the Royal Correspondence of Diyâ'eddin (İbn al-Athîr) El-Jazârî", *Actes du 10e congrès international des orientalistes*, 3/3 (1984), 7-21.

59 Mecdüddin İbnü'l-Esîr hakkında bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Majd_ad-D%C4%ABn_Ibn_Athir Erişim tarihi: 15.11.2025.

60 Bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0bn%C3%BC%27l-Es%C3%AEr> Erişim tarihi: 15.11.2025.

61 Joshua Birk, "Ibn al-Athir on Sicilian Muslims Under Christian Rule: The Complete Treatment of History (twelfth century)", *Medieval Italy: Texts in Translation*, ed. Katherine L. Jansen, Joanna Drell (Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2009), 122-123.

Diğer taraftan Müslüman yazarlar tarafından Batı'da yapılan çalışmalar veya Batı'da yayınlanan makale, kitap, kitap bölümleri de ayrıca ele almayı gerektirmektedir. Buna örnek olarak Mona Hammad'ın Edward Peters yönetiminde Pennsylvania Üniversitesi'nde yaptığı ve Haçlı seferleri hakkında William of Tyre (1130-1186) ile İzzeddin İbnü'l-Esîr'i karşılaştırdığı doktora tezini zikredebiliriz.⁶²

SONUÇ

İbnü'l-Esîr kardeşler ve eserlerine dair Batı'da oldukça erken sayılabilecek dönemlerde bazı tanıtımlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. On yedinci asırda bir kısım şahıslar onların hayatlarından ve eserlerinden söz etmişlerdir. Bu bilgilerin bir kısmı İbnü'l-Esîr kardeşlere ait olup Avrupa'ya intikal etmiş olan eserlerine dayanmaktadır. Aynı durum başka şahıslar için de geçerlidir. İslâmî literatürün Avrupa'da erken dönemlerden itibaren yakından takip edilmesine rağmen İslâm dünyasında Batı'da İslâm hakkında yazılan eserleri aynı hassasiyetle takip ettiklerini söylemek zordur. Bu tablo, İslâm'ın ilim anlayışıyla da telşkilidir.

İbnü'l-Esîr kardeşlerin eserlerinin bazıısı İslâm dünyasından çok önce oryantalistler tarafından neşredilmiştir. Hatta bunlar arasında tarih, akaid, hukuk, sosyal yapı ve medeniyet açısından İslâm'la ilgisi çok gerilerde bulunan eserler de mevcuttur. Kısaca, tanınmış büyük âlimlere ait her bir eser önemli kabul edilmiş ve neşir ya da tercümede dikkate alınmıştır.

Bazı Müslüman âlimler veya eserlerini konu edinen oryantalistik çalışmalar İslâm dünyasındakilerle kıyaslandığında daha yoğun olabilmektedir. Bunlar arasında son derece ayrıntı kabul edilebilecek özellikte olanlar da mevcuttur. Müslüman âlimler İslâm kültürü, tarihi ve medeniyetini dünyaya tanıtması gerekirken on dokuzuncu asırdan sonra gayr-i Müslimlerin çaba ve gayretleri İslâm dünyasının önüne geçmektedir.

İbnü'l-Esîr kardeşlere ait eserlerin bazıları veya bir kısım bölümleri başta İngilizce olmak üzere batı dillerine tercüme edilmiştir. Bu tercümelerin bazılarının söz konusu eserlerin gayr-i matbu nüshalarından olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde İbnü'l-Esîr kardeşlere ait bir kısım eserlerin batıdaki şark kütüphanelerinde birçok el yazmalarının bulunduğu görülmektedir.

62 Mona Hammad, *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, Pennsylvania Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987.

Günümüzde hadis, tefsir, fıkıh, İslâm tarihi gibi ilimlerde ve bu alanlarda eser kaleme almış olan ulemâ hakkında İslâm dünyası dışında ve özellikle Avrupa'da yirminci asırdan sonra yoğunlaşmış olarak yapılan çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Bunlar, tez, makale, kitap veya kitap bölümü olmak üzere çeşitlilik göstermektedir. Hatta modern dönemde Batı'da Müslüman yazarlar tarafından veya Müslümanlarla birlikte yapılmış olan birçok çalışmaya rastlanmaktadır. Öyle ki, gayr-i müslim araştırmacıların Batı'da yaptığı oryantalistik İslâm araştırmalarının yerini Müslümanlarla birlikte yapılan araştırmalar almaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak ülkemizde ve genel olarak İslâm dünyasında yapılan her türlü İslâmî araştırmalarda Batı'da yapılan çalışmaları da dikkate almak faydalı olacaktır.

Din, kültür, medeniyet ve ilim olarak İslâmî birikim ve mirasın insanlığın istifadesine sunulması Müslümanların aslî vazifelerinden biridir. Her türlü İslâmî literatürün tanıtılması ve önemli dünya dillerine çevrilmesi bunun en önemli vasıtasıdır. İslâm kaynaklarının oryantalistler tarafından Batı dillerine tercümesinin yapılmış olmasını bir yönüyle Müslüman âlimlere ait görevin onlar tarafından üstlenilmesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynakça / References

- Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Recueil des historiens des croisades, Historiens Orientaux*. 5 Cilt. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1872-1906.
- Acar, Cafer. *Mehmet Şerefeddin Yaltkaya ve İbn Esirler ve Meşahir-i Ulema Adlı Eseri -İnceleme-Metin-*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.
- Akyürek, Yakup. *VII/XIII. Yüzyılda Siyer Yazıcılığı*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- Avcı, Casim. "Saîd b. Bıtrık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 35/551-552.
- Balat, Mehmet Şemsi. *İbnü'l-Esir ve en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs Adlı Eseri Çerçevesinde Hadis Yorumculuğu ve Şerhçiliği*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İsâgücü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Birk, Joshua. "Ibn al-Athir on Sicilian Muslims Under Christian Rule: The Complete Treatment of History (twelfth century)". *Medieval Italy: Texts in Translation*, ed. Katherine L. Jansen, Joanna Drell. 122-123. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Brockelmann, Carl. *Das Verhältnis von Ibn-el-Atîrs Kâmil fit-Tarih zu Tabaris Aḥbâr erRusul wal Mulūk*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1890.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*. 1/345-346. Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898.
- Cahen, Claude. "La Correspondance de Diyâ ad-Dîn ibn al-Athîr Liste de lettres et textes de diplômes". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14/1 (February 1952), 34-43.
- Cantarino, Vicente. "al-Mathal as-sâ'ir". *Arabic Poetics in the Golden Age*. 191-198. Leiden: Brill, 2023.
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- Çinar, Hüseyin. *Mecdüddîn İbnü'l-Esir el-Cezerî (öl. 606/ 1210) ve "eş-Şâfi fî Şerhi Müsnedi's-Şâfi" Adlı Eseri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Dapper, Olfert. *Mesopotamien, Babylonien, Assyrien, Anatolien oder Klein Asien und Arabien, Nebenst einer vollkommen Vorstellung des glücklichen Wüsten und Steinigten Arabiens*. Übersetz. Johann Christoph Beern. Nürnberg: Hoffmann Buchhandler, 1681.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Esir, Ziyâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gökçe, Ferhat. "İbnu'l-Esir'in en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs İsimli Eserinde Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Te'villeri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 163-206.
- Hagler, Aaron M. *The Echoes of Fitna Accumulated Meaning and Performative Historiography in the First Muslim Civil War*. Leiden-London: Brill, 2022.
- el-Hamdân, Muhammed b. Abdullah. *Benü'l-Esir el-Fürsânü's-selâse*. 4. Basım, Riyad: Mektebetü Kays, 1418/1998.

- Hammad, Mona. *Latin and Muslim Historiography of the Crusades: A Comparative Study of William of Tyre and 'Izz ad-Din Ibn al-Athir*, Pennsylvania: Pennsylvania Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987.
- Herbelot, Barthélemy de Molainville d'. *Orientalische Bibliothek oder Universalwörterbuch, welches alles enthält, was die Kenntniß des Orients nothwendig ist*. Übersetz.: Johann Christoph Friedrich Schulz. 4 Cilt. Halle: Johann Jakob Gebauer, 1785-1790.
- Hottingeri, Joh. Henrici. *Promptuarium sive Bibliotheca orientalis exhibens catalogum, sive, centurias aliquot tam authorum, quam librorum Hebraicorum, Syriacorum, Arabicorum, Aegyptiacorum Aethiopicorum etc*. Heidelberg: 1658.
- İbnü'l-Esîr, Ebûsseadât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs*. thk. Tâhir Ahmed Zavî, Mahmud Muhammed Tanahî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Karan, Cuma. "el-Cezire" Üzerine Bir Literatür Çalışması (Fethinden Abbasilerin İlk Dönemine Kadar)". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 113-138.
- Koçkuzu, Ali Osman. "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluay, İbrahim. "İbnü'l-Esîr el-Cezîrî'nin en-Nihaye fî Garîbî'l-Hadis ve'l-Eser Adlı Eserinin Garîbî'l-Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)*. Ed. M. Nesim Doru. 767-780. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kutluay, İbrahim. "İbnü'l-Esîr El-Cezîrî'nin Üsdü'l-Gabe Fî Ma'rîfeti's-Sahabe'sinin Tabakat Edebiyatı İçindeki Yeri, Kaynakları ve Metodu". *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)*. Ed. M. Nesim Doru. 205-221. Mardin Artuklu Üniversitesi, 2012.
- Margoliouth, David Samuel. "On the Royal Correspondence of Diyâ'eddin (İbn al-Athîr) El-Jazarî". *Actes du 10e congrès international des orientalistes* 3/3 (1984), 7-21.
- Mertoğlu, M. Suat. "Seybold, Christian Friedrich". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Micheau, Françoise. "Ibn al-Athîr". *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*. Ed. Alex Mallett. 52-83. Ledien, Boston: Brill, 2014.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *es-Sünen*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-Esîr, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Tornberg, Carl Johan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özpınar, Recep. *İbnü'l-Esîr'in Hadis Usulcülüğü (Câmiu'l-Usûl Mukaddimesi Özelinde)*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Erken Dönem Cezire Bölgesinin Hadis Rivayetindeki Yeri", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)*. ed. M. Nesim Doru. 745-766. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Richards, Donald Sidney. "Ibn al-Athîr and the Later Parts of the Kâmil: A Study in Aims and Methods". ed. D. O. Morgan. *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*. 76-108. London: University of London SOAS, 1982.

- Richards, Donald Sidney. *The Annals of the Saljuq Turks: Selections from al-Kāmil fî'l-Ta'rîkh of 'Izz al-Dîn Ibn al-Athîr*. London & New York: Routledge, 2002.
- Richards, Donald Sidney. *The Chronicle of Ibn al-Athîr for the Crusading Period from al-Kāmil fî'l-ta'rîkh*. 3 Cilt. Aldershot: Routledge, 2006-2008.
- Ritter, Hellmut. "Autographs in Turkish Libraries". *Oriens* 6/1 (Jun. 1953), 63-90.
- Sandıkçı, S. Kemal. "İbnu'l-Esir Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 62-71.
- Sandıkçı, S. Kemal. "Cizre'nin Yetiştirdiği Önemli İlim Adamları: İzzeddin ve Mecdüddin İbnü'l-Esir Kardeşler". *H. Nûh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu [Cizre, 1998]*. Ed. M. Sait Özervarlı. 89-104. Cizre: Cizre Kaymakamlığı, 1999.
- Seybold, Christian Friedrich. *Ibn al-Atîr's (Magd al-dîn al-Mubâarak) Kunja-Wörterbuch: betitelt Kitâb al-Murassa'*. Weimar-Leipzig: Emil Felber, 1896.
- Seybold, Christian Friedrich. "Sujûti's al Munâ fî'l Kunâ". *ZDMG* 49 (1895), 231-243.
- Tornberg, Carl Johan. (Ed./terc.) *Ibn al-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*. Leiden-Uppsala: E. J. Brill, 1851-1876.
- Türçan, Zısan. "Hadis Tarihçiliği Bağlamında İbnü'l-Esir'in Cami'u'l-Usul Mukaddimesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 107-124.
- Ünal, Halit. "Meymûn b. Mihrân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/506.
- Waines, David- Krauss-Sanchez, Heidi R. "Ibn al-Athir ['Izz al-Din 'Abu al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad Ibn 'Abd al-Karim Ibn al-Athir]". *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*. ed. Graeme Dunphy. 1/823. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Wüstenfeld, Heinrich Ferdinand. *Specimen El-Lobabi Sive Genealogiarum Arabum, Quas ... Abbreviavit Et Emendavit 'Izz-Addin 'abu-L-Hasan 'ali Ibn Muhammad Ibn Al-'atir Al-Jazari ... Nunc Primum Arab (Izz-ad-Dîn Abu-'l-Hasan Ali Ibn-al-Aṭîr, Kitâb al-Lu-bâb fî tahdîb al-ansâb)*. Göttingen: Deuerlich, 1835.
- Yaltkaya, Mehmet Şerefettin. *İbn-i Esîrler ve meşâhîr-i ulemâ*. Dersaadet (İstanbul): Hanımlara Mahsûs Gazete Matbaası, 1322.
- Yeşil, Mahmut. "Selçuklular Döneminde Hadisi Anlama Çabaları -İbnü'l-Esir Örneği-. II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya). Ed. Mustafa Demirci. 1/207-224. Konya: Selçuk Belediyesi, 2013.
- Yılmaz, Muhammet. "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esir'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 1-19.
- Yılmaz, Selim. *Hadis Tarihinde Cezîre Bölgesi (Hicrî İlk Üç Asır)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zeytun, Esmâ. *İbn Esir'in Cami'ul-Usûl İsimli Eserinde Hadis İlmi ve İstılahları*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- https://en.wikipedia.org/wiki/Majd_ad-D%C4%ABn_Ibn_Athir Erişim: 15.11.2025.
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0bn%C3%BC%27I-Es%C3%AEr> Erişim: 15.11.2025.

İBNÜ'L-ESÎR'İN DİL EĞİTİM YÖNTEMİ - *EL-MESELÜ'S-SÂİR FÎ EDEBÎ'L-KÂTİB VE'Ş-ŞÂİR* ESERİ ÇERÇEVESİNDE -

Abdulmutalip ARPA^{1*}

Giriş

Ünlü belâgat âlimlerinden biri olan Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in edebî şöhetinin zirveye ulaşmasını sağlayan belâgata dair eseri *el-Mese-lü's-sâir fî edebî'l-kâtib ve'ş-şâir* adlı çalışmadır. Öğretici üslubuyla ön plana çıkan bu eser, Arap dilinin öğretimi ve kitâbet alanlarında kılavuz niteliğindedir. Belâgatte güzeli çirkinden ayırmak için kaideleri değil edebî zevki önceleyen İbnü'l-Esîr, edebî zevkin geliştirilmesi için yapılması gerekenleri, Arapça öğrenmek için takip edilmesi gereken yöntemleri, yaratıcı bir üsluba sahip olmak için gerekli pratikleri eserinde belirtmektedir. Müellifin eserinde seçtiği örnekler, bu örneklerin analizleri, Arapça diline dair verdiği gramer bilgileri, edebî sanatlar ve daha nice belâgat konularıyla söz konusu eser teorik bilgileri sunarken okuyucuyu dile dair pratiğe de teşvik etmektedir.

1. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in Hayatı

Tam adı Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî olan âlim İbnü'l-Esîr lakabı ile tanınmaktadır.² Babası Muhammed b. Muhammed, Musul Hükümdarı İmâdüddin Zengî'nin veziri olan Ebû Ca'fer el-İsfahânî katındaki itibarından ötürü "Esîr" (itibarlı, tercih edilen) lakabını almış, âlim olarak yetiştirdiği üç oğlu da "Beni'l-Esîr" şeklinde tanınmıştır.³ Bu üç kardeşin büyüğü Mecdüddin el-Mübarek, ortancası İzzeddin, küçüğü ise Ziyâeddin'dir.⁴

1 İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Öğretim Üyesi. (muttalip.arpa@izu.edu.tr)

2 Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Mese-lü's-sâir fî edebî'l-kâtib ve'ş-şâir*, thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne (Mısır: Mektebetü Nahdat Mısır, ts.), 1/27. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5/389.

3 İsmail Durmuş, "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.), 30/21. Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Mustafâ Cevâd (Irak: Mecmeu'l-İlmi Irâkî, 1956), 6.

4 Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Resâil İbnü'l-Esîr*, thk. Nûrî Hammûdî Kaysî (Câmiatü'l-Musul, ts.), 3.

Hicri 20 Şâban 558 (m. 1163) tarihinde⁵ Cezîre-i İbn Ömer'de (Cizre) doğan ve büyüyen Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, 579 yılında babası ile Musul'a göç etmiş ve eğitimini burada tamamlamıştır.⁶ Lügat ve beyan ilimlerini öğrenen İbnü'l-Esîr şiire olan ilgisi sebebiyle Buhtürî, Mütenebbî ve Ebû Temmâm'ın divanlarını ezberlemiştir.⁷

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr eğitimini tamamladıktan sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yanında hizmet etmeye başlamıştır. Birkaç ay hizmet ettikten sonra Selâhaddîn'in oğlu el-Melikü'l-Efdal, İbnü'l-Esîr'in kendi hizmetine verilmesini talep etmiş, Selâhaddîn-i Eyyûbî ise tercih hakkını İbnü'l-Esîr'e tanımıştır. El-Melikü'l-Efdâl'i tercih eden İbnü'l-Esîr, hizmetine Melik'in özel kâtibi olarak devam etmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin vefatına kadar bu görevi yerine getiren İbnü'l-Esîr, 589 yılında Selâhaddîn'in vefatı üzerine el-Melikü'l-Efdal'in Şam hükümdarı olmasıyla vezirliğe terfi etmiştir.⁸ Efdal'in yanında siyasi görevini sürdüren İbnü'l-Esîr, bir süre sonra Efdal'in kardeşi Halep Hükümdarı Gâzî el-Melikü'z-Zâhir'in hizmetine girmiş, ancak kısa süre sonra onun yanından da ayrılıp Musul'a dönmüştür. Hayatının geri kalan kısmını Musul Hükümdarı Nâsirüddin Mahmud Arslanşah'ın divan kâtibi olarak sürdürmüş, 29 Rebîülâhir 637 tarihinde de vefat etmiştir.⁹

2. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in Edebi Kimliği

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr siyasî hayatının yanı sıra ilim özellikle edebiyat alanıyla ilgilenmiş, siyasî kimliği sebebiyle pek çok edip ve âlimle tanışma imkânı bulmuş ve onlardan istifade etmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr edebiyat, belagât, inşâ usulü, tenkit gibi alanlarda kıymetli eserler telif ederek ilmî ve edebî bir şöhrete kavuşmuştur.¹⁰

İbnü'l-Esîr'in eserlerini iki farklı üslup ile te'lif ettiği görülmektedir. Bunlardan birincisi; mektuplarında kullandığı secilerin (nesir içindeki kafiye) yoğun olduğu süslü ve sanatlı üslûbudur. İkincisi ise, İbnü'l-Esîr'in bu çalışmada incelenen eseri *el-Meselü's-sâ'ir* başta olmak üzere diğer ilmî eserlerinde benimsediği secisiz, kolay anlaşılan ve sanatsız olan üslûptur.¹¹

5 el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/27.

6 el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'iz zamân*, 5/389. el-Cezerî, *Resâil İbnü'l-Esîr*, 4.

7 el-Cezerî, *Resâil*, 4.

8 el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/27. el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/390.

9 el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/28. el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/390-391, 396. Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Veşyu'l-markûm fî halli'l-manzûm*, thk. Yahyâ Abdulazîm (Kahire: Hey'etü'l-Âm li-Kusûri's-Sekâfe, 2004), 93.

10 Durmuş, "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr", 21/30.

11 Durmuş, "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr", 21/30.

Bir münekkîd olarak Ziyâeddin İbnü'l-Esîr herhangi bir şâiri veya kâtibi incelerken onun eskiliğine veya yeniliğine bakmaksızın edebiyata sağladığı katkıyı, getirdiği yeniliği ve şairin/kâtibin diğerlerinden ayrılan farklı yönlerini ortaya çıkarmakta ve buna göre bir değerlendirmede bulunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Esîr eski dönem şairlerini salt bir destekleme veya yeni dönem şairlerini sırf yeni oldukları için karalama gibi bir tutum içinde bulunmadığı gibi¹² bir şairin/kâtibin her eserini övme veya tenkit etme gibi bir davranış da sergilememektedir. Örneğin Ziyâeddin, Ebû İshak es-Sâbî'nin (ö. 384/994) bazı risalelerini överken bazı risalelerini tenkit ettiği görülmektedir.¹³

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in belâgat ve tenkit alanında 12 eserinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu eserler haricinde mesel, şiir ve hadislerden derlediği mecmuaları ile risaleleri vardır.¹⁴ Müellifin eserleri arasında *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, *el-İstidrâk fî'r-red 'alâ Risâleti İbni'd-Dehhân el-müsemma bi'l-Me'âhizi'l-Kindiyye mine'l-me'âni't-Tâ'iyye*, *Resâ'il İbni'l-Esîr*, *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-man-zûm*, *el-Bedî'*, *Risâletü'l-ezhâr*, *Kifâyetü't-Tâlib fî nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*, *el-Miftâhu'l-münşâ li-hadîkati'l-inşâ*, *el-Burhân fî 'ilmi'l-beyân*, *Teressülü'l-vezîr es-Sadr el-kebîr* ve *Mü'nisü'l-vahde* zikredilebilir.¹⁵

Yukarıda zikredilen eserler arasında ona şöhret kazandıran asıl telifi *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*'dir. Kitâbet ve belâgat alanlarında kaleme alınan eser bir mukaddime ve iki makaleden oluşmaktadır. İbnü'l-Esîr on fasıla ayırdığı mukaddime bölümünde beyan ilmi, sarf, nahv, meânî, hakikat-mecâz, kitâbet gibi konuları ele almaktadır. Eserin birinci makalesinde müellif, lafzî sanatları müfred ve mürekkeb olmak üzere iki başlıkta incelemektedir. Müfred başlığı altında sanatçının eser telif ederken ihtiyaç duyduğu şeyler, lafızlar arasındaki farklılıklar, müşterek lafızlar gibi konular üzerinde dururken mürekkeb başlığı altında ise seci, tecnîs, müvâzene gibi konuları ele almaktadır. Müellif eserin ikinci makalesinde ise manevi sanatları ele almakta ve bu meyanda, istiare, teşbih, tecrîd, iltifât, tevkîd, atıf ve cer harfleri, takdîm-tehîr, cümlelerin fiil veya isimle başlamasının anlam üzerindeki etkileri ve istidrâc gibi konulardan bahsetmektedir.

12 Hulusi Kılıç, "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ve Arap Edebiyatındaki Yeri", ed. Said Özervarlı (Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu, İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1999), 107.

13 el-Cezerî, *el-Meseli's-sâ'ir*, 1/9-10.

14 Detaylı bilgi için bkz. Merve Özçetin - Ali Eminoğlu, "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr Ve Kifâyetü't-Tâlib fî Nakdi Kelâmi's-Şâ'ir ve'l-Kâtib Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2019), 400-406.

15 Muhammed Zağlûl Selâm, *Ziyâeddin b. Esîr ve Cuhûduhu fî'n-Nakd* (Mısır: Mektebetü Nahdat Misr, ty.), 75-159. Durmuş, "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr", 21/32.

el-Meselû's-sâ'ir, belâgat ve beyân ilimleri üzerine yoğun bir teorik çerçeve sunarken bir edebî eserin nasıl kemâle ereceğine dair ideal tasavvurları da okuyucu ile paylaşmaktadır. İbnü'l-Esîr, eserinde Arap dilini öğrenenler için yöntem ve alıştırmalar sunmakta, dil öğrenenlerin pratikte kullanabileceği argümanları ele almakta ve böylece dili öğrenen kişinin belîğ bir edebî söyleme erişmesini kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda âyetlerin, hadislerin ve şiir beyitlerinin çözümlenmesini edebî söylem için verimli bir argüman olarak değerlendirmekte ve eserinde bu tahlillere yer vermektedir.¹⁶

Müellif *el-Meselû's-sâ'ir* adlı eserini, kâtiplerin beyân ilminden nasıl yararlanmaları gerektiği hususunda yol göstermesi amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir.¹⁷ Eserin önsözünde “Fıkhî hükümler ve deliller için fıkıh usûlü ilmi ne ise nesir ve nazım için beyân ilmi odur” açıklamasını yapan İbnü'l-Esîr, beyân ilminin önemine dikkat çekmekte ardından bu alanda yazılan eserlerden Ebü'l-Kâsım Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö.371/981) *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Ṭâ'ıyyeyn (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî)* adlı eseri ve Muhammed Abdullah b. Sinân el-Hafâcî'nin (ö.466/1073) *Sırrü'l-fesâha* adlı eserinin bu konuda yazılan ve faydalı olan eserler olduğunu belirtmektedir.¹⁸

3. Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in Eğitim Yöntemi

Müellifin belâgat alanında telif ettiği eseri *el-Meselû's-sâ'ir*, özü itibarıyla yaratıcı yazma becerilerini geliştiren ve Arapça öğretimine katkılar sunan bir kılavuz niteliği taşımaktadır. İbnü'l-Esîr söz konusu eserinde özellikle edebî zevkin geliştirilmesine, metinlerin eleştirel tahliline, dilsel becerilerin uygulamalı olarak kullanılmasına odaklanmakta ve bu doğrultuda hem Arapça öğrenmek hem de iyi bir yazar olmak isteyenlere öğretici bir eğitim modeli sunmaktadır. Bu bağlamda müellifin eğitim yöntemi önce edebî zevkin geliştirilmesi ardından da Arapça öğrenmek isteyen kişilerin takip etmesi gereken aşamalar başlıklarında ele alınacaktır:

¹⁶ el-Cezerî, *el-Meselû's-sâ'ir*, 1/103-162.

¹⁷ el-Cezerî, *el-Meselû's-sâ'ir*, 1/35.

¹⁸ el-Cezerî, *el-Meselû's-sâ'ir*, 1/33-34.

3. Okuma ve Mütalaa Etme Yoluyla Edebî Zevkin Geliştirilmesi

3.1.1. Geniş Okuma-Mütalaa ve Dil Kullanım Mekanizmalarının Kazanılması

İbnü'l-Esîr, bir yazarın veya dil öğrenmek isteyen kişinin dilin kullanım mekanizmalarını kazanabilmesi için çokça şiir ve nesir okuması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹ Nitekim belâgat sahiplerinin kelâmına vâkıf olmak ve üsluplarını kavramak; kitâbet yeteneğini geliştirme, dil hazinesi genişletme ve kişinin özgün üslubunun oluşmasında belirleyici bir rol oynamaktadır.²⁰ Bu anlayış, modern dil öğretimindeki “Comprehensible Input (Anlaşılabilir Girdi)”²¹ kavramıyla benzerlik göstermektedir. Hülâsa İbnü'l-Esîr'e göre dil ve belâgat eğitiminin merkezinde geniş okuma ve ezber vardır. Müellife göre Kur'ân âyetleri, Hz. Peygamber'in hadisleri ve meşhur Arap şiirleri ezberlenmeden güçlü bir ifade yeteneği kazanılamaz. İbnü'l-Esîr bu meyanda edebî ve sanatsal boyutu yüksek olan ve aşağıda arz edilen ayet ile şiirlerden bolca okunup ezberlenmesini tavsiye etmektedir:

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكُمْ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَ غِيضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى
الْجُودِيِّ وَ قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

“Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu.” Denildi. Su çekildi, iş bitirildi. Gemi de Cûdî'ye oturdu ve “Zalimler topluluğu Allah'ın rahmetinden uzak olsun!” denildi.²²

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ
Sabret! Senin sabrın ancak Allah'ın yardımı ile dir. Onlardan yana üzülme. Tuzak kurmalarından yana da sıkıntıya düşme.²³
İmrü'l-Kays'ın şiirinden;

قِفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ
Durup ağlayalım, anımsayarak sevgiliyi ve meskeni.²⁴

Ebu Temmam'ın şiirlerinden;

إِذَا غَامَرْتَ فِي شَرْفٍ مَرُومٍ فَلَا تَقْنَعُ بِمَا دُونَ النُّجُومِ
Yüce bir şerefi arzuladığında, yıldızlardan aşağısına razı olma.
أَلَمْ يَأْنِ أَنْ تَرَوْى الظِّمَاءُ الْحَوَائِمُ وَأَنْ يَنْظِمَ الشَّمْلُ الْمُشْتَتَّ نَاطِمُ
Ölümcül susuzluğun (kuraklığın) nadasa bırakılmış toprakları artık sulanmalı değil mi?

19 el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/20.

20 el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/59.

21 Anlaşılabilir girdi; istenilen seviyede dil ediniminin gerçekleşmesi için öğrencinin çok sayıda anlaşılabilir mesaja maruz kalmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Taştekin, *Doğal Yaklaşımda Yabancı Dil Öğretimi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 41.

22 el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/166. Hud, 11/44.

23 en-Nahl 16/127.

24 el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/259.

*Ve dağılmış birlik (aile) yeniden düzenlenmeli.*²⁵

İbnü'l-Esîr bu şekilde bol bol mütalaa edilip yapılacak ezber ile öğrencinin zihninde bir **dil hazinesi/melekesi** oluşturmayı hedeflemektedir. Nitekim dil ve belâgatın anlaşılması için de bir temel sağlanmış olacaktır.

3.1.2. Seçilen Örneklerde Muhâkat-Öykünme İlkesinin Uygulanması

İbnü'l-Esîr, eserinde pek çok edebî örnekler zikrederek bu örnekleri çözümlemekte ve örneklerin güçlü-zayıf yönlerini belirtmektedir.²⁶ Bu tahlil sonucunda İbnü'l-Esîr, yazarları yalın bir öykünmeye değil; örneklerde kullanılan üslup ve belâgat tekniklerini idrak ederek bunları uygulamaya yahut bunları geliştirmeyi amaçlayan öykünmeye davet etmektedir.²⁷ Nitekim yazar üstün olmayı amaçlıyorsa sözü mümkün olan en güzel tarzda getirmeli, ona zarif bir şekil vermelidir.²⁸ Bu durum da öğrenenin maharetini ortaya koymakta ve eğitimsel becerileri ne ölçüde edindiğini göstermiş olacaktır. Bunun neticesinde de öğrenci özgün üslup ve ifade yeteneği kesbetme seviyesine varacaktır.

İbnü'l-Esir bu meyanda, âyet, hadis ve şiirlerden birtakım edebî seviyesi yüksek ve güçlü örnekler ve örneklerin çözümlemelerini vererek bu yeteneği/yöntemi kavratmaya çalışmaktadır. Örneğin;

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ

*Onlara tevazu kanadını indirin.*²⁹

Âyette tevazu ve merhameti anlatan güçlü teşbih örneği, öğrencinin hem anlam hem de üslup açısından kavram geliştirmesini sağlamaktadır.³⁰

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ

*Onlara şehir halkını örnek ver.*³¹

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

*Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız.*³²

İbnü'l-Esîr, bu ayetin kısa ama derin bir anlatım gücüne sahip olduğunu vurgulayarak burada bir kıssanın yalnızca birkaç kelimeyle

²⁵ el-Cezerî, *el-Meseliü's-sâ'ir*, 1/260.

²⁶ el-Cezerî, *el-Meseliü's-sâ'ir*, 1/103-134.

²⁷ el-Cezerî, *el-Meseliü's-sâ'ir*, 1/103.

²⁸ el-Cezerî, *el-Meseliü's-sâ'ir*, 1/13.

²⁹ İsrâ 17/24.

³⁰ el-Cezerî, *el-Meseliü's-sâ'ir*, 2/86.

³¹ Yâsîn 13/36.

³² el-Bakara 2/179. *el-Meseliü's-sâ'ir*, 2/338.

çağrıştırıldığını, bunun **özlü ama etkili anlatımın (icâz)** örneği olduğunu söylemektedir.

Müellif, Hz. Peygamber'in sözlerinin belâgat açısından en güzel örnekleri sunduğunu vurgulayıp *Cevâmiu'l-kelim* (az sözle çok anlam) kavramı için şu hadisi örnek vermektedir:

“أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ”

(İhsan) Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmendir.³³

İbnü'l-Esîr, ihsan kavramını açıklayan bu kısa cümlemin “Niyetinizde samimiyetle, itaat, teslimiyet ve tevazu adabına uyarak, gereken tedbirleri alarak Allah'a ibadet etmek” gibi büyük bir manayı ifade ettiği vurgulamaktadır. Böylece öğrenci, **soyut bir kavramı (cevâmiu'l-kelim)** somut bir örnekle kavramış olmaktadır.³⁴

İbnü'l-Esîr, belâgatın sadece kutsal metinlerde değil, Arap şiirinde de incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda üslup, teşbih, mecaz gibi konuları işlerken Arap şairlerinden bol örnekler vermektedir. Mesela *Teşbih* bahsinde, el-Mutenebbî'nin şu beytini örnek göstermektedir:

وَإِذَا أَتَيْتَكَ مَدَمَّتِي مِنْ نَاقِصٍ فَبَيِّ الشَّهَادَةُ لِي بِأَنِّي كَامِلٌ

*Eksik birinden sana bana dair kınama gelirse, bu benim olgun olduğuma bir şehadettir.*³⁵

İbnü'l-Esîr bu örneği, teşbih-i mahlûb (**teşbihin tersine çevrilmiş biçimi**) öğretmek için kullanmaktadır.³⁶

İbnü'l-Esîr ayrıca dönemin kâtiblerinden alınmış güzel cümle ve ifadeler aktarmaktadır. Mektup ve hitabet üslubunda uygun söz seçimini anlatırken vezir İbnü'l-Amîd'in bir mektubundan şöyle bir örnek vermektedir:

Söz, kalemin kılıcıdır; doğru kullanmazsan kesmez, yanlış kullanırsan yaralar.

Bu örnekte öğrencilere **üslup seçiminin önemi** ve **edebî ifadenin işlevi** öğretilme amacı vardır. Yukarıda zikredilen tüm örnekler, İbnü'l-Esîr'in bilgiyi soyut düzeyde aktarmak yerine metin temelli bir öğretim yaklaşımı benimsediğini; öğrencinin kavramları somut örnekler aracılığıyla kavramasını hedeflediğini ve âyet, hadis, şiir ile nesir örneklerini birlikte kullanarak çok katmanlı bir öğretim modeli inşa ettiğini göstermektedir.

33 el-Cezerî, *el-Meseli'ü's-sâ'ir*, 2/327.

34 el-Cezerî, *el-Meseli'ü's-sâ'ir*, 2/327.

35 el-Cezerî, *el-Meseli'ü's-sâ'ir*, 3/234.

36 el-Cezerî, *el-Meseli'ü's-sâ'ir*, 3/234.

3.1.3. İdrâk ve Anlama Yoluyla Edebî Zevkin Kazanılması

Edebî zevk, salt teorik bilgi ile değil süreklilik arz eden uygulama ve dikkatli bir mütalaanın yanı sıra fitrî bir melekenin de varlığıyla söz konusu olan bir olgudur.³⁷ İbnü'l-Esîr'e göre edebî zevk, iyi ile kötü sözü, belâgatlı kelâm ile yapmacık kelâmı ayırt etmeyi sağlayan temel güçtür. Bu güç yalnızca gramer bilgisi ile değil aynı zamanda dilin estetiğini duyumsama kudretidir.

İbnü'l-Esîr'in edebî zevkin kazanımı çerçevesinde başvurduğu yöntemlerinden biri, kötü örnekleri eğitimin bir parçası haline getirmesidir. Ona göre öğrenci, yanlış kullanımları görmeden doğruların değerini kavrayamaz. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr, **belâgat ve fesahat ölçülerini öğretirken özellikle yapmacık, aşırı süslü veya manasız ifadeler içeren beyitleri örnek olarak getirmekte ve ardından bunları eleştirerek öğrencinin zevk-i selimini (edebî zevkini) eğitmektedir.**

وقفتَ وما في الموتِ شكٌّ لواقفٍ كَأَنَّكَ في جفنِ الردى وهو نائمٌ
Durmuşsun, ölümün içinde durduğuna şüphe yok;
Sanki ölümün göz kapağındasın da o uyuyor.³⁸

İbnü'l-Esîr, yapmacık ve fesahate aykırı nitelikte olan bu beyti öven bazı kimseleri eleştirerek şöyle der: “Bu beyitte ilk bakışta güzel bir hayal var gibi görünür; fakat dikkatle bakıldığında, anlamı bulanık ve hakikatten uzak bir teşbihtir. Zira ölümün ‘göz kapağı’ olur mu? Uyan bir şeyin içinde durulabilir mi?”. Ona göre bu tür ifadeler zarif görünse de fesahat ölçülerine aykırıdır. Nitekim fesahat, lafzın süsüyle değil, mananın açıklığı ve zarafetiyle ölçülür. Anlamı kapatan bir süs, süs değil, kusurdur.³⁹

İbnü'l-Esîr, buna karşılık **fasih ve dengeli bir söyleyişe örnek olarak** şu beyti zikretmektedir:

نطقتُ مقلةً الفتى الملهوف فَشَكْتُ بِقَيْضِ دمعِ دُرُوفٍ
Hasret içindeki gencin gözbebeği konuştu da
Ben taştan gözyaşlarımla hıçkırdım.⁴⁰

İşte bu, gerçek belâgattir. Hem lafız tatlı hem mana açıktır. Teşbih yerindedir, abartı yoktur. Böyle bir söz kulağa hoş gelirken zihni yormaz.

Yukarda verilen iki örnek arasındaki fark, İbnü'l-Esîr'in öğretim yönteminin özünü göstermektedir. O, öğrencinin yalnızca bilgi değil edebî sezgi kazanmasını hedeflemekte, bu şekilde karşılaştırmalı

37 el-Cezerî, *el-Meseli's-sâ'ir*, 1/20, 164.

38 el-Cezerî, *el-Meseli's-sâ'ir*, 3/165.

39 el-Cezerî, *el-Meseli's-sâ'ir*, 3/165.

40 el-Cezerî, *el-Meseli's-sâ'ir*, 2/118.

örnekler vererek öğrencilerin **analiz ve düzeltme** yapmasını sağlamaktadır.

3.2. Eğitim Yönteminde Takip Edilmesi Gereken Aşamalar

3.2.1. Edebî Metinlerin Analizi

İbnü'l-Esîr, metinleri lafızlar, terkipler, belâgat tasvirleri, anlamlar gibi temel öğelerine ayırmakta ve her öğeyi ayrı ayrı değerlendirmektedir. Bu analiz, metnin nasıl oluşturulduğunu ve öğelerin metnin bütününe nasıl hizmet ettiğini anlamayı kolaylaştırmaktadır. Aynı zamanda metnin analizi, yazarın metinle olan etkileşimini ortaya çıkarmaktadır. İbnü'l-Esîr'e göre söz konusu etkileşimi oluşturan metin analizi şu şekilde gerçekleşmektedir:

Edebî zevke ulaşma: Metne karşı oluşan ilk duygusal ve estetik karşılıktır.

Metnin tefsîri: Metindeki zâhir anlamların boyutlarını ve delâletlerini ortaya koymak, yorumlamaktır.

Gerekçeleştirme: Metnin olumlu-olumsuz yönlerini tespit etmek, bu yönlerin sebeplerini araştırmak, belâgat ve edebî sırları ortaya çıkarmaktır.

Değerlendirme: Metnin kalitesini, etkisini ve metin örgüsünün sağlamlığını değerlendirmektir.

Bu analiz yöntemi, edebiyat ve Arap diline ait bütün eğitim-öğretim faaliyetlerinde kullanılabilen araştırmacı ve öğretici bir yöntem teşkil etmektedir.

3.2.2. Metnin Belâgatı ve Estetik Güzelliğinin Keşfi

İbnü'l-Esîr, Ebû Ya'kûb Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) tasnifi doğrultusunda belâgat ilmini meânî, beyân ve bedî' olarak ele almakta ve bu ilimleri salt kaideler olmaktan ziyade düşüncenin güzel ve etkili bir şekilde ifade edilmesine katkı sağlayan canlı araçlar olarak sunmaktadır. İbnü'l-Esîr, düşüncenin bu şekilde sanatlı biçimde söylenmesini lafzî işçiliğe dayandırmakta, bu bağlamda kelimelerin yapılarına ve ses fonetiğine özel bir önem vermektedir. Yazara, fasih, sağlam ve anlaşılır kelimeler tercih etmesini tavsiye eden müellif, onu kaba, garip ve yapmacık lafızlardan sakındırmaktadır.⁴¹ Aynı zamanda müellif cinas, secî' ve muvâzene gibi sanatların nesre kattığı müzikal ve fonetik güzellikten bahsederek yazarı bu sanatları kullanmaya teşvik

41 el-Cezerî, *el-Meselû's-sâ'ir*, 1/90-91.

etmektedir.⁴² Sanatlı bir söylem için lafzî işçiliğin yanında manevî işçiliğin olması gerektiğini de düşünen İbnü'l-Esîr, manaları analiz ederek lafızların belâgatlı formda nasıl somutlaştığını incelemekte ve bu işlemin manayı zenginleştirmedeki ve ifadenin güzelliğini artırmadaki etkisini açıklamaktadır.

3.2.3. Metnin Yapısına ve Bölümleri Arasındaki İlişkilere Vakıf Olma

İbnü'l-Esîr lafız ve mana bütünlüğünü savunmakta, edebî eserlerde lafzın manaya veya mananın lafza mutlak anlamda tercih edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁴³ Müellif lafız ve mana arasındaki ilişki hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: “Lafız mananın giydiği elbisedir. Elbise güzel olursa mana daha da güzelleşir.” İbnü'l-Esîr lafız ve mana bütünlüğünün yanı sıra ses ve ritim güzelliğinin önemine de dikkat çekmekte, metinde kullanılan kelimelerin tınısının, harflerin ses uyumunun ve oluşan seslerin kulak üzerindeki etkisinin de mühim olduğunu belirtmektedir.

3.2.4. Yaratıcılığın Fiilî Alıştırması ve Teorik Düzeyi Aşması

İbnü'l-Esîr yazarın sadece teorik bilgiyle yetinmesini tavsiye etmediği gibi, salt taklitten oluşan bir üslubu da önermemektedir. Bunun yerine yazara kendi yaratıcılığı ile birleştirdiği bir öykünmeyi ve tesirli metinler ortaya çıkarmayı tavsiye etmektedir. İbnü'l-Esîr'e göre bu tavsiye, sırf teoriyle değil alıştırma ve uygulama ile gerçekleşmektedir.⁴⁴ Böyle bir pratik, dili öğrenmek isteyen kişiye Arap kültürü, tarihi ve meselleri (atasözleri) üzerinde geniş bir birikim kazandırmakta, doğru ifadeleri yerinde kullanabilme farkındalığı sağlamaktadır.⁴⁵

4. Sonuç

İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâir* adlı eserinde benimsediği dil öğretimi yöntemi, bütüncül olmakla birlikte teori ve pratiği birleştirici niteliktedir. Müellif, fiilî araştırmayı ve dil kullanımına dair beceri kazanımını incelemektedir. İbnü'l-Esîr dili öğrenen kişinin edebiyat melekesini, çokça okuma ve muhâkat yoluyla edebî zevki besleyerek inşâ etmeye odaklanmaktadır. Yazarın yaratıcılığını geliştirmek adına müellif *el-Meselü's-sâ'ir*'de metinlerin veya örneklerin eleştirel

⁴² el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/210, 263.

⁴³ el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 2/241.

⁴⁴ el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/35.

⁴⁵ el-Cezerî, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/53-56.

çözümlemelerine yer vererek belâgat sırlarını açığa çıkarmaktadır. İbnü'l-Esîr, doğru anlama, edebî ürünün sırlarını ve estetiğini ortaya çıkarma, edebî ürünün boyutlarını ve öğelerini belirginleştirme, öğrenen aşamasından üretici ve yaratıcı inşâ aşamasına geçme gibi yöntemleri eserinde sunarak Arapça öğrenmek isteyen kişinin zihninde dil-edebiyat kültürünü kökleştirmeyi ve çeşitli yaratıcı uygulamaları yerinde kullanmasını hedeflemektedir. Hülâsa, İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâ'ir*'i, klasik Arap belâgatının sınırlarını aşarak **dil öğretimine dair sistematik bir teori** ortaya koymakta; metin temelli öğrenme, örnek analizleri, üslûp farklılıklarının karşılaştırılması ve çok katmanlı anlam inşası, onun modelini hem **geleneğe bağlı** hem de **modern öğretim yaklaşımlarına açık** kılmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr, sadece bir belâgat teorisyeni değil, aynı zamanda **Arap dili eğitiminin erken dönem pedagogu** olarak da değerlendirilebilir.

Kaynakça / References

- Cezerî, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Câmi-u'l-Kebîr*. Thk. Mustafâ Cevâd. Irak: Mecmeu'l-İlmi Irâkî, 1956.
- Cezerî, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Mese-lü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Thk. Ahmed el-Havfi - Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü Nahdat Mısır, ts.
- Cezerî, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Veşyu'l-markûm fî halli'l-manzûm*. Thk. Yahyâ Abdulazîm. Kahire: Hey'etü'l-Âm li-Kusû-ri's-Sekâfe, 2004.
- Cezerî, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Resâil İb-nü'l-Esîr*. Thk. Nûrî Hammûdî Kaysî. Câmiatü'l-Musul, 1. Basım, ts.
- Durmuş, İsmail. "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- İrbilî, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z zamân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Kılıç, Hulusi. "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ve Arap Edebiyatındaki Yeri". ed. Said Özervarlı. İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 1999.
- Özçetin, Merve - Eminoğlu, Ali. "Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve Kifâyetu't-Tâlib Fî Nakdi Kelâ-mi's-Şâ'ir ve'l-Kâtib Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri Ve Önemi". *Necmettin Erba-kan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 398-419.
- Selâm, Muhammed Zağlûl. *Ziyâeddin b. Esîr ve Cuhûduhu fî'n-Nakd*. Mısır: Mektebetü Nah-dat Mısır, ts.
- Taştekin, Kadir. *Doğal Yaklaşımda Yabancı Dil Öğretimi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.

ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-MESELÛ'S-SÂ'İR*'İ BAĞLAMINDA ARAP BELÂGATİ ANLAYIŞI

Ali SEVDİ¹

Giriş

Arap edebiyatı ve belâgatı, İslâm kültür ve düşünce dünyasının en köklü ve etkili ilim dallarından biridir. Kur'ân-ı Kerîm'in nazmî yapısı ve edebî üstünlüğü, erken dönemden itibaren Arap toplumunda dil ve belâgatın büyük bir önem kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, belâgat ilmi; meânî, beyân ve bedî' gibi alt disiplinleriyle gelişmiş, zamanla sadece estetik bir ifade aracı olmanın ötesine geçerek düşünsel ve felsefî boyutlar kazanmıştır. Özellikle Emevîler ve Abbasîler döneminde sistematik hâle gelen belâgat çalışmaları, hem dilin inceliklerine vukûfiyeti hem de edebî zevki önceleyen teorik bir zemin oluşturmuştur.²

Bu çalışmada, 7. yüzyılın sonları ile 13. yüzyılın başları arasında yaşamış olan önemli edebiyatçı, tarihçi ve belâgat âlimi Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in belâgat anlayışı, onun en önemli eserlerinden biri olan *el-Meselû's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve's-sâ'ir* adlı eseri bağlamında ele alınacaktır. Söz konusu eser, dönemin belâgat anlayışını yansıtmasının yanı sıra, İbnü'l-Esîr'in özgün fikirlerini, eleştirilerini ve tekliflerini içermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bağlamda bildiride, müellifin belâgat anlayışı *el-Meselû's-sâ'ir* adlı eseri çerçevesinde bütüncül bir bakış açısıyla irdelenecektir.

1. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Hayatına Kısa Bir Bakış

"İbnü'l-Esîr" künyesi, Hicrî 6. ve 7. yüzyıllarda yaşamış ve dönemlerinin önde gelen ilim adamları arasında yer almış üç kardeşi tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu üç kardeşin her biri, farklı alanlarda derinleşmiş ve ilmî kişilikleriyle temayüz etmiştir. En büyükleri olan Mecdüddîn el-Mubârek (öl. 606/1210), hadis ilmindeki otoritesiyle

1 Doç. Dr. Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. alisevdi1984@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-1951-7232

2 Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Târîhi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 111; Yusuf Sancak, *Arapça-Türkçe Bağlamında Dilde Değişmeler ve Gelişmeler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 109; Nurettin Turgay, "Kur'an ve Arap Dili", *Diyanet İlmî Dergi* 34/3(1998), 77; Enver el-Cündî, *el-Fushâ Luğatu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, 1987), 30; Yakup Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'in Arap Diline Etki ve Katkıları", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 2020 (7), 182-199.

tanınırken; ortanca kardeş İzzüddîn Ali (öl. 630/1233), tarih yazıcılığı alanında kalıcı izler bırakmıştır. En küçükleri ise, çalışmamızın odağında yer alan Ziyâüddîn Nasrullah'tır.³

Tam adıyla Ebü'l-Feth Nasrullah b. Ebü'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî, lakabıyla Ziyâüddîn, nisbesiyle ise İbnü'l-Esîr el-Cezerî olarak tanınır. Hicaz bölgesinde yer alan Cezîre-i İbn Ömer'de (günümüzde Türkiye sınırları içindeki Cizre'de) dünyaya gelen Ziyâüddîn, ailesiyle birlikte Musul'a göç etmiş ve burada klasik İslâmî ilimlere dair eğitimini tamamlamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'i ve hadîs-i şerîfleri ezberlemiş; nahiv, lugat, edebiyat ve şiir alanlarında derin bilgi sahibi olmuştur.⁴

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, siyasî ve idarî kariyerine Selâhaddin Eyyûbî (öl. 589/1193) döneminde başlamış, onun unvanı olan el-Melik en-Nâsır'ın (öl. 658/1260) hizmetinde kadılık görevinde bulunmuştur. Daha sonra Selâhaddin'in oğlu Melikü'l-Efdal (öl. 622/1225) zamanında Şam'da vezirlik makamına getirilmiş; ancak dönemin siyasî istikrarsızlıkları sebebiyle bu görevinden ayrılmıştır. Ardından Musul'a dönerek, Nâsiruddîn Mahmûd b. İzzeddîn Mes'ûd'un (öl. 664/1266) yönetiminde inşâ kâtipliği (resmî yazışmaların yürütülmesinden sorumlu devlet memurluğu) görevini üstlenmiştir.⁵

Hayatının geri kalan kısmını Irak'ta geçiren Ziyâüddîn, 637/1239 yılında vefat etmiş ve Bağdat'ta defnedilmiştir.⁶ Ardında, başta *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir* olmak üzere pek çok kıymetli eser bırakmıştır. Bu eserler arasında: *el-Bedî'*, *el-Burhân fî 'ilmi'l-beyân*, *el-Câmî'u'l-kebîr fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-keîlâm ve'l-menşûr*, *Resâ'il İbnü'l-Esîr*, *el-Veşyü'l-merķûm fî halli'l-manzûm*, *Risâletü'l-Ezhâr*,

3 İbnü'l-Esîr İzzüddîn Alî, *el-Kâmil fî't-tarih* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1966), 9/89; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâtî'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim (Kahire: Matba'atu İsa'l-Bâbî, 1965), 2/315; İsmail Durmuş, "Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/33-32.

4 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1995), 350/6; Ebu'l-Berakât Şerefuddîn el-Mubârek, *Târîhu Erbil*, thk. Sâmî es-Sakkâr (Irak: Dâru'r-Raşîd, 1980), 2/694; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Şâdir, 1977), 389/5; Hayruddîn ez-Ziriklî, "İbnu'l-Esîr", *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 7/125.

5 Durmuş, "Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr", 21/33-32; Merve Özçetin - Ali Eminoğlu, Ziyâüddîn İbnu'l-Esîr ve Kifâyetu't-Tâlib Fî Nakdi Kelâmî's-Şâ'ir ve'l-Kâtib Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri Ve Önemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48(2019), 400-415.

6 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 5/396; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Selâhaddin Müneccid (Kuveyt: Dâru Turâsi'l-Arabî, 1960), 23/72; Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/315; Mahmûd Zağlûl Sellâm, *el-Edebu fi'l-aşri'l-Eyyûbî* (İskenderiye: Menşe'etu'l-Me'ârif, 1990), 32.

Kifâyetü't-tâlib fî nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib ve el-Miftâhu'l-münşâ li-hadîkati'l-inşâ gibi çalışmalar da yer almaktadır.⁷

2. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in "el-Meseli's-Şâ'ir"i Bağlamında Arap Belâgati Anlayışı

Arapçada İslâmî ilimler, aslî ilimler ve âlet ilimleri olmak üzere iki ana başlık altında incelenir. Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerifler ve bu iki kaynaktan türeyen ilimler, aslî (temel) ilimler kabul edilir. Sarf, nahiv, mantık, lügat ve belâgat gibi ilimler ise âlet ilimleri olarak değerlendirilir. Genellikle aslî ilimlerin doğru ve derinlemesine anlaşılması, bu âlet ilimlere vakıf olmakla mümkündür.⁸

Görüldüğü üzere belâgat ilmi, söz konusu âlet ilimlerinden biridir. Belâgat kelimesi, sözlükte "*beleğa*" fiilinin mastarı olup "ulaşmak" ve "varmak" gibi anlamlara gelir.⁹ Terim olarak ise, sözün muktezâyı hâle uygunluk esasına dayalı olarak söylenmesini konu edinen bir ilimdir. Belâgat ilmi kendi içinde meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç ana dala ayrılır. Meânî: Sözün muktezâyı hâle/duruma uygun kurallarından; Beyân: Duygu ve düşüncelerin farklı yollarla ifade etmenin usûl ve kâidelerinden; Bedî' ilmi ise İfadeyi güzelleştirme usûl ve kâidelerinden bahseden ilim dalıdır.¹⁰ Câhiliye döneminde bir **meleke** (doğuş-tan ya da edinilmiş yetenek) olarak varlık gösteren belâgat, İslâm'ın gelişyle birlikte Kur'ân'dan ilham alınarak sistematik bir ilim hâline getirilmiş ve ilmî bir disiplin olarak teşekkül etmiştir.¹¹

Belâgat, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler arasında bağımsız bir disiplin hâline en geç kavuşan ilimdir. Bunun temel nedeni, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzını (benzersizliğini) idrak edebilmek için, Müslüman toplumların ve farklı nesillerin bu alanda uzun süreli çalışmalar yapmalarının gerekmesidir. Bu süreçte, belâgatın temel ilkeleri, yöntemi ve terminolojisi zamanla şekillenmiş ve sistemli bir hâle getirilmiştir. Ancak bu tarihî gelişim sürecinden sonra, belâgat müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül edebilmiştir.¹²

7 Durmuş, "Ziyâeddin İbnü'l-Esîr", 21/33-32; Ahmet Gür, *Belâgat Yolunda Bir Rehber: el-Meseli's-sâir* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2024), 26-31.

8 Hasan Şerîf, "Neşetu'l-'Ulûmî'l-İslâmî", *İslâmiyetu'l-Marife Dergisi* 17/65(2011), 13-36.

9 Ebu'l-Faḍl İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut, Dâr-u Şâdir, 1414), 7419/8.

10 Haṭîb el-Kazvînî, *Telhişu'l-Miftâh* (Karaçi-Pakistan: Mektebetu'l-Büşrâ, 2010), 10; Sa'du'ddîn et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerhu Telhişi Miftâhi'l-'ulûm*, thk. 'Abdülhamîd Hendâvî (Beyrût: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 153; Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2001), 35. Ayrıca bk. DİA'nın ilgili maddeleri.

11 Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 383-380/5.

12 Kılıç, "Belâgat", 383-380/5; İsmail Durmuş, "Ziyâuddin İbnü'l-Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 32-30/21.

Belâgat ilmin öneminden dolayı gerek klasik gerekse modern dönemlerde pek çok çalışma yapılmış; Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824), Ebû Osmân Câhiz (öl. 255/869), İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908), Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009), İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078), Sekkâkî (öl. 626/1229), Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390), Ahmed el-Hâşimî (öl. 1362/1943) ile Ali el-Cârim ve Mustafâ Emîn gibi birçok önemli âlim yetişmiş ve literatüre kıymetli eserler kazandırmışlardır. Bunlardan biri de Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve *el-Meselû's-sâ'ir* adlı eseridir. Eser, Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne tarafından tahkik edilerek 4 cilt olarak Kahire'de Darû Nahda tarafından yayınlanmıştır. Eserin tam ismi, *el-Meselû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*'dir (Yazarın ve şairin edebiyatında yaygın örnekler). Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in belâgat ilmiyle ilgili görüşleri genelde onun edebî şöhretinin zirveye ulaşmasını sağlayan bu eserinde şekillenmiştir. İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâ'ir* adlı eserini hayatının son yirmi yıllık döneminde kaleme almış; bu eser aracılığıyla hem edebî birikimini hem de divan kâtipliği sürecinde kazandığı tecrübeleri sonraki nesillere aktarmayı hedeflemiştir. Eserde, edebiyatın temel ilkeleri doğrultusunda şiir ve nesir sanatlarına ilişkin farklı dönemlerden derlenmiş manzûm ve mensûr örnekler ele alınmış, belâgat ilminin temel prensipleri ile kuralları sistematik bir biçimde açıklanmıştır.¹³

Söz konusu eser, müellif daha hayattayken tashih edilmeye başlanmış ve kısa sürede İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerine ulaşarak özellikle Bağdat ve Musul'da büyük ilgi görmüştür. Eserin geniş bir şöhret kazanmasında, öğretici niteliği, konuların sistemli bir biçimde ele alınması ve müellifinin bizzat Bağdat ile Musul'da ders kitabı olarak okutması etkili olmuştur. Belâgat alanına dair daha önceki kaynaklarda dağınık biçimde yer alan bilgiler, İbnü'l-Esîr tarafından bu eserde sistemli bir bütünlük içinde toplanmış; söz konusu bilgiler, müellifin düşünsel süzgecinden geçirilerek özgün bir yapıya kavuşturulmuştur. Yoğun kaynak kullanımı, özgün analizler ve kapsamlı tartışmalar sayesinde eser, klasik Arap belâgatının temel başvuru kaynakları arasında yer almış; bu alanda yapılan araştırmalarda sıkça başvurulanan önemli bir kaynak olarak kabul edilmiştir.¹⁴

Müellif, belâgat sahasında kaleme alınmış eserlerin neredeyse tamamını titizlikle incelediğini ifade etmekte, ancak bunlar arasında yalnızca Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (öl. 371/981) *el-Muvâzene*'si ile İbn Sinân el-Hafâcî'nin (öl. 466/1073) *Sırrü'l-feşâha* adlı eserini gerçekten

13 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nahda, , ty.); Gür, *Belâgat Yolunda Bir Rehber: el-Meselû's-sâ'ir*, 32-55.

14 Durmuş, "Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr", 21/30-32.

faydalı bulunduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bunların dışında, bu alanda kayda değer bir literatürün bulunmadığını ve söz konusu boşluğu doldurmak amacıyla *el-Meselu's-Sâir*'i kaleme aldığını ifade eder.¹⁵ Ancak bununla birlikte müellif, eserinde klasik belâgatın önde gelen isimlerinden Câhız, Kudâme b. Ca'fer, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Mu'tezz ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin düşünceleriyle de ciddi bir entelektüel etkileşim kurduğu anlaşılmaktadır.¹⁶

Bir mukaddime ile iki ana bölümden oluşan eserin giriş kısmında; beyân (belâgat) ilminin temel ilkeleri, konusu, sağladığı yararlar, fesahat ve belâgat kavramlarıyla birlikte, bu ilmin anlaşılması için gerekli olan sarf, nahiv, lugat, atasözleri, tarihî rivayetler, ayetler ve hadisler gibi kaynaklara yer verilmiştir. Birinci bölümde, seci, cinâs, tecnîs, tekrîr, tarsî' gibi lafza dayalı sanatlar detaylı bir şekilde ele alınmış; ikinci bölümde ise anlam yönü ağır basan sanatlarla odaklanılmıştır.¹⁷ Eser boyunca ayetlerden, hadislerden, eski ve çağdaş şiirlerden, hitabelerden ve risalelerden çok sayıda örnek verilmiş; fakat müellif bu örneklerin çoğunu ağır bir üslupla eleştirerek değerlendirmiştir.¹⁸

Eserde, klasik dönemde olduğu gibi "beyân ilmi" terimi belâgatın genel karşılığı olarak kullanılmış; konular meânî, beyân ve bedî' başlıkları altında tasnif edilmemiş, bunun yerine manevî ve lafzî sanatlar bağlamında kategorize edilmiştir.¹⁹ Zira belâgat ilminin bu üçlü tasnifi, ilk kez Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseriyle sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Müellif, eserinde beyân (belâgat) ilminin konusunun fesahat ve belâgat olduğunu açıklar.²⁰ O, belâgat ilminin önemini özellikle fıkıh ilmiyle karşılaştırarak vurgulamaktadır. Ona göre, fıkıh ilmi bağlamında hükümler ve bu hükümlerin dayandığı deliller, nasıl temel bir konuma ve belirleyici bir öneme sahipse, belâgat ilmi de şiir ve nesir türleri için aynı derecede vazgeçilmez bir yere sahiptir. Bu bağlamda hem şairin hem de yazarın söylem ve yazılarında başarılı olmaları, belâgat bilgisinin seviyesine paralel olarak değişmektedir.²¹

15 Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 1/33-34.

16 Yakup Civelek, "Ziyâuddîn ibnu'l-Esîr ve Ölümsüz Eseri el-Meselu's Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şair", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*, ed. M. Nesim Doru (İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 515-522.

17 Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 1/163-320; Ferîd Cuḥâ, "Mekânetu Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr fi tarîḫi'l-edebi'l-'arabî", *Mecelletu'l-Mecma'î'l-lugati'l-'Arabîyye* 63/4 (1988), 670.

18 Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 2/13-384.

19 Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 1/18.

20 Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 1/37.

21 Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 1/33.

Önceki satırlarda ifade edildiği üzere İbnü'l-Esîr, klasik belâgat geleneğinde yaygın olan; me'ânî, beyân ve bedî' olmak üzere üçlü taksim metodunu benimsememiştir. Bunun yerine sözü, lafız (söyleyiş biçimi) ve mâna (anlam içeriği) şeklinde iki yönlü bir yapı olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede İbnü'l-Esîr, belâgati lafız ve mana ekseninde yapılandırarak onu lafzı güzelleştiren sanatlar "sınaatü'l-lafziyye" ve manaya güzelleştiren sanatlar "sınaatü'l-ma'neviyye" olarak iki temel kategoriye ayırır. Ona göre, etkili ve güzel bir söz, bu iki yönün uyumlu birlikteliğiyle mümkün olabilir. Dolayısıyla, belâgatın özü, ne sadece lafızda ne de yalnızca anlamdadır; esas olan, bu iki unsurun sanatsal bir bütünlük içerisinde kaynaşmasıdır. Bu yaklaşım, İbnü'l-Esîr'in hem teorik birikimini hem de estetik duyarlılığını yansıtan özgün bir katkı olarak değerlendirilebilir. Bütün bunlardan hareketle, o, belâgatın kendi estetik doğasına uygun bir biçimde ele alınması gerektiğini savunur. Bu düşüncelerini eserlerinde birçok örnekle destekler. Belâgata öylesine yüksek bir değer atfeder ki, belâgat ilmi hakkında şu sözü söylemiştir: *إِنَّ لِلْبَلَاغَةِ سُجُودًا كَسُجُودِ الْكِتَابِ* "Belâgatın da, tıpkı kitabın secdesi gibi bir secdesi vardır."²⁵ Bu sözde yazar, belâgatı sadece teknik bir dil sanatı olarak değil, aynı zamanda manevî bir derinlik taşıyan, saygı duyulması gereken bir ilim olarak görmektedir. Ona göre, belâgatın taşıdığı anlam ve güzellik, -tıpkı Kur'ân'ın ayetlerinin etkisi gibi- insanı secdeye götürecektir kadar etkilidir. Aynı zamanda İbnü'l-Esîr'in özellikle *el-Câmi'u'l-Kebîr* ve *el-Meselü's-Sâ'ir* adlı temel eserleri incelendiğinde, onun kendisinden önceki belâgat âlimlerinin görüşlerinden faydalandığı, ancak bu görüşleri eleştirel bir süzgeçten geçirerek özgün bir yaklaşıma ulaştığı açıkça görülür. Böylece Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, sadece dönemin edebî ve ilmî meselelerine ışık tutmakla kalmamış, aynı zamanda Arap belâgat geleneği içinde özgün yorumları ve eleştirileriyle dikkate değer bir konum elde etmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâ'ir* adlı eseri temel alınarak belâgat anlayışı incelenmiş ve bu doğrultuda çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâ'ir* adlı eseri, kaleme alındığı dönemden günümüze kadar edebiyat, belâgat ve edebî eleştiriler alanlarında temel başvuru kaynaklarından biri olma özelliğini sürdürmüştür. Eserde, edebiyatın temel ilkeleri çerçevesinde şiir ve nesir

25 Bu ifade, genellikle Kur'an-ı Kerim'in tilâvet secdesiyle ilişkilidir. Kur'an okunduğunda, bazı ayetlerde secde yapılması gerekir. Bu, Kur'an'a duyulan saygının fiziksel bir göstergesidir. Dolayısıyla burada "kitabın secdesi" derken, ilahi kelimeler olan Kur'an'ın yüceliği ve ona karşı duyulan derin hürmet ima edilir.

sanatlarına dair farklı dönemlerden seçilmiş manzûm ve mensûr örnekler incelenmiş; bununla birlikte, belâgat ilminin temel prensipleri ve kuralları sistematik bir biçimde ortaya konulmuştur. Müellif, eserde yalnızca önceki görüşleri aktarmakla yetinmemiş, bunları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Bu yönüyle *el-Meselü's-sâ'ir*, belâgat ve edebî tenkit sahasında öncü bir konuma ulaşmıştır. Ayrıca İbnü'l-Esîr, belâgat kavramlarını yeniden tanımlamış; konuları yeni sınıflandırmalarla zenginleştirerek geliştirmiştir.

Bir edip, sanatçı ve yazar kimliğiyle belâgata yaklaşan İbnü'l-Esîr, bu disiplini teorik bir alan olarak değil, estetik bir sanat olarak değerlendirmiştir. "Beyân" kavramını belâgatın karşılığı olarak kullanmış; belâgatı klasik biçimde *me'ânî*, *beyân* ve *bedî'* şeklinde üçlü tasnife ayırmak yerine, konuları "lafzî" ve "ma'nevî" başlıkları altında ele almıştır. Özellikle *bedî'* (söz sanatları) bölümünde eserin estetik boyutuna ağırlık vermiştir.

İbnü'l-Esîr, belâgatı katı kurallar ve mantık temelli ölçütler üzerinden değil, estetik duyarlık ve sezgiye dayalı bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Bu yönüyle, belâgatı doğallığından uzaklaştırarak mantıksal ve kuralcı bir yapıya dönüştürmeye karşı çıkmıştır. Ayrıca belâgatı nahiv gibi mantık kalıplarıyla açıklamaya çalışan dilbilgicileri eleştirmiştir. Sonuç olarak, İbnü'l-Esîr klasik belâgat anlayışını hem devam ettiren hem de onu eleştirel bir biçimde yeniden inşa eden özgün bir belâgat âlimi olarak öne çıkmıştır.

Kaynakça / References

- Civelek, Yakup. "Ziyâuddîn ibnu'l-Esir ve Ölümsüz Eseri el-Meselu's Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir". *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*. ed. M. Nesim Doru. İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Cuḥâ, Ferîd. "Mekânetu Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr fî tarîḫi'l-edebi'l-'arabî". *Mecelletu'l-Mecma'i'l-lugati'l-'Arabîyye* 63/4 (1988), 664-676.
- Cündî, Enver. *el-Fushâ Luḡatu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Benânî, 1987.
- Durmuş, İsmail. "Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebu'l-Berakât, Şerefuddîn el-Mubârek. *Târîḫu Erbil*, thk. Sâmi es-Sakkâr. Irak: Dâru'r-Raşîd, 1980.
- Eroğlu, Yakup. "Kur'ân-ı Kerîm'in Arap Diline Etki ve Katkıları". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 7(2020), 182-199.
- Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Târîhi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- Gür, Ahmet. *Belâgat Yolunda Bir Rehber: el-Meselü's-sâir*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2024.
- Haṭîb el-Ḳazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn. *Telhîşu'l-Miftâḥ*. Karaçi-Pakistan: Mektebetu'l-Büş-râ, 2010.
- Hûlî, Emin. *Menâhicu tecdîdi fî'n-nahvi ve'l-belâgati ve't-tefsîri ve'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîf, 1961.
- İbn Ḥallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn. *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Şâdir, 1977.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut, Dâr-u Şâdir, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâuddîn Nasrullâh. *el-Meselu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Ḥûfî-Bede'vî Ṭabâne. Kahire: Dâru Nahḍa, , ty.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzuddîn Alî. *el-Kâmil fî't-tarîḫ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1966.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özçetin, Merve - Eminoğlu, Ali. "Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve Kifâyetu't-Tâlib Fî Nakdi Kelâmi's-Şâ'ir Ve'l-Kâtib Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri Ve Önemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48(2019), 397 - 420.
- Sancak, Yusuf. *Arapça-Türkçe Bağlamında Dilde Değişmeler ve Gelişmeler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Saraç, Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2001.
- Sellâm, Mahmûd Zağlûl. *el-Edebu fî'l-'aşri'l-Eyyûbî*. İskenderiye: Menşe'etu'l-Me'ârif, 1990.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Buḡyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. Kahire: Matba'atu İsa'l-Bâbî, 1965.
- Şerîf, Hasan. "Neşetu'l-'Ulûmi'l-İslâmî", *İslâmiyetu'l-Marife Dergisi* 17/65(2011), 13-36.
- Teftâzânî, Sa'du'ddîn. *el-Muṭavvel şerḫu Telhîşi Miftâḥi'l-'ulûm*, thk. 'Abdülhamîd Hendâvî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Turgay, Nurettin. "Kur'an ve Arap Dili", *Diyanet İlmi Dergi* 34/3(1998), 71-78.
- Yâkût el-Ḥamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Şâdir, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Selâhaddin Müneccid. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru Turâsi'l-Arabî, 1960.

Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

ZİYÂUDDİN İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-CÂMÎ'U'L-KEBÎR*'İNDE LAFİZ-ANLAM İLİŞKİSİ: ANLAM MERKEZLİ BELÂGAT ANLAYIŞI

İslam BATUR^{1*}

Giriş

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik konuşma yeteneğine sahip oluşudur. Duygu, düşünce ve meramın karşı tarafa iletilmesinde mutlak surette dil denilen olguya ihtiyaç vardır. Dilin en önemli bileşeni de lafız ve lafızların delalet ettiği anlamdır. Lafız (الْفَظُّ), sözlükte bir ağızda bulunan bir şeyi çıkarmak, atmak ve fırlatmak manasına gelen لَفَظَ fiilinin mastarıdır.² Modern terminolojide lafız, insanın ağzından çıkan -anamlı ya da anlamsız- ses veya ses birlikleriyle, bu sesleri temsil eden harf ve harf gruplarından oluşan sembolleri ifade eder.³ Bu sesler belirli bir anlamı temsil ediyorsa kelime (sözcük) veya kelâm (söz) adını alır. Lafız, tür bakımından kelâmı içine alan daha genel bir kavramdır; dolayısıyla lafız, kelâmdan kapsam olarak daha geniştir.⁴ Mana (الْمَعْنَى) kelimesinin etimolojisi hakkında ise klasik sözlüklerde altı farklı kök ve anlamla ilişkilendirme mevcuttur. Bu kökler (ع-ن-و) ve (ع-ن-ي) şeklindedir. Dolayısıyla kelimenin etimolojisi, bu iki kökten türeyen altı anlam üzerine kuruludur. Birincisi “boyun eğmek, teslim olmak, esir düşmek”; ikincisi “yorulmak”; üçüncüsü “suyun veya kanın akması”; dördüncüsü “ortaya çıkmak, izhar etmek”; beşincisi “ilgilenmek, yönelmek, önem vermek”; altıncısı ise “kastetmek, demek istemek” anlamlarını taşır.⁵ Bu altı anlam arasında özellikle “ortaya çıkma” ve “kastetme” anlamları, kelimenin günümüzdeki “bir sözle kastedilen veya söylenmek istenen şey” anlamının kökenini oluşturmuştur. Terim olarak ise “kastedilen şey” ya da “sözle anlatılmak istenen anlam” demektir. Bu bilgiler ışığında dilciler, dilsel varlıkların işaret boyutunu “lafız/kelime”, bu işaretlerin zihinde uyandırdığı

1 Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, i_batur21@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7252-1775>

2 Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1883), 7/461.

3 M. Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Anlam*, ed. Hüseyin Kahraman (İstanbul: Ensar, 2018), 67.

4 Sedat Şensoy, “Lafız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 42/27.; Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Gökkuş, 2016), 57.

5 Bünyamin Aydın, *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi: İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 50-51.

tasavvur ve zihinsel karşılıklarını ise “mana/kavram” olarak adlandırmışlardır.⁶ Kısaca, lafız (اللفظ) kelimelerin ses ve harflerden oluşan dış biçimini, mana (المعنى) ise bu kelimelerin zihinde uyandırdığı anlam veya kavramı ifade eder.

Tarih boyunca lafız ve anlam ilişkisine dair sayısız eser kaleme alınmış ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Dolayısıyla lafız ve mana ilişkisi Arap dilcilerinin de üzerinde tartıştığı en temel konular arasında olmuştur. Bunun yanında “lafız ve mana” meselesi, Kur’ân’ı anlamaya yönelik çabanın merkezinde yer almış; dil, belâgat, fıkıh ve kelam gibi alanlarda farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bu iki unsurun birlikteliği, Arap-İslâm kültürünün düşünsel derinliği ve estetik anlayışını şekillendiren temel ilke olmuştur.

Ziyâuddin İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) *el-Câmi‘u'l-kebîr fî şinâ‘ati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-menşûr* adlı eserinde Arap dilindeki güzellik ve edebî yaratıcılığın sınırlarını, özellikle de Kur’ân’ın üslup mucizesini açıklamayı amaçlamıştır. Kur’an ayetlerini dikkatle incelemiş, daha önce kimsenin ortaya koymadığı otuz yeni beyan türü tespit etmiştir. Bu yönüyle kitap, onun *el-Meşelû's-sâ'ir* adlı eserinden önce yazdığı ilk büyük belâgat kitabıdır. Öte yandan İbnü'l-Esîr, bu eserinde lafız ve anlam ilişkisine dair dikkate değer görüşler ortaya koymuştur.

1. İbnü'l-Esîr’de Lafız-Anlam İlişkisi

Lafız ve anlam ilişkisi hem dilbilim hem de belâgat açısından Arap dilinde en temel meselelerden biridir. Bu iki kavramdan hangisinin önce geldiği, yani lafızın mı yoksa anlamın mı öncelikli olarak ortaya çıktığı dilciler arasında tartışma konusu olmuştur. Konu hakkında İbnü'l-Esîr *el-Câmi‘u'l-kebîr fî şinâ‘ati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-menşûr* adlı eserinde teferruatlı bir şekilde görüş beyan etmiş ve her iki kavram arasındaki ilişkiyi son derece derin ve dengeli biçimde açıklamıştır. Müellife göre, belâgat sanatıyla meşgul olan bir kimsenin -ister nesir ister nazım türünde bir metin kaleme almak istesin- öncelikle dikkate alması gereken temel ilkeler şunlardır: 1. Doğru zamanı seçmek: Yazı veya şiir yazarken zihnin açık, ruhun dinç olduğu zamanı tercih et. Zorlama üretim verimsizdir. 2. Zor ve yapay üsluptan kaçınmak: Karmaşık, zor anlaşılan ifadeler (التوعر) anlamı bozar, lafzı çirkinleştirir. Söz açık ve tabii olmalıdır. 3. Anlam ile lafız arasında uygunluk kurmak: Güzel ve yüce bir anlam bulduğunda, ona yakışır bir lafız seç. Çünkü “yüce anlam, yüce bir lafza layıktır.” 4. Lafzı güzelleştirmek ama

6 Süleyman Cesur, “Arap Dili ve Belagatinde Lafız ve Mana İlişkisine Dair Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2024), 172.

anlamı ihmal etmemek: Söz hem anlam hem de lafız yönünden dengeli olmalıdır. Sadece güzel kelimeler seçmek yetmez; bu kelimelerin derin bir anlamı taşıması gerekir. 5. Anlamı merkeze almak: Anlam, lafızın “direği”dir; lafız da anlamın “süsüdür.” Lafız anlamı görünür kılar, ama anlam olmadan değersizdir. 6. Lafızı amacın değil aracın kılmak: Lafızlar kendi başlarına değil, anlamları taşımak için vardır. Yani kelimeler, düşüncenin elbisesidir. 7. Doğal yetenek ve estetik sezgiye önem vermek: Herkes anlamı kavrayabilir, ama onu uygun lafızla dile getirmek doğuştan edebî bir kabiliyet ister.⁷

İbnü'l-Esîr, her ne kadar lafız ile anlam arasındaki uyuma dikkat çekerek bu iki unsurun birbirinden ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğunu vurgulasa da eserinin genel kurgusu onun anlamı ön plana çıkardığını göstermektedir. Nitekim müellif, kitabında “Lafızlar Üzerine” (في الألفاظ) başlıklı birinci sanata geçmeden önce “Anlamlar Üzerine” (في المعاني) başlıklı ikinci sanatı ele alarak, anlam boyutuna verdiği önemi açıkça ortaya koymuştur. Bunun sebebini müellif bizzat açıklamıştır. Ona göre anlamlar önce ruhlarda yerleşir ve kalplerde düzenlenir. Ardından onları ifade eden ve gösteren lafızlar aranır; çünkü anlamlar lafızlardan daha yücedir ve daha yüksek bir mevkiye sahiptir.⁸ Konu hakkında müellifin şu beyanı oldukça dikkat çekicidir:

“Anlamlar iki kısımdır: Birincisi, yazarın herhangi bir örnek veya kendisinden önce takip edeceği bir model bulunmaksızın bizzat ortaya koyduğu anlamlardır. Bu tür anlamlar, yeni olaylar meydana geldiğinde veya beklenmedik durumlar ortaya çıktığında zihinde oluşur. İkincisi ise, daha önce mevcut olan bir örneğe ya da yerleşmiş bir modele göre oluşturulan anlamlardır. Müellif her iki konuda da isabeti aramalı, kabul gören bir ifade ve beğenilen bir üslup hedeflemelidir. Özellikle kendi ürettiği anlamlarda, sadece ‘ilk defa söylemiş olmanın’ cazibesine kapılarak onların kusurlu bir biçimde ifade edilmesine göz yummamalıdır; zira böyle yaparsa anlamın güzelliği ortadan kaybolur, parlaklığı söner ve övgüden çok yergiye layık bir hâle gelir. Müellif şunu kesin olarak bilmelidir ki anlam, lafızdan daha şerefli ve daha üstündür. Bunun ise delili şudur: Eğer lafızların anlamla olan ilişkisini kaldırsaydık, hiçbir lafız diğerinden daha üstün olmazdı; hepsi sadece boş yankılar gibi kalırdı. Ayrıca bilinir ki söz sanatları dediğimiz nazım ve nesir, ince düşünce, yoğun tefekkür ve dikkatli bir zihinsel çabayla ortaya çıkar; bu ise lafızdan çok anlamla ilgili bir meseledir. Çünkü lafızlar yazarlar arasında

7 Ziyâuddin İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-keîlâm ve'l-menşûr*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: Matba'atu'l-Mecma'i'l-İlmî, 1956), 53-61.

8 İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 82.

zaten bilinen ve ortaklaşa kullanılan şeylerdir; asıl olan ise başka birinin söylemediği yeni anlamı ortaya koyan zihnî çabadır. Bu sebeple iyi söz sahiplerinin üstünlüğü çoğunlukla anlamdadır; çünkü güzel lafızları herkes kullanabilir, fakat yeni bir anlamı keşfetmek ve ortaya koymak her yazara nasip olmaz. Buradan anlaşıyor ki anlam, lafızdan daha yüce ve daha değerlidir. Anlamın yüksekliği ya da düşüklüğü de yazarın zihinsel ufkunun yüksek veya düşük oluşundan kaynaklanır. Arapların 'öldürmek öldürmeyi engeller' sözü, onların en üstün sözlerinden sayılmıştır. Bu söz, lafız bakımından görkemli değildir; hatta tekrar dolayısıyla bir ağırlık da taşır. Buna rağmen Kur'ân'daki 'sizin için kısısta sizin için hayat vardır' cümlesiyle kıyas edilecek derecede büyük görülmüştür. Çünkü üstünlüğü lafızından değil, taşıdığı büyük anlamdandır. Buna karşın bazı geri kalmış edebiyatçılar, değerli bir anlam taşımayan fakat süslü lafızlar kullanan sözleri büyük bir başarı zannederek yanılıya düşerler; sonra da Arapların da sadece lafza önem verdiğini iddia ederler ki bu büyük bir cehalettir. Arapların lafza gösterdiği özen, aslında anlamı yüceltmek ve onu daha etkili kılmak içindir; tıpkı bir kabın içindekini korumak için özenle yapılması gibi... Nitekim bazı güzel lafızlı ama görünüşte sıradan anlamlı şiirlerde bile, derin bir dikkatle bakıldığında anlamın sandığından daha ince olduğu görülür. Bu yüzden Arapların lafızlarını süslemeleri, gerçekte anlamı daha etkili göstermek içindir. Dolayısıyla lafız, anlama hizmet eder; hizmet edilen ise şüphesiz ki hizmet edenden daha üstündür.”⁹

1.1. Lafız ve Anlam Uyumu

İbnü'l-Esîr söz konusu eserinde lafzın işlenmesi, anlamla uyumu ve muhataba göre dil seçimi konusunda dengeli ve ölçülü bir belagat anlayışı önermiştir. Ona göre yazar, hatip veya şair, metnin anlamını tamamladıktan sonra sözcükleri güzelleştirmeye, ifadeyi arıtmaya ve üslubu inceltmeye çalışmalıdır; zira bu, sanatındaki ustalığını gösterir. Eğer amaç yalnızca anlamı iletmek olsaydı, bu kadar zahmete gerek kalmazdı. Ancak sözün değeri, doğru anlamın zarif bir lafızla birleşmesindedir. Buna rağmen, kelimeler yerli yerine oturmuyorsa, yazar onları zorla yerleştirmemeli, yapaylığa düşmemelidir; zira edebî güç yoksa susmak, başarısız bir anlatımdan daha iyidir. Ayrıca İbnü'l-Esîr, yazıda muhatabın seviyesine uygun dil kullanılmasını öğütlemiştir. Bu duruma Hz. Peygamber'in Fars hükümdarı Kisrâ'ya yazdığı mektupta dili sadeleştirmesini, Arap kabilelerine yazarken ise onların dil

9 İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebir*, 68-72.

alışkanlıklarına uygun ifadeler seçmesini örnek göstermiştir.¹⁰ Böylece o hem lafzın estetik yönünü hem de iletişimde işlevsel uygunluğunu esas alan bir üslup anlayışı önermektedir.

İbnü'l-Esîr, lafızları kendi başlarına amaç olarak görmez; onlar, anlamlara delalet eden araçlardır. Dolayısıyla anlamlar ruh (أرواح), lafızlar ise beden (أجساد) mesabesindedir. Bunun yanında İbnü'l-Esîr, bir kelimenin değerinin tek başına değil, ancak diğer kelimelerle olan uyumu, yerindeliği ve cümle tertibi içindeki konumu sayesinde ortaya çıktığını savunmuştur. Ona göre kelimeler, anlamı paylaşırsalar bile, kullanım yaygınlığı, ses uyumu, hafifliği veya dildeki yerleşmişliği gibi özelliklerle birbirlerinden ayrılır; fakat gerçek üstünlük, tek bir kelime-den çok, kelimelerin cümlede birbirine bağlanma biçiminde, yani "حسن التأليف" te ortaya çıkar. Çünkü anlam kötü, kelime güzel olsa da kötü bir terkip güzelliği yok eder; buna karşılık orta düzey anlam ve kelime bile iyi bir tertip içinde parlaklık kazanır. Aynı kelimenin bir bağlamda hoş, başka bir bağlamda çirkin görünmesi de bunun kanıtıdır. İbnü'l-Esîr, Kur'ân'ın üstünlüğünü de tek tek kelimelerinden değil, kelimeler arasındaki bu benzersiz nizâm ve tenasübden kaynaklandığını belirterek açıklamıştır. Bu nedenle yazar veya hatip, sadece kelimenin kendisine değil, kelimeler arası uyuma, ses örgüsüne, yerleştirme düzenine ve bağlamdaki işlevine dikkat etmeli; bunları ihmal edenin sözü karışık, uyumsuz ve çirkin olur. Ona göre belâgat sanatı ince bir derinliğe sahiptir ve bu sanata aday olan kişi, kelimelerin tek başına değil, yerli yerinde bir araya gelişleriyle güzelleştirdiğini kavrayarak bu incelikleri titizlikle gözetmelidir.¹¹

2. Lafız-Anlam İlişkisinin Belâgat Sanatlarına Yansıması

İbnü'l-Esîr'in belâgat ve anlayışının temelini, anlamın lafızdan daha öncelikli ve daha şerefli olduğu ilkesi oluşturur. Bu yüzden o, lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi belâgatın temel sanatlarında açıkça ortaya koymuş ve anlamın etkisini güçlendiren lafız tercihlerine dikkat çekmiştir. Burada İbnü'l-Esîr'in anlam merkezli bir belâgat anlayışına sahip biri olduğu gerçeğini vurgulamanın yanında fesahat ve belâgat tanımına da ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Ona göre fesahat, sözün açık, anlaşılır ve zihne kolayca ulaşır olmasıdır. Bu nitelik hem tek bir kelimeyi hem de birleşik ifadeyi kapsar; çünkü bileşik söz zaten kelimelerden oluşur. Müellife göre fesahat mutlak bir özellik değil, izafidir: Bir söz, onu dinleyen için açık ve anlaşılır olduğu ölçüde

10 İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 63-65.

11 İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 64-67.

fasihtir. Arapların tanımına göre fesahat, kelimenin harf yapısı, ağırlığı veya sanatlı oluşuyla değil, anlamın en açık şekilde iletilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla bir kelimenin hoş veya kaba bulunması, aslî fesahat ölçütü değildir; asıl olan ifadenin açıklığı ve kapalılıktan uzak oluşudur.¹² Belagat ise, kelimenin kök anlamıyla “ulaşmak, hedefine varmak”tan hareketle, sözün hem lafzî hem manevî niteliklerde en yüksek düzeye ulaşmasıdır. Bir sözün belîğ sayılabilmesi için üç şart bulunur: (1) Anlamının tam ve eksiksiz olması (ifade edilen anlamın açık ve yeterli olması), (2) Lafzının fasih olması (yani açık ve düzgün olması) ve (3) Lafzın, altındaki anlamdan fazla olmaması (gereksiz, taşan, şişkin bir ifade olmaması). Bu nedenle her belîğ söz aynı zamanda fasihtir; fakat her fasih söz belîğ değildir. Fesahat yalnızca lafza aittir çünkü açıklık ve izahı sağlayan şey kelimelerdir; buna karşılık belâgat hem lafız hem anlam ile ilgili bir niteliktir. Ayrıca belâgat yalnızca mürekkep sözde bulunur; çünkü tek kelime kendi başına anlam genişletmez. Böylece fesahattan/fasihlikten farklı olarak belâgat, anlamla lafzın tam bir uyum içinde olduğu ve sözün tam karşılığını en etkili biçimde yerine getirdiği durumdur.¹³ Buradan da anlaşıldığı üzere İbnü'l-Esîr belagatı, lafız ve anlamın karşılıklı uyum, denge ve maksada uygunluk içinde birleştiği üst bir maharet olarak konumlandırmıştır. Bu çerçevede müellif, anlamın ortaya çıkmasının zorunlu olarak lafza bağlı olduğunu vurgularken, belagatin ancak bu görünür kılma işlevinin, anlamı tam ve yerli yerine ulaştıran bir kompozisyon hâline gelmesiyle gerçekleştiğini savunmuştur; dolayısıyla lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi, belagatin içinde bütünleşen ama fonksiyonel olarak ayrışan iki temel unsur şeklinde temellendirmiştir.

İbnü'l-Esîr'e göre belagatte üstün olan lafız değil, anlamdır; zira lafızlar ortak bir havuzda dolaşır, fakat asıl düşünsel emeği gerektiren şey anlamdır. Bu sebeple sözün kıymeti, lafzın güzelliğinden çok, taşıdığı derin anlamdan doğar. Arapların lafızlara gösterdiği ihtimam da gerçekte anlamı daha etkili ve daha çarpıcı kılmak içindir; nasıl ki sağlam bir kap, içindeki şeyi korumak için özenle yapılırsa, güzel lafızlar da anlamın değerini ortaya çıkarmak için seçilir. Lafzı parlak ama anlamı sığ tutan sözlerin eleştirisini yapan İbnü'l-Esîr, şiir örnekleri üzerinden gösterir ki Araplar için asıl üstünlük, sözün ardındaki yüce fikir ve duyuş tarzındadır. Bu nedenle lafız, anlama hizmet eden bir araçtır; anlam ise belagatin gerçek merkezidir.¹⁴

12 İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebir*, 77-79.

13 İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebir*, 79-81.

14 İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebir*, 68-72.

İbnü'l-Esîr, belâgat sanatlarını incelerken, bu sanatların işlevinin anlamı güçlendirmek, açıklamak, güzelleştirmek veya kesinleştirmek üzerine kurgulamıştır. Dolayısıyla, kitabında anlama dayalı belâgat sanatlarını kendine özgü bir biçimde yirmi dokuz türde ele almıştır. Bunlardan bir kısmı şu şekildedir: İstiare, Teşbih, Şecâ'atu'l-Arabiye (İltifât), İcaz, İtnab, Tevkîdü'z-zamîri'l-muttasil bil-munfasıl (Ayrı zamir ile bitişik zaminin pekiştirilmesi), Kinaye, İstî'mâlu'l-'âm ve'l-hâs fi'l-işbât (İspatta genel ve özelin kullanımı), et-Tefsîru ba'de'l-ibhâm (Belirsizlikten sonra yapılan açıklama), et-Taķîbu'l-maşdarî (Kaynak dayanaklı izah/takip), et-Takdîm ve't-Tehîr (Öne alma ve sona alma).¹⁵

İbnü'l-Esîr, kelimelerin estetik boyutunu (الصناعة اللفظية) ele almadan önce, anlamın nasıl kurgulanması ve düzenlenmesi gerektiğini (الصناعة المعنوية) incelemiştir. Bu yaklaşım, bir mimarın yapıda kullanılacak tuğlaların rengini belirlemeden önce binanın amacını, ışık alma yönlerini ve uyandıracakı duyguyu tasarlamasına benzetilebilir. Nitekim müellif, söz konusu sanatı uygulayarak en sade metne bile olağanüstü bir derinlik ve etkileyicilik kazandırmayı hedeflemiştir. İbnü'l-Esîr, kitabında yer alan anlam sanatlarının, klasik belâgat alimlerinin (Câhız, Kudâme gibi) eserlerindeki eksiklikleri giderdiğini iddia etmiştir. O, belâgat ilmini Kur'ân-ı Kerîm'in mucizelik (i'câz) yönünü ortaya koymak amacıyla derinlemesine incelemiş ve bu türleri söz konusu incelemeleri neticesinde ortaya koymuştur. Bu, anlamsal sanatı, sözün gücünü ve hikmetini (anlamın güzelliği ve yüceliği) belirleyen en üst düzeydeki sanatsal kategori olarak konumlandırmıştır.

Sonuç

Bu çalışma, Ziyâuddin İbnü'l-Esîr'in *el-Câmi'u'l-kebîr fî şinâ'ati'l-manẓûm mine'l-keîlâm ve'l-menşûr* adlı eserinde ortaya koyduğu lafız-anlam ilişkisine dair teorik çerçeveyi analiz etmeyi amaçlamıştır. İnceleme sonucunda açıkça görülmüştür ki İbnü'l-Esîr, sözün oluşum sürecinde anlamı merkezî ve belirleyici unsur olarak konumlandırmıştır. Ona göre anlam, söylemin özü, ruhu ve hedeflediği maksattır; lafız ise bu özü görünür kılan ve muhataba ulaştıran araçsal bir yapıya sahiptir. Bu nedenle anlamın zihinde ve kalpte önce teşekkül etmesi, ardından bu anlamı en açık, en doğru ve en etkili biçimde taşıyabilecek lafızların titizlikle seçilmesi gerekir. İbnü'l-Esîr'in yaklaşımı, "lafız anlamın hizmetkârıdır" ilkesine dayanmıştır. Bu ilke çerçevesinde sözcükler, anlamı açıklayan, süsleyen ve zenginleştiren kaplar olarak

15 Daha fazlası için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr*, 82-250.

değerlendirilir; ideal olan ise bu iki unsurun anlam merkezli bir uyum içerisinde bütünleşmesidir.

İbnü'l-Esîr'in *el-Câmi'u'l-kebîr*'deki belâgat anlayışı, lafızları anlamların hizmetkârı (hâdim) ve taşıyıcısı olarak görerek, anlamın derinliği, kâmilliği ve nefasâtı üzerinden belâgat ilmini temellendirmek suretiyle şekillenmiştir. Yine de İbnü'l-Esîr, belagatte ne yalnızca anlamı ne de yalnızca lafzı esas alır; her ikisini birbirine can veren iki unsur olarak görür. Ona göre anlam, sözün özü ve direğidir; lafız ise onun süsü ve görünür hâlidir. Bu nedenle yazar, karmaşık ve zorlayıcı üsluptan kaçınıp açık, tabii ve anlamla uyumlu bir lafız kullanılmasını önerir. Güzel bir anlam, ona layık güzel bir kelimeyle ifade edilmelidir; çünkü lafız anlamı taşımak için vardır, kendi başına bir amaç değildir. İbnü'l-Esîr böylece "anlam temelli ama lafızla estetikleşen bir denge" anlayışını savunarak, edebî başarının hem derin anlam hem de zarif ifade birlikteliğiyle mümkün olacağını vurgulamıştır.

Sonuç olarak *el-Câmi'u'l-kebîr*, klasik Arap belagat geleneğinde lafız–anlam ilişkisini anlam merkezli bir yaklaşımla ele alan ve bu ilişkiyi edebî üretimin temel ilkesi hâline getiren önemli bir başvuru kaynağıdır. İbnü'l-Esîr'in belagat anlayışı, anlam merkezli ama lafızla estetikleşen bir denge teorisinden ibarettir. Onun ortaya koyduğu bu kuramsal çerçeve, hem kendi dönemindeki belagat tartışmalarına yenilikçi katkılar sunmuş hem de günümüz belagat araştırmalarında kullanılabilecek güçlü bir teorik model ortaya koymuştur. Bu yönüyle söz konusu eserinin, yalnızca tarihî bir metin olmaktan öte, anlam odaklı edebî üretim anlayışını besleyen kalıcı bir referans niteliği taşıdığı görülmüştür.

Kaynakça / References

- Aydın, Bünyamin. *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi: İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Cesur, Süleyman. "Arap Dili ve Belagatinde Lafız ve Mana İlişkisine Dair Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2024), 171-203.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1883.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâuddin. *el-Câmi'u'l-kebir fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelem ve'l-menşûr*. thk. Mustafa Cevâd. Bağdat: Matba'atu'l-Mecma'i'l-'İlmî, 1956.
- Özdoğan, M. Akif. *Arap Dili ve Belagatında Lafız ve Anlam*. ed. Hüseyin Kahraman. İstanbul: Ensar, 2018.
- Saraç, Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Gökkubbe, 14. Basım, 2016.
- Şensoy, Sedat. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/42-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

ZİYÂEDDİN İBNÜ'L-ESÎR'İN *EL-MESELÜ'S-SÂ'İR* ADLI ESERİNDE ARAP GRAMERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Mahsum TAŞ¹

Giriş

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), edebî tenkit ve belâgat sahasında kaleme aldığı *el-Meselü's-sâ'ir fî âdâbi'l-kâtib ve's-şâ'ir* adlı eseriyle Arap edebiyatı tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu eser, özellikle üslup, edebî sanatlar ve dil kullanımındaki doğruluk prensipleri üzerine yoğunlaşmakla birlikte Arap grameri (nahiv ve sarf) konularına dair dikkate değer görüşler de içermektedir. İbnü'l-Esîr, dilin edebî güzelliklerinin doğru anlaşılması için gramer kurallarına riayet edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre belâgat ve fesahat, yalnızca sanatlı söyleyişten ibaret değildir; aynı zamanda gramer hatalarından uzak, sağlam bir dil bilgisine dayanmalıdır. Eserde, şair ve kâtibin nahiv kurallarını ihmal etmesi durumunda ortaya çıkacak anlam bozukluklarına ve üslup kusurlarına işaret edilmiştir. Ayrıca İbnü'l-Esîr, bazı klasik nahivcilerin aşırı kuralcılığına karşı eleştirel bir tavır sergilemiş, dilin tabii kullanımına da dikkat çekmiştir. Bu yönüyle *el-Meselü's-sâ'ir*, sadece bir edebî tenkit kitabı değil, aynı zamanda gramer ile belâgat arasındaki ilişkinin incelendiği önemli bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Nitekim hazif, atıf ve cer harfleri, ism-i tafdîl, zâid harfler, cemin müsenna yerinde kullanılması, te'kîd, takdîm ve te'hîr gibi birçok nahiv meselesine temas edilmiştir. Ayrıca ibdâl, idğâm, tasgîr, masdar-ı binâ-i merra ve ism-i fâilin anlam alanı gibi sarf konularına ilişkin görüşler de yer almaktadır. Bu çalışmada, öncelikle İbnü'l-Esîr'in hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından *el-Meselü's-sâ'ir*'in edebî değeri ele alınacaktır. Daha sonra eserde yer alan gramer konularına dair değerlendirmeler tahlil edilecek ve diğer dilcilerin görüşleriyle mukayese edilerek ortak ve farklı yönler ortaya konulacaktır. Böylece, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in gramer anlayışı ile edebî tenkit geleneği içindeki yeri aydınlatılmaya çalışılacaktır.

1 Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belâgatı ABD, Orcid: 0000-0002-3158-8631, e-mail: ebulmin@hotmail.com Türkiye/Siirt.

Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr'in Hayatı, Edebî kişiliği ve Eserleri

Tam adı Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Ebî Bekr Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî'dir.² Kaynaklarda kısaca Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr olarak yer almaktadır. Şam'da Selâhaddîn el-Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Efdal'e (ö. 622/1225) vezirlik yaptığı ve onunla yakın bir ilişki içinde bulunduğu için, kendisinden "el-Vezîr" ve "es-Sâhib" unvanlarıyla söz edilmiştir.³ İbnu'l-Esîr, doğum yeri olan ve dönemin ilim ve irfan merkezlerinden sayılan Cizre'de yetişmiş, gençlik yıllarının yirmili yaşlarına kadar burada kalmıştır. Bu nedenle el-Cezerî nisbesiyle tanınmıştır. Daha sonraki yıllarda babası Muhammed ile birlikte Musul'a göç etmiş ve eğitim hayatını burada sürdürmüştür. Musul'da tahsil görmesi ve uzun süre bu şehirde ikamet etmesi sebebiyle, "el-Musilî/el-Mavsilî" nisbesiyle de anılmıştır.⁴ Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr'in babası, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid eş-Şeybânî'dir (ö.?). Babasının el-Esîr lakabıyla tanınması, çocuklarının da İbnul-Esîr olarak şöhret bulmasına yol açmıştır. Çocuklarının eğitime büyük önem verdiği anlaşılan Muhammed b. Muhammed'in üç oğlu, farklı alanlarda uzmanlaşarak âlim olarak yetişmişlerdir. Bu üç kardeşten en büyüğü olan Mecdüddîn İbnu'l-Esîr (ö. 606/1210) hadis ilmiyle tanınmış, ikinci kardeş İzzüddîn İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233) tarih alanında ün kazanmış, en küçükleri olan Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) ise özellikle belâgat ve tenkid ilimlerinde meşhur olmuştur. Bu durum, ailenin ilim geleneğine verdiği önemi ve her bir ferdin kendi alanında derinleşmesini göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁵

Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, küçük yaşlardan itibaren Kur'ân-ı Kerîm'i ve çok sayıda hadisi ezberleyerek dini ilimlerde sağlam bir temel oluşturmuştur. Ayrıca nahiv, lügat ve belâgat alanındaki klasik metinleri ve çok sayıda Arap şiirini hıfz ederek dil ve edebiyat alanlarında da büyü bir ilmî müktesebata sahip olmuştur. Nitekim İbnü'l-Esîr, *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-manzûm* adlı eserinin mukaddimesinde, İslam öncesi (câhiliye) ve sonrası döneme ait çok sayıda şiiri ezberlediğini, özellikle Ebû Temmâm (ö. 231/846), Buhtürî (ö. 284/897) ve Mütenebbî'nin (ö. 354/965) divânlarına yoğunlaşarak bunları hıfz ettiğini ve yıllarca

2 Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1900), 5/389.

3 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 16/323.

4 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5/389.

5 S. Kemal Sandıkçı, "İbnu'l-Esîr Kardeşler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Temmuz 1992), 62.

bunları tekrar ederek, arzu, istek ve düşüncelerini yazıya dökebilecek düzeyde bir edebî yetkinlik kazandığını ifade etmektedir.⁶

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, ilim tahsilini tamamladıktan sonra 587/1191 yılında, dostu Kâdî el-Fâzıl'ın (ö. 596/1200) aracılığıyla Salâhuddîn el-Eyyûbî ile tanışmış ve onun hizmetine girmiştir. Yaklaşık sekiz ay Salâhuddîn'in yanında bulunduktan sonra, onun oğlu el-Melikü'l-Efdal (ö. 622/1225), İbnü'l-Esîr'in kendi hizmetine verilmesini talep etmiştir. Salâhuddîn, tercih hakkını İbnü'l-Esîr'e bırakmıştır. O da el-Melikü'l-Efdal'ın yanında bulunmayı seçerek genç yaşına rağmen onun veziri olmuş ve yanında itibarlı ve saygın bir konuma kavuşmuştur.⁷

Salâhuddîn'in vefatıyla el-Melikü'l-Efdal tek başına Şam'a hâkim olmuş, Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'i vezir olarak tayin etmiş, devletin idaresini ona teslim etmiş, böylece devletin fiilen tek yöneticisi konumuna gelmiştir. Ancak Ziyâüddîn'in yönetim tarzı halk tarafından hoş karşılanmamış, insanlara karşı sert davranışları nedeniyle halkın tepkisini üzerine çekmiştir. Mısır hâkimi el-Melikü'l-Azîz (ö. 595/1198) ile amcası el-Melikü'l-Âdil (ö. 615/1218) Şam'ı ele geçirmeleriyle birlikte Şam Halkına fırsat doğmuş, İbnü'l-Esîr'e olan tepkileri onu öldürmeyi düşünecek düzeye kadar yükselmiştir. Bunun üzerine Ziyâüddîn, hâcib Muhâsin b. Acem (ö.?) tarafından büyük güçlüklerle gizlice bir sandık içinde kaçırılmış ve böylece Şam'dan kaçıp Sarhad'da yerleşen Efdal'in yanına gitmiştir.⁸

el-Melikü'l-Efdal, el-Melikü'l-Azîz'in vefatından sonra Mısır hükümdarı olarak tayin edilen küçük oğlu el-Melikü'l-Mansûr'a vâsî ve nâib olarak Mısır'a gitmiştir. Bunun üzerine İbnü'l-Esîr de Mısır'a intikal etmiş ve yanında yerleşmiştir. Ancak Efdal ile amcası Şam Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil arasında savaş çıkması üzerine Efdal Mısır'ı terketmiş, bilâd-ı şarka çekilmek zorunda kalmış, ardından Sümeysât'ta/Samsat'a yerleşmeye karar vermiştir. İbnü'l-Esîr de Mısır'da bir süre gizlendikten sonra Sümeysât'a giderek Efdal'e hizmet etmeyi sürdürmüştür. Ancak Ziyâüddîn, Samsat'ta da uzun süre barınamamış ve buradan ayrılarak Haleb'e yönelmiştir. Halep Emîri ve aynı zamanda Salâhuddîn'in oğlu olan el-Melikü'l-Zâhir Gâzî'nin (ö. 613/1216) hizmetine giren Ziyâüddîn, hükümdarın idare anlayışı ve şahsî tutumu sebebiyle uyum sağlayamamış, bu nedenle vazifesini kısa sürede terk ederek Halep'ten ayrılmak zorunda kalmıştır. Daha sonra Ziyâüddîn, Musul, Erbil ve Sincar gibi çeşitli bölgelere gitmiş, ancak hiçbirinde kalıcı

6 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5/389.

7 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5/390.

8 Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Es'ad Yâfî, *Mir'atu'l-cinân ve ibretu'l-yakazân fi ma'rifeti mâ y'uteberu min havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1997), 4/77.

olamamıştır. Nihayet Musul'a dönerek orada yerleşmiş, Musul Hükümdarı ve Zengî emiri Nâsırüddin Mahmud Arslanşah (ö. 619/1222) tarafından divan kâtibi olarak tayin edilmiş ve hayatının geri kalan kısmını burada geçirmiştir. İbnü'l-Esîr, Musul hükümdarının elçisi sıfatıyla Bağdat'ta bulunurken 637/1239) yılında seksen yaşlarındayken vefat etmiştir.⁹

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Edebî Kişiliği ve Eserleri

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, belâgat, şiir ve şiir eleştirisi gibi Arap edebiyatının ana konularında derin bir vukufiyete sahip olup edebî kişiliği güçlü olan bir şahsiyettir. Yine resmî ve özel yazışmaların belirli bir usule yapılmasının inceliklerini ve mektup yazma sanatını ifade eden "inşâ ve kitâbet" alanında da otorite olarak kabul edilen bir kâtip-tir. Nitekim İbnü's-Sâbûnî (ö. 680/1282) Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in inşâ ve kitâbet sanatındaki konumunu şu ifadelerle dile getirmiştir: *فإنه كان فريد دهره، ووجه عصره، في صناعة الكتابة والإنشاء، وله التصانيف البديعة، والرسائل* *O, kitâbet ve inşâ sanatında devrinin benzersiz şahsiyeti ve çağının seçkin simasıydı. Dikkate değer eserler ve üslûp bakımından sanatlî risâleler kaleme almıştır. İnşâ ve kitâbet sanatı adeta onunla kemâl mertebesine ulaşmıştır. Ünü farklı bölgelerde yayılmış, adı bütün coğrafyalarda tanınır hâle gelmiştir."*¹⁰ Daha önce de değinildiği üzere İbnü'l-Esîr, Arap şiirine büyük ilgi göstermiş, pek çok divanı ezberlemiştir. Tatlı bir ifade gücüne ve etkileyici bir üsluba sahiptir. İhvâniyyât (özel yazışmalar) ve dîvâniyyât (resmî yazışmalar) alanlarında yazdığı mektupları, edebî sanatlarla süslenmiş zarif örnekler olarak dikkat çekmektedir.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, siyasî hayatındaki iniş çıkışlara rağmen ilim ve edebiyatla ilgisini hiçbir zaman kesmemiştir. Onun siyasî konumu, pek çok âlim ve edip ile tanışmasına ve onlardan istifade etmesine imkân sağlamıştır. Zamanla edebiyat, belâgat, edebî tenkit ve inşâ gibi alanlarda kaleme aldığı onlarca kıymetli eserler sayesinde elde ettiği ilmî ve edebî şöhret, siyasetle olan yönünü büyük ölçüde gölgede bırakmıştır. En meşhur eserleri şunlardır:¹¹

1. el-Meselu's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر)
2. el-Veşyul-merkûm fî halli'l-manzûm (الوشى المرقوم في حل المنظوم)

9 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5/390-391.

10 Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Mahmûd el-Mahmûdî İbnü's-Sâbûnî, *Kitâbü Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl*, thk. Mustafâ Cevâd (el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-İrâkî, 1957), 4.

11 Hayruddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/31; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin" (İstanbul: TDV, 2000), 21/30-32.

3. el-Câmi'u'l-kebîr fî sînâ'atî'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr
(الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور)
4. Kifâyetü't-tâlib fî nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib fî
(كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب)
5. Risâletü'l-ezhâr (رسالة الأزهار)
6. Mü'nisü'l-vahde (مؤنس الوحدة)
7. el-Miftâhu'l-münşâ li-ḥadîkatî'l-inşâ (fî sînâ'atî'l-inşâ) (المفتاح
المنشأ لحديقة الإنشاء)
8. el-Burhân fî 'ilmi'l-beyân (البرهان في علم البيان)
9. el-İstidrâk fî'r-red 'alâ Risâleti İbnî'd-Dehhân el-müsemmâ
bi'l-Me'âhizi'l-Kindiyye mine'l-me'âni't-Tâ'iyye (الاستدراك في الرد
على رسالة ابن الدهان المسماة بالمأخذ الكندية من المعاني الطائفة)
10. Resâ'il İbnî'l-Essîr/Dîvânü Resâil I (رسائل ابن الأثير / ديوان رسائل I)

Ziyâüddîn İbnü'l-Esir'in el-Meselû's-Sâir Adlı Eseri ve Etrafında Teşekkül Eden Literatür

Eserin tam adı, *el-Meselu's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir* şeklindedir. Müellifin bu adı tercih etmesinin nedeni muhtemelen, atasözlerinin halk arasında nasıl yaygınlık kazanıp benimsendiyse, eserinin de benzer biçimde toplumda geniş kabul göreceği ve özümseceği düşüncesidir/beklentisidir. *el-Meselu's-sâir* Ziyâüddîn İbnü'l-Esir'in en meşhur eseri olup belâgat ilmine dair telif edilmiştir. Eser bir mukaddime ile iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddimedede belâgat ilminin konusu, bu ilim için gerekli olan ilimler, kakikat, mecâz, fesâhat, hikmet ve edebî bir eser yazarken gerekli olan hususlar gibi konular ele alınmıştır. Birinci bölümde lafızlara yönelik edebî sanatlar işlenmiştir. Bu bağlamda seci, cinâs, tarsî' ve müvâzene gibi konulara yer verilmiştir. İkinci bölümde ise istiâre, teşbih ve tecrîd gibi manaya ilişkin edebî sanatlar ele alınmıştır. Eser, akıcı ve anlaşılır bir dil kullanılarak kaleme alınmış olup, üslubunda gereksiz süslemelerden, aşırı edebî sanat kullanımından ve zorlayıcı ifadelerden kaçınılmıştır. Müellif eserinde çok sayıda âyet, hadis ve klasik Arap şiirleriyle istişhâd etmiştir. Ayrıca mektup ve hutbe gibi çeşitli edebî nesir örneklerine de yer vermiştir. Eserde yer verilen bazı şiir ve edebî nesir örnekleri, belâgat kaidelerine aykırı görülmeleri veya anlam bakımından problemli bulunmaları gerekçesiyle eleştirel bir üslupla değerlendirilmiştir. Eserde ele alınan son bölüm, serikat-i şîriyye (şiir intihalleri) meselesine tahsis edilmiştir. Bu bölümde konuyla ilgili bazı kavramlar tanımlanmış, kavramsal

çerçeve ortaya konmuş ve çok sayıda intihal edilmiş şiir örneğine yer verilmiştir.¹²

Müellefin de beklediği gibi eser telif edildikten kısa bir süre sonra istinsah edilmeye başlanmış ve kısa zamanda İslâm âleminin merkezlerine ulaşmış, Bağdat ve Musul'da bulunan ilim havzalarında büyük ilgi görmüştür. Ancak İbnü'l-Esîr, eserde gerek kendisinden önceki gerekse çağdaşı birçok âlim ve edibin görüşlerini ağır eleştirilere tâbi tutmuş ve onlarla alay etmiştir.¹³ Bu durum dönemin bazı ilim adamlarını rahatsız etmiş, esere yönelik bazı reddiyeler telif edilmiş, daha sonra İbnü'l-Esîr'in görüşlerinin desteklenmesi amacıyla söz konusu reddiyelere cevap niteliğinde eserler telif edilmiş ve böylece *el-Meselu's-sâir* adlı eserin etrafında bir literatür teşekkül etmiştir. Nitekim İbn Ebü'l-Hadîd (ö. 656/1258) söz konusu eserde yer alan bazı görüşleri eleştirmiş ve *el-Felekü'd-dâ'ir 'ale'l-Messeli's-sâ'ir* adında bir reddiye telif etmiştir. İbn Ebü'l-Hadîd, eserin mukaddimesinde, İbnü'l-Esîr'in gurura varan derecede bir özgüven sergilemesi, önceki âlimlerden neredeyse hiç kimseyi eleştirisiz bırakmaması, Musul'daki bazı ilim ehlinin söz konusu eseri gereğinden fazla yüceltmeleri ve belâgat sahasında kaleme alınmış birçok esere üstün tutmaları gibi sebeplerin, kendisini bu reddiye yazmaya sevk ettiğini ifade etmektedir.¹⁴ Bununla birlikte bazı araştırmacılar, İbn Ebü'l-Hadîd'in bu reddiye kaleme almasının arkasında ilmî gerekçelerden ziyade siyasî saiklerin bulunduğunu, özellikle Eyyûbîler ile Abbâsîler arasındaki rekabetin eserin telifinde belirleyici bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Nitekim reddiyenin mukaddimesinde, eserin kaleme alınmasındaki temel amacın, Dârü's-selâm'da (Bağdat) belâgat ilminde otorite kabul edilen çok sayıda âlimin varlığını Musullulara ve İbnü'l-Esîr'e göstermek olduğu açıkça ifade edilmektedir. Reddiye on beş gün gibi kısa bir zaman diliminde telif edilmiş ve Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'a ithaf edilmiştir.¹⁵ Kardeşi Muvaffakuddîn (ö.?), İbn Ebü'l-Hadîd'e yazıp gönderdiği aşağıdaki beyitle, reddiyenin yarattığı etkiyi şöyle ifade etmiştir:

المثل السائرُ يا سيدي ... صَنَّفْتُ فِيهِ الْفَلَكَ الدَّائِرَا
لَكِنْ هَذَا فَلَكُ دَائِرٌ ... أَصْبَحْتُ فِيهِ الْمَثْلَ السَّائِرَا

el-Meselu's-sâir'e el-Felekü'd-dâ'ir'i telif ettin efendim

12 Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420), 2/342-395.

13 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/297-298.

14 Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebü'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâ'ir 'ale'l-Messeli's-sâ'ir*, thk. Ahmed el-Havfî – Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 32-33.

15 İbn Ebü'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâ'ir 'ale'l-Messeli's-sâ'ir*, 33-34.

*Eserin, el-Meselu's-sâir'in etkisini yok etti, sen de eserinle şöhrat buldun.*¹⁶

Safedî (ö. 764/1363), İbn Ebü'l-Hadîd'in ileri sürdüğü gerekçelerle paralel olarak, el-Meselu's-sâir'e *Nusretü's-sâ'ir* 'ale'l-Messeli's-sâ'ir adlı başka bir reddiye kaleme almıştır. *Nusretü's-sâ'ir'in* mukaddimesinde, İbn Ebü'l-Hadîd'in *el-Meselu's-sâir* üzerine yazdığı reddiyenin kendisine ulaştığını, eseri titizlikle incelediğini ve eleştirilerinde haklı bulunduğunu, ancak söz konusu eserde eleştirilmesi gereken pek çok hususu göz ardı ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle, İbn Ebü'l-Hadîd'in bıraktıklarını tamamlamak amacıyla kendi reddiyesini kaleme aldığını ifade etmektedir.¹⁷

Ebü'l-Kâsım Rüknüddîn Mahmud b. el-Hüseyn es-Sencârî (ö. 650/1252) ise *Neşrü'l-Meseli's-sâ'ir ve tayyü'l-Feleki'd-dâ'ir* adında bir eser telif etmiş, İbn Ebü'l-Hadîd'in *el-Meselu's-sâir*'e yönelik eleştirilerine cevap vermiş ve *el-Felekü'd-dâ'ir*'in üslubunun soğuk olduğunu ve akıcı olmadığını şu beyitlerle dile getirmiştir:

لقد أتى باردا ثقيلا ... ولم يرث ذاك من بعيد
فهو كما قد علمت شيء ... أشهر ما كان في الحديد

el-Felekü'd-dâ'ir'in ifadeleri soğuk ve akıcı değildir. Eser, üslubunu uzaktan miras olarak almamıştır

*Bildiğin gibi, soğukluk ve akıcı olmamak demirin en belirgin özelliğidir.*¹⁸

Sencârî'nin, İbn Ebü'l-Hadîd'in eserine reddiye niteliğinde kaleme aldığı söz konusu eser günümüze ulaşmamıştır. Benzer şekilde, Abdülazîz b. İsâ (ö.?) da İbn Ebü'l-Hadîd'in eserine bir reddiye yazmış ve eserini *Kat'ud-dâbir* 'ani'l-Feleki'd-dâ'ir olarak adlandırmıştır. Ne var ki, bu eser de günümüze intikal etmemiştir. Bu arada Ma'tûk b. Sa'd b. Abdullah es-Sümeysâtî *er-Ravzü'z-zâhir fî mehâsini'l-Meseli's-sâ'ir* adında bir eser telif etmiş ve İbnü'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâir* adlı eserinden övgüyle söz etmiştir.¹⁹ İbnü'l- 'Assâl eseri *Muhtaarü'l-Meseli's-sâ'ir* adıyla ihtisar etmiştir.²⁰ Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) aktardığına göre Ebû Mansûr Mevhûb el-Cevâlîkî (ö. 540/1145), İbnü'l-Esîr'in *el-Meselu's-sâ'ir* adlı eserine bir şerh kaleme almıştır. Ancak el-Cevâlîkî,

16 Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî Safedî, *Nusretü's-sâ'ir 'ale'l-Messeli's-sâ'ir*, thk. Muhammed Alî Sültânî (Dimaşk: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1981), 44.

17 Safedî, *Nusretü's-sâ'ir 'ale'l-Messeli's-sâ'ir*, 44.

18 Safedî, *Nusretü's-sâ'ir 'ale'l-Messeli's-sâ'ir*, 46.

19 Hâcî Halife Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1941), 6/248.

20 Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Arâsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Matbaatu'l-Asriyye, 2003), 1/33.

İbnü'l-Esîr henüz on sekiz yaşlarındayken vefat ettiğinden, bu bilginin doğru olması mümkün görünmemektedir.

Bazı araştırmacılar, Yahyâ İbnü'l-Lebbûdî'nin (ö. 761/1360) *Nüzhetü'n-nâzır fi'l-Meseli's-sâ'ir* ve Ahmed İbnü'l-Attâr'ın (ö. 794/1392) aynı adı taşıyan eserinin, İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâ'ir* adlı kitabıyla doğrudan bağlantılı olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak kanaatimizce bu eserlerde geçen el-Meselü's-sâ'ir ifadesi, İbnü'l-Esîr'in eserine gönderme amacıyla değil, kelimenin sözlük anlamıyla, yani "yaygın atasözü, meşhur deyimler" manasında kullanılmıştır.²¹ Dolayısıyla bu eserler İbnü'l-Esîr'in eseri bağlamında telif edilmemiştir.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in Bazı gramer Konularına Dair Görüşleri

Nahiv ilminin konusu

İbnü'l-Esîr'e göre nahiv, yalnızca lafız merkezli bir disiplin olmayıp, anlam boyutunu da içine alan kapsamlı bir ilimdir. Ona göre nahiv, işlevini yalnızca cümle içi yapısal ilişkilerin belirlenmesiyle sınırlandırmamakta, aynı zamanda söylem düzeyinde cümleler arasındaki bağlantıları da inceleme alanına dahil etmektedir. Böylece nahiv, salt i'rab kuralları ve dilin doğruluk-yanlışlık ölçütleri çerçevesinde faaliyet gösteren dar bir alan olmaktan çıkarak, dilsel bütünlük ve metinsel bağdaşıklık esas alan fonksiyonel bir ilim kimliği kazanmaktadır. Bu yönüyle nahiv, sözün anlam örgüsünü dikkate almakta, metindeki yapısal ilişkilerin estetik değer ve belagat açısından nasıl bir üstünlük sağladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca dilin kelimeler arasında kurduğu bağlantıları, anlamların ortaya çıkış süreçlerini ve metindeki kapalılıkların nasıl giderildiğini araştırmaktadır. Bu bağlamda nahiv, ilmü'l-meânî'yi bünyesinde barındırarak yalnızca gramer kurallarıyla sınırlı bir incelemenin ötesine geçmekte, edebî güzellik ve sanatsal niteliklerin temellendirilmesine katkı sunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir* adlı eserinin mukaddimesinde ilimlerin konularını ele alırken nahiv ilminin konusunu şu ifadelerle dile getirmektedir: *وموضوع النحو هو الألفاظ والمعاني، والنحو يسل عن أحوالهما في الدلالة من جهة الأوضاع اللغوية* "Nahiv ilminin konusu lafızlar ve manalardır. Nahiv âlimi, lafız ve manaların dildeki vaz' açısından delalet durumlarını inceler".²² Ona göre, bir cümlenin birden fazla anlama gelebileceği durumlarda, yalnızca i'rab sayesinde anlam netleşmektedir. Örneğin *زيد عمرو* terkinde fail ile mefûlü birbirinden ayırt edebilmek için i'rab alametine ihtiyaç

21 Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", 21/21/30-32.

22 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/26.

vardır. Aksi hâlde kimin fâil, kimin mefûl olduğu anlaşılmamaktadır. Benzer şekilde, ما أحسن زيد ifadesinde i'rab belirtilmediğinde, anlam belirsiz kalmaktadır. Çünkü bu terkip taaccüb, istifhâm ve nefy gibi farklı yorumlara çekilebilmektedir. Ancak ما أحسن زيدًا ifadesinde her bir i'râb, belirli bir anlamı ve vurguyu belirtmektedir. Zira birinci terkip nefyi, ikincisi taaccübü, üçüncüsü ise istifhâmı ifade etmektedir. Bu durum, nahvin anlamın belirlenmesinde temel bir ölçüt olduğunu ve sözün farklı yorumlardan korunmasını sağladığını göstermektedir. Dolayısıyla sözün anlamını doğru bir biçimde düzenlemek ve yanlış anlamaların önüne geçmek için nahvi bilmek zorunludur. İbnü'l-Esîr, Kur'ân-ı Kerîm'de de anlamın i'rab alametleri sayesinde netleştiği çok sayıda örnek bulunduğunu vurgulamaktadır. Bunlardan biri de عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ şeklinde ayettir. Bununla birlikte İbnü'l-Esîr'e göre nahiv ilmi her söz için zorunlu değildir. Nitekim gramerin birçok kuralı incelendiğinde anlamın iletilmesi açısından gerekli olmadığı görülmektedir. Örneğin birine “ayağa kalk” demek istenildiğinde قُمْ şeklinde emir verilip vâv hafi hafz edilmediğinde anlamın anlaşılmasını engellememektedir. Aynı şekilde şart cümlesinde إِنْ تَقُومُ أَقُومُ denildiğinde, cümlenin anlamı anlaşılma, anlamın ortaya çıkması için cezm alametine ihtiyaç duyulmamaktadır. Benzer durum hâl, tamyiz ve istisnâ gibi cümlenin asıl unsuru olmayan ifadeler için de geçerlidir. Nitekim جاء زيد راکب “Zeyd binerek geldi”, ما في السماء قَدْرُ راحةٍ سحابٍ “Gökyüzünde avuç içi kadar bulut yoktur” ve قام القوم إلا زيد “Zeyd hariç kavim ayağa kalktı” gibi örneklerde sözcüklerin basit sıralaması ile anlam anlaşılma, i'rab alametleri belirtilmese de cümlenin anlaşılması etkilenmemektedir.²³

Belagat ilminde nahiv ilminin yeri ve gramer ilimlerinin gerekliliği

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, “Belâgat ilminin araç-gereçleri” başlığı altında, edebî bir eser ortaya koyabilmek için birçok ilme vâkıf olunması gerektiğini ifade etmektedir. Bu ilimlerin başında gramer (nahiv ve sarf) gelmektedir. Bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir: أَمَّا عِلْمُ النَّحْوِ فَإِنَّهُ فِي عِلْمِ الْبَيَانِ مِنَ الْمَنْظُومِ وَالْمَنْثُورِ بِمَنْزِلَةِ أَبْجَدٍ فِي تَعْلِيمِ الْخَطِّ، وَهُوَ أَوَّلُ مَا يَنْبَغِي إِتْقَانُ مَعْرِفَتِهِ لِكُلِّ أَحَدٍ يَنْطِقُ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، لِيَأْمَنَ مَعَرَّةَ اللَّحْنِ mensur olsun belâgat (ilmü'l-beyân) açısından nahiv, yazı öğretiminde ebced/alfabenin gördüğü işleve denktir. Bu sebeple Arapça konuşan herkes, lâhn (gramatik hata) ayıbından korunmak için öncelikle nahvi eksiksiz

23 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir, 1/29-30.

ve sağlam bir biçimde öğrenmelidir".²⁴ Görüldüğü üzere İbnü'l-Esîr'e göre, yazıyı doğru ve düzgün bir şekilde yazabilmek için önce alfabe-nin öğrenilmesi gerektiği gibi, belâgat kurallarına uygun söz söylemek, edebî eserler üretmek, doğru ve etkili ifadeler kullanabilmek de Arap grameri kurallarını bilmeyi gerektirmektedir.

İbnü'l-Esîr'in döneminde bazı kâtipler, belâgat kurallarına uy-gun söz söylemenin veya yazmanın nahiv ilminin bilinmesini zorunlu kıldığını, ancak sarf ilminin nahiv ilmi gibi gerekli olmadığını belirt-mişlerdir. Onlara göre sarf yalnızca kelimenin kökünü, zâid ve hazf edilen harflerini, kelimedeki gerçekleşen ibdâli bilmektir. Bu hususları bilmemenin zararı olmadığı gibi bilgisi de fayda sağlamamaktadır. Zira *سردا* "Büyük bir deve gördüm" cümlesindeki *سردا* kelimesinin elifinin zâid veya aslî olduğunu bilmenin manaya bir katkısı olmadığı için gereksiz bir bilgidir. Nitekim Araplar bu kelimeyi her zaman *سردا* olarak telaffuz etmişlerdir. Eğer kelime *سردا* şeklinde elifsiz söylen-miş olsaydı, hiç kimse buna kendi başına elif ekleyemezdi. Dolayısıyla fazladan ekleme ya da eksiltme yapmadan sözcükleri Arapların telaf-fuz ettiği şekilde söylemek yeterlidir. Kelimenin kökenini ya da zâid harflerini bilmek zorunlu değildir. Çünkü bu bilgi söz söyleme sanatı-nın gerektirdiği bir durum değildir. İbnü'l-Esîr'in söz konusu kâtiplere verdiği cevap incelendiğinde, onların ileri sürdükleri görüşe kısmen katıldığı ve edebî eser telifinde sarf ilmini, nahiv ilmi kadar zorunlu görmediği anlaşılmaktadır. Ona göre, manaları bilen, bunları yerinde seçen ve lafızları ustalıkla kullanabilen bir kimse, nahiv ilmini bilme-diği takdirde, kurduğu cümleler maksadını tam olarak yansıtmayabilir ve yanlış anlamlara sebebiyet verebilir. Buna karşılık, sarf ilmini bilme-mek manaların bozulmasına yol açmamakta, yalnızca lafızların yapısı-na dair bazı teorik bilgilerden haberdar olmama sonucunu doğurmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Esîr, bu görüşün ancak *سردا* örneğinde olduğu gibi lafızların hiçbir değişikliğe uğramaksızın, olduğu şekliyle nakledildiği durumlarda geçerli olabileceğini belirtmektedir. Ancak bir kelimenin tasgîr, cem' veya nisbet²⁵ gibi işlemlere konu olması halinde, kelimenin aslî ve zâid harfleri ile bünyesinde gerçekleşen hazif ve ib-dâl durumları bilinmediğinde kaçınılmaz olarak ciddi hatalara düşü-leceğini vurgulamaktadır. Bu da doğal olarak, eleştiri ve kusur arayışında olanlara zemin hazırlamaktadır. Nitekim sarf ilmini bilmeyen, yalnızca nahiv kurallarıyla yetinen birine *اضطراب* kelimesinin tasgîre

24 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/29.

25 Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmut Tekin, "Arap Dilinde İsm-i Mensûb ve Kullanım Amaçları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 13/74 (2020), 550-557.

dönüştürme şekli sorulduğunda, bunu ضَطْرِبٌ olarak ifade etmektedir. Çünkü nahiv kaidelerine göre, beş veya daha fazla harften oluşan kelimeler tasgîr yapılırken zâid harfler hazfedildikten sonra tasgîr işlemi yapılmaktadır. Bu kurala göre اضْطَرَاب kelimesindeki iki elif zâid kabul edilip hazfedilir ve kelimenin tasgîr şekli ضَطْرِبٌ olur. Oysa sarf bilgisine sahip olan bir dilci, söz konusu kelimenin tasgire dönüştürme halinin ضَطْرِبٌ şeklinde değil, ضُطْرِبٌ biçiminde olması gerektiğini bilmektedir. Çünkü اضْطَرَاب kelimesindeki ط harfinin aslında ت'den ibdâl edilmiş ve kelimenin bünyesinde bir ibdâl olayı gerçekleşmiştir. Dolayısıyla tasgir sırasında kelimenin aslına rücû etmesi gerekmektedir. Bu bakımdan edebî bir eser yazarken buna benze yanlışlıklara düşmemek için sarf ilmine de ihtiyaç vardır.²⁶

İbnü'l-Esîr, sarf ilminin ihmali durumunda yalnızca sıradan kimse-lerin değil, büyük âlimlerin bile hataya düşetüğünü ifade etmektedir. Nitekim Kırâat-i seb'a imamlarından Nâfi' b. Ebî Nu'aym (ö. 169/785) *"Orada hem sizin için, hem de sizin rızık vermediğiniz kimseler için geçimlikler meydana getirdik."*²⁷ âyetinde yer alan معاش kelimesinin morfolojik yapısını bilmediğinden, kelimeyi معاش şeklinde hemzeyle okumuş ve hataya düşmüştür. Zira معيشة kelimesinin müfredi مَعِيشَةٌ olup vezni مَفْعَلَةٌ şeklindedir. معيشة sözcüğündeki yâ zâid değil kelimenin kökündendir. Dolayısıyla kelime çoğul yapılırken yâ harfi hemzeye dönüşmemelidir. Ancak Nâfi' b. Ebî Nu'aym مَعِيشَة kelimesinin vezninin فَعِيلَةٌ olup içindeki yâ harfinin zâid olduğunu zannetmiş ve bu sebeple معاش şeklinde gelmesi gerektiği kanaatine varmıştır. Nitekim كَبِيرَةٌ ve سَفِينَةٌ gibi kelimeler كِبَائِرٌ ve سَفَائِنٌ şeklinde çoğul yapılmaktadır. Bu sebeple Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863) *et-Tasrîf* adlı eserinde Nâfi' b. Ebî Nu'aym'i şu ifadelerle eleştirmiştir: إِنَّ نَافِعًا لَمْ يَذَرِ مَا الْعَرَبِيَّةُ *"Nâfi'nin Arap grameri ne olduğunu bilmiyordu"*.²⁸

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'e göre, nazım yahut nesir türünde edebî eser kaleme alan kimselerin, herkesçe bilinmeyen gizli dil hatalarına (lahn) düşmemeleri için Arap gramerine vukufiyet sahibi olmaları gerekmektedir. Ona göre, kimi zaman gramer kurallarını önemsememek ve kişinin bu alanda kendisini yeterli görmesi, onu hataya sürüklemekte ve aslında bilgi sahibi olduğu hususlarda bile yanılgıya düşmesine sebep olabilmektedir. Nitekim şairler tabakasındaki üstünlüğünün yanı sıra ilim ehli arasında da sayılan şair Ebû Nuvâs (ö. 198/813 [?]), aşağıdaki

26 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/31-33.

27 el-Hicr 15/20.

28 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/34.

beyitte şarabı tasvir ederken kendisi gibi birinin düşmemesi gereken gramere dair bariz bir hataya düşmüştür:

كَأَنَّ صَغْرَى وَكَبْرَى مِنْ فَوَاقِعِهَا ... حَصْبَاءُ دَرَّ عَلَى أَرْضٍ مِنَ الذَّهَبِ

"Sanki şarabın üzerindeki küçük ve büyük köpükler, altın bir zemin üzerine saçılmış inci çakıllarıdır."²⁹

Görüldüğü üzere, Ebû Nuvâs yukarıdaki beyitte ism-i tafdîl olan صَغْرَى ve كَبْرَى kelimelerini müennes kalıbıyla kullanmıştır. Halbuki ism-i tafdîl, harf-i cer olan مِنْ ile birlikte kullanıldığında daima müfret ve müzekker formunda gelmelidir. Bu husus Arap dil gramerinin bilinen meselelerindendir. Ancak Ebû Nuvâs'ın bunu dikkate almaması, açık bir hata yapmasına yol açmıştır. Yine aynı şair, aşağıdaki beyitte, tâm ve olumlu bir cümleden sonra gelmesine rağmen müstesnâ olan النَّبِيِّ kelimesini merfû okumuştur. Oysa müstesnânın bu tür durumlarda mansûb okunması gerektiği, gramerin bilinen hükümlerindendir. Beyit şöyledir:

يَا خَيْرَ مَنْ كَانَ وَمَنْ يَكُونُ ... إِلَّا النَّبِيُّ الطَّاهِرُ الْمَيْمُونُ

"Ey gelmiş ve geleceklerin en hayırlısı, pak ve mübarek peygamber hariç."³⁰

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, meşhur Arap şairi Mütenebbî'nin (ö. 354/965) de gramer kurallarına yeterince riayet etmediği için açık hatalara düştüğünü belirtmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitte, devenin yalnızca iki dizi bulunmasına rağmen çoğul anlam ifade eden رُكَبَاتْ kelimesini kullanmış:

وَتَكَرَّمَتْ رُكَبَاتُهَا عَنْ مَبْرَكٍ ... تَقَعَانِ فِيهِ وَلَيْسَ مِسْكَ أَذْفَرَا

"(Devenin) dizleri, misk kokusunun olmadığı, değersiz bir konaklama yerine çökmekten yüce davranarak uzak durdu."³¹

İbnü'l-Esîr'e göre, şair Ebû Temmâm (ö. 231/846) da sarf kurallarını önemsemediği için aşağıdaki beyitte geçen اِطَّأَّتْ kelimesini yanlış telaffuz etmiştir. Ona göre kelimenin mücerredî يَطْدُ وَطَدَّ şeklindedir. Dolayısıyla bu fiil ifti'âl bâbına aktarıldığında اِطَّأَّدْ değil, اِئْطَدَّ biçiminde kullanılması gerekmektedir. Beyit şöyledir:

بِالْقَائِمِ الثَّامِنِ الْمُسْتَخْلَفِ اِطَّأَّدَتْ ... قَوَاعِدُ الْمُلْكِ مُمْتَدَّةً لَهَا الطَّوْلُ

"Halef olan sekizinci imamla birlikte mülkün temelleri sağlamlaştı, alanı uzayıp genişledi."³²

İbnü'l-Esîr, gramer kurallarının gerekliliği bağlamında, hiçbir şairin gramer hatalarından tamamen kurtulamadığını, ya irabı bilmekten kaynaklanan nahiv hatalarına ya da kelimeleri sarf yönünden

29 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir, 1/34-35.

30 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir, 1/36.

31 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir, 1/36.

32 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir, 1/35.

yanlış kullanmaya düştüklerini belirtmektedir. Bununla birlikte, sarf hatalarının nahiv hatalarına göre daha nadir görüldüğünü ve hatasız olanın yalnızca yüce Allah olduğunu vurgulamaktadır.³³

İbnü'l-Esîr'e göre, nahvi bilmemek şair veya kâtibin itibarını zedelemekle birlikte, bir metnin fesahat ve belagatine doğrudan zarar vermemektedir. Ona göre, şiirini inşâ ederken şairin amacı fail merfû ve mef'ûlü mansûb yapmak gibi gramer kurallarına uymak değil, etki-leyici anlamları ve güzel lafızları ortaya koymaktır. Nitekim جاء زيد ركباً "Zeyd binerek geldi" ifadesinin manaya delaleti, yalnızca hâl olan ركباً kelimesini mansûb okumaya bağlı olsaydı, o zaman nahivin kurallarına uymak sözün güzelliğinin şartı olurdu; oysa durum böyle değildir. Dolayısıyla, dil hataları (lahn) sözün edebî değerini bozmamaktadır. Bu ilke, hutbe ve mektup gibi nesir türü edebî yapıtlar için de geçerlidir.³⁴ İbnü'l-Esîr'in bu sözleri daha önce "belâgat (ilmü'l-beyân) açısından nahiv, yazı öğretiminde ebced/alfabenin gördüğü işleve denktir" şeklindeki ifadesiyle çelişiyor gibi görünmektedir.

Belâgat ile nahiv kurallarının kaynağı

Belâgat ilminin menşei meselesi, klasik dönemde tartışılan önemli konulardan biridir. İbnü'l-Esîr, bu bağlamda belâgatın kaynağına dair "belâgat, tümevarım (istikrâ) yoluyla mı elde edilmiş, yoksa aklî istidlâl ve nazar neticesinde mi ortaya çıkmıştır?" sorusunu gündeme getirmektedir. Ona göre belâgat, istikrâ yoluyla ortaya konmuş değildir. Zira bu görüş, geçmiş nesillere doğru sonsuz bir teselsüle götürür ve mantiken sürdürülemez. İbnü'l-Esîr'e göre doğru olan görüşün Arapların fesahat ve belâgatı bizzat aklî muhakeme ve nazar yoluyla geliştirmiş olmalarıdır. Onlar dilin imkânlarını kavramış, estetik ölçütleri belirlemiş, güzeli çirkinden ayırabilmişlerdir. Dolayısıyla belâgat, tarihsel aktarımın ürünü değil, zihinsel yetkinlik ve estetik sezgi sayesinde ortaya çıkmış rasyonel bir ilimdir. Bu yaklaşım, belâgatın epistemolojik temelini aklî istidlâlâ dayandırmaktadır. İbnü'l-Esîr ayrıca, belâgat ile nahiv arasındaki farkı da açıkça ortaya koymakta, nahiv kuralları dili vaz' edenlerden taklit yoluyla alınmış olup aklî istidlâlâ dayanmadığını ileri sürmektedir. Mesela failin merfû, mef'ûlün mansup olması, Araplara taklit yoluyla elde edilmiş bir bilgidir. Eğer bunun tersi Araplardan nakledilmiş olsaydı, dilciler yine onu benimser, akıl da bunu ne inkâr eder ne de yadırgardı. Bu sebeple nahiv kuralları konvansiyonel niteliktedir. İbnü'l-Esîr, nahiv için ileri sürülen illetlerin de dilin özünden

33 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/35.

34 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/37.

değil, vâzi'in hiçbir gerekçe sunmaksızın belirlediği kuralları açıklamak amacıyla sonradan ortaya konmuş yorumlardan ibaret olduğunu vurgulamaktadır.³⁵

Farklı Kalıp ve Sîgaların Sözü'n fesahatine Etkisi

İbnü'l-Esîr'e göre kelime, bir vezinden başka bir vezne nakledildiğinde yahut isimden fiile, fiilden isme, mâziden muzâriye veya muzâriden mâziye, tekilden ikile veya çoğula, nisbet sîğasına yahut başka bir kalıba aktarıldığında; sözü'n edebî değeri değişebilmekte ve fesâhat açısından çirkin olan güzel, güzel olan ise çirkin hâle gelebilmektedir. Dolayısıyla ona göre fesâhat yalnızca nahiv ve sarf kurallarını riayet emekle elde edilmemektedir. Kelimelerin estetik kıymetini tayin eden esas ölçü, zevk-i selîmdir. Şair ve kâtib, kelimeleri kullanmadan önce bu zevke başvurmalı, kulağa hoş geleni seçmeli, tırmalayanı ise terk etmelidir. Örneğin حُود *"nazik, ince yapılı kadın"* kelimesi, isim olarak kullanıldığında şiir ve nesirde çokça yer almakta ve fasîh kabul edilmektedir. Ancak aynı kelime حَوْد *"koştı, hızlandı"* şeklinde fiil kalıbına aktarıldığında, fasîh sayılmamaktadır. Yine sülâsî mâzî fiil olan وَدَغ ve وَدَز fiilleri, telaffuz bakımından hafif olmalarına rağmen mâzi sîğasıyla kullanıldıkları vakit kulağa hoş gelmemekte, ancak emir veya muzâri kalıplarıyla yer aldıklarında fasîh kabul edilmektedir. الأَخَذَ *"boynun yan tarafındaki damar"* kelimesi, müfred iken fasîh, tesniye halinde ise kulağa ağır geldiği için çirkin bir kelime olarak sayılmaktadır. Aynı şekilde "akıl" anlamındaki لُب sözçüğü, Kur'ân'da yalnızca çoğul olarak الأَلْبَاب şeklinde kullanılmış ve çoğul kalıptaki kullanımı fasîhtir. Ancak söz konusu kelime لا يعلم ذلك إلا ذُو لُبِّ ve ذلك لعبرة لِمَن لُبِّ örneklerinde olduğu gibi müfred olarak yalnızca izâfe edildiğinde fasih kabul edilmektedir. Bu kelime, çoğulluk veya izafeden arınmış bulunursa kulağa hoş gelmemekte ve fasîh sayılmamaktadır. Yine Arap gramerinde عَيْن kelimesinin çoğulu hem عَيُون hem de أَعْيَان vezninde gelmektedir. Bununla birlikte fesahat açısından uygun olan kullanım, "göz" anlamındaki عَيْن kelimesinin عَيُون, "ileri gelen kimse" anlamındaki عَيْن'ının ise أَعْيَان şeklinde çoğul yapılmasıdır. Gramer kuralları bakımından her iki çoğul şekli de caiz görülmekle beraber, edebî zevk ve kullanımda bu ayrım gözetilmiştir. İbnü'l-Esîr bu konuya dair dikkat çekici çok sayıda örneğe yer vermiştir.³⁶

35 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/85-86.

36 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 1/274-284.

Lafızdaki artış (ziyâde) ile manadaki artış arasındaki ilişki

Başta Ebü'l-Feth İbn Cinnî (ö. 392/1002) olmak üzere klasik dilcilerin cumhuruna göre kelimenin yapısında meydana gelen artış, anlamdaki bir artışı göstermektedir³⁷. Dilciler bu görüşlerini زيادة البناء تدل على زيادة المعنى “*Kelime sîgasındaki artış, manadaki artışı gösterir*” şeklindeki veciz ifadeyle formüle etmişlerdir³⁸. Nitekim اِفْتَدَرَ fiili, sınırsız kudreti ifade ettiğinden ve anlam bakımından قَدَرَ fiilinden daha mübâlağalı olduğundan, cezalandırmanın şiddetini ve Yüce Allah’ın kudretinin büyüklüğünü pekiştirmek amacıyla عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ “*Biz de onları mutlak güç ve iktidar sahibinin yakalaması gibi yakaladık.*”³⁹ Şeklindeki âyette قَادِر yerine مُقْتَدِر kelimesi kullanılmıştır.⁴⁰ İbnü'l-Esîr de genel anlamda bu görüşe katılmakta ve konuya dair çok sayıda örneğe yer vermektedir. Ancak ona göre her fazlalığın aynı sonucu vermeyeceğini belirtmekte ve lafızdaki artışın manaya etki edebilmesi için iki şart koşmaktadır. Birincisi, lafızlardaki artışa konu olan kelimenin eylem anlamını içermesidir. Zira fiil anlamı taşımayan isimlerde fazlalık yapılacak olursa, anlamları tamamen bozulmaktadır. Nitekim sülâsî bir isim olan عَذْبٌ kelimesi, جَعْفَرُ veznine uydurulmak üzere yâ harfi eklenerek عَذِيبٌ şeklinde kullanıldığında, bu kelimedeki artış, anlamı güçlendirmekten ziyade kelimeyi anlamsız hâle getirmektedir. Benzer şekilde, عَسَجِدُ “*altın*” kelimesine, جَحْمَرُش “*koca karı*” veznine benzetmek için dâl harfi eklenip عَسَجِيدٌ şeklinde kullanıldığında da aynı durum söz konusudur.⁴¹

İbnü'l-Esîr’in, kelimedeki harf artışının manadaki artışı gerektirmesi için ileri sürdüğü ikinci şart ise, artışın gerçekleştiği kelimenin (mezîd) mutlaka bir mücerredinin bulunmasıdır. Örneğin قَتَلَ “*öldürdü*” üç harfli bir fiildir. Bu fiil dört harfliye çevrilip قَتَّلَ “*çok öldürdü*” denildiğinde, kelimedeki artış manada da bir artışa sebep olmaktadır. Ancak mezîdin bir mücerredini yoksa veya mezîd ile mücerred arasında ortak bir anlam bulunmuyorsa, bu durumda harf artışının manaya herhangi bir etkisi olmamaktadır. Nitekim تَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا “*Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu*”⁴² âyetindeki كَلَّمَ fiili tef’îl babında gelmiş olmasına rağmen “*çok konuştu*” anlamı taşımamakta, yalnızca Allah’ın

37 İbn Cinnî Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî, *el-Hasâis* (Kahire: el-Hey’etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 3/271.

38 Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’t-Telhîs*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, ts.), 38.

39 el-Kamer 54/42.

40 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâ’ir fi edebi'l-kâtib ve’s-şâ’ir*, 2/56.

41 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâ’ir fi edebi'l-kâtib ve’s-şâ’ir*, 2/57.

42 en-Nisâ 4/164.

Mûsâ ile konuştuğunu ifade etmektedir. Çünkü كَلَّمَ fiili baştan beri tef'îl kalıbında kullanılmış ve كَلَّمَ "konuştu" anlamında bir mücerred bulunmamaktadır. Zira Arap dilinde mücerred kalıp olan كَلَّمَ şeklindeki fiil "konuştu" manasında değil, "yaraladı" anlamındadır. Yine Kur'ân'da geçen وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا "Kur'an'ı ağır ağır, tane tane oku."⁴³ ayetindeki رَتَّلَ fiili de aynı kalıptadır. Fakat burada "çok okumak" değil, "ağır ağır, düzgün ve düşünerek okumak" kastedilmiştir. Çünkü bu kelimenin üç harfli bir kökü yoktur. Baştan beri dört harfli olarak konmuştur.⁴⁴

İbnü'l-Esîr, Arap dili âlimlerinin çoğunluğunun sıfat-ı müşebbehe olan عَلِيم kelimesini, ism-i fâil olan عَالِم'den anlam bakımından daha mübâlağalı kabul ettiklerini nakletmektedir. Ancak yukarıdaki bilgilerden hareketle kendisi bu görüş üzerinde düşündüğünü, meseleyi dikkatle incelediğini ve nihayetinde bu kanaat hakkında şüpheyi düşüğünü ifade etmektedir. Onun bu şüphesinin temel gerekçesi, iki kelimenin de aynı harf sayısına sahip olmasıdır. Zira عَالِم ile عَلِيم dört harfli olup, biri diğerine fazla harfle üstün olacak durumda değildir. Bu nedenle aklî muhakeme açısından değerlendirildiğinde, İbnü'l-Esîr'e göre, durum âlimlerin ileri sürdüğünün tersi olmalıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'e göre عَالِم kelimesi, عَلِيم'den daha mübalağalıdır. İbnü'l-Esîr bu kanaatini morfolojik bir temele dayandırmaktadır. Ona göre عَالِم, müteaddî olan عَلِيم fiilinden türemiş bir ism-i fâildir. Buna karşılık عَلِيم ise aynı fiilin lâzım anlamlı olan şeklinden türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Dolayısıyla müteaddî fiilden türeyen kelime, lâzım fiilden türeyene nazaran daha üstün bir ifade gücüne sahiptir. İbnü'l-Esîr, söz konusu kelimeler hakkındaki diğer dil âlimlerinin kanaatine dair şüpheyi düşmesine yol açan unsurun bu gerekçe olduğunu belirtmekte ve onların benim fark edemediğim gizli bir gerekçeyle böyle bir kanaate varmış olmaları da mümkün olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵ [Citation]

İbnü'l-Esîr'in عَالِم kelimesinin عَلِيم lafzından daha mübalağalı olduğuna dair ortaya koyduğu gerekçeler, dikkatle incelendiğinde ikna edici görünmemektedir. Bunun iki temel sebebi vardır. Birincisi, عَلِيم kelimesi فَعِيل vezninde olup sıfat-ı müşebbehe değil, daha çok mübâlağa sîgasi olarak kullanılmaktadır. Arap dilinde mübâlağa sîgaları, kalıpları itibarıyla bir varlıkta bir niteliğin yoğun biçimde bulunduğunu veya bir kimsenin bir fiili çokça gerçekleştirdiğini ifade eden yapılardır. Bu yönüyle, normal bir ism-i fâilden daha güçlü ve abartılı bir anlam taşırlar. İkincisi ise varsayım olarak عَلِيم kelimesi sıfat-ı müşebbehe

43 Müzzemmil 4/73.

44 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 2/59-60.

45 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 2/60.

kabul edilse bile, yine de عالم'den daha mübâlağalı sayılması gerekir. Zira sıfat-ı müşebbeheler, sübut ve devâmı, yani kalıcılık ve sürekliliği ifade etmeleri bakımından, geçmiş, hâl ve gelecek zamanı kuşatarak zamandan bağımsız bir anlam düzeyi kazanmaktadır. Bu da onların ifade gücünü sıradan bir ism-i fâile kıyasla daha kuvvetli kılmaktadır. Müteaddî fiilin, lâzım fiile göre daha mübâlağalı bir anlam taşıdığı yönündeki iddia, dilbilimsel açıdan temelsiz görünmektedir. Çünkü bir fiilin müteaddî veya lâzım oluşu esasen onun nesne alıp almamasıyla ilgili olup fiilin anlamındaki yoğunluk veya abartı derecesiyle doğrudan bağlantısı yoktur.

İbnü'l-Esir'e göre kelâmda zâid harflere sahip kelimelerin kullanımı, anlamları abartılı bir şekilde aktarmayı amaçlamaktadır. Ancak bu hususa vâkıf olmayan bazı şairler mübalağa yapayım derken amaçlanan anlamın tersini ifade etme durumuna düşmüşlerdir. Nitekim şair Ebû Kerrâm el-Temîmî (ö.?), aşağıdaki beyitlerin ikincisinde yer alan حَيَاد kelimesi söz konusu kişinin cesaretini abartılı bir şekilde ifade etmek amacıyla kullanmıştır. Ancak bu kullanım, asıl hedeflenen anlamın tersine dönmesine yol açmıştır. Zira İbnü'l-Esir'e göre حَيَاد kelimesi, حَيَد fiilinden türemiştir. "Çokça yerini değiştiren kişi" anlamındadır. Benzer şekilde, قَتَالَ kelimesi de "öldürme eylemini çokça yapan kişi" anlamındadır. Bu bağlamda şairin حَيَاد غير حَيَاد "savaştaki yerini çokça değiştirmez" ifadesinden, övülen kişinin bir defa da olsa savaştaki yerini terk ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ifade, cesaret yerine korkaklık anlamı taşımaktadır. Bu sebeple, asıl doğru ifade حَائِدٍ غير مُكَدِّبٍ şeklinde olmalıdır. Beyitler şöyledir:

لله تَيْمٌ أَيْ رُمَحٍ طَرَادٍ ... لَأَقَى الْجَمَامَ وَأَيُّ نَصْلٍ جِلَادٍ

Helal olsun Teym'e, ne çevik bir mızraktır!

Ölümle karşılaştı; ne keskin bir kılıçtır!

وَمَحَشٍ حَرْبٍ مُقَدِّمٍ مُتَعَرِّضٍ ... لِلْمَوْتِ غَيْرِ مُكَدِّبٍ حَيَادٍ

Savaşı alevlendiren, ne cesur ve atılgan bir yiğittir!

Ölüme karşı yalancı olmayan, savaş yerini asla terk etmeyen bir kahraman.⁴⁶{Citation}

İbnü'l-Esir'in, mübâlağa sığası olan حَيَاد kelimesinin حَيَد fiilinden türediğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Zira Arap dilinde mübâlağa sîgalarının kural olarak sülâsî fiillerden türetildiği bilinmektedir.⁴⁷ Bu nedenle doğru olan, حَيَاد kelimesinin حَاد fiilinden türemiş olmasıdır. Bununla birlikte Arapçada mübâlağa sığası olan فَعَال kalıbı her zaman

46 Ziyâüddîn İbnü'l-Esir, *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 2/58.

47 Ebu'l-İrfân Muhammed b. 'Alî es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/401.

çokluk veya mübâlağa anlamı taşımamakta, bazen de فاعل anlamında kullanılabilmektedir. Nitekim Kur'ân'da geçen لِّلْعَبِيدِ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ "Allah, kullara asla zulmedici değildir."⁴⁸ ifadesinde de aynı durum söz konusudur. Buradaki ظَلَّام kelimesi, lafzen mübâlağa sîgası olmakla birlikte, "çok zulmeden" anlamına değil, "zulmedici" anlamına gelmektedir.⁴⁹

Haberin mübtedâya takdîminin hasr anlamını ifade etmesi

İbnü'l-Esîr'e göre, haberin mübtedâdan önce gelmesi, cümleye hasr/tahsis anlamını kazandırmaktadır. Ona göre, normalde "Zeyd ayakta" anlamına gelen قَائِمٌ زَيْدٌ ifadesi, haberin öne alınarak قَائِمٌ زَيْدٌ şeklinde söylenmesi durumunda farklı bir anlam kazanmaktadır. Bu ikinci kullanımda, yalnızca Zeyd'in ayakta olduğu, başkasının ayakta olmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla haberin mübtedâya takdim edilmesi, cümledeki hükmü sınırlandırarak özel bir vurgu ve tahsis anlamı ortaya çıkarmaktadır.⁵⁰ Ancak İbn Ebü'l-Hadîd (ö. 656/1258) İbnü'l-Esîr'in verdiği örneğe itiraz etmiş ve hiçbir dilcinin زَيْدٌ قَائِمٌ ifadesinin hasr anlamı taşıdığını belirtmediğini ifade etmiştir. Zira haberin mübtedâya takdiminin hasr anlamı doğurabilmesi için, haberin başında "el" takısının bulunması gerekmektedir. Bu bağlamda قَائِمٌ زَيْدٌ örneğinde olduğu gibi, "el" takılı haberin mübtedâya takdîmi, cümlede tahsis manasını ortaya çıkarmaktadır. Ancak haber nekire olarak kullanıldığında, bu tür bir hasr anlamı ortaya çıkmamaktadır. Dolayısıyla hasrın gerçekleşebilmesi, takdimin yanında haberin başında "el" edâtının de olmasını gerekmektedir.⁵¹

İbnü'l-Esîr, hasr amacıyla haberin mübtedâdan önce gelmesine dair zikrettiği örneklerden biri olarak şu âyeti ele almaktadır: وَظَلُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِّنَ اللَّهِ "Onlar, kalelerinin kendilerini Allah'tan koruyacağını zannetmişlerdi."⁵² Ona göre burada حُصُونُهُمْ mübtedâ, مَانِعَتُهُمْ ise haberdur. Âyette haberin mübtedâdan önce zikredilmiş olması hasr anlamı taşımaktadır.⁵³ İbn Ebü'l-Hadîd bu örneğe itiraz etmiştir. Ona göre حُصُونُهُمْ mübtedâ değil, fâil konumundadır. Zira أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ'nin haberidir ve aynı zamanda ism-i fâildir. Bilindiği üzere, ism-i fâil nefiy ve istifhâm

48 Âl-i İmrân 3/182.

49 İbn Ebü'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâ'ir 'ale'l-Meşeli's-sâ'ir*, 267-268; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 3/515.

50 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşeli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 2/35.

51 İbn Ebü'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâ'ir 'ale'l-Meşeli's-sâ'ir*, 250-251.

52 Haşr 59/2.

53 Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meşeli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, 2/38.

edatlarından sonra geldiğinde yahut haber, sıfat, sıla ve hâl konumunda bulunduğunda fiil gibi amel ederek fâilini ref' edebilmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyetle haberin mübtedâdan önce gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir.⁵⁴ Bununla birlikte doğru olan görüş, İbnü'l-Esîr'in değerlendirmesidir. Zira ism-i fâilin amel edebilmesi için hâl veya istikbâl anlamı taşınması gerekmektedir. Oysa âyetle geçen ism-i fâil, mazî manasındadır. Dolayısıyla burada İbnü'l-Esîr'in yorumunun daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵

Sonuç

Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, dönemin önde gelen ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Cizre'de dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini burada alan İbnü'l-Esîr, küçük yaşlardan itibaren dinî ilimlere yönelmiş; Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş ve çok sayıda hadisi hıfz etmek suretiyle sağlam bir ilmî alt yapı edinmiştir. Yaklaşık yirmili yaşlarına kadar Cizre'de kaldıktan sonra babası Muhammed b. Muhammed ile birlikte Musul'a göç etmiş ve eğitimini burada sürdürmüştür. Musul'da bulunduğu yıllarda nahiv, lügat ve belâgat alanlarındaki temel metinleri incelemiş, ayrıca çok sayıda Arap şiirini ezberleyerek dil ve edebiyat sahasında geniş bir bilgi birikimi kazanmıştır. Çocuklarının eğitimine büyük önem verdiği anlaşılan bir ilim ailesine mensup olan İbnü'l-Esîr, farklı alanlarda temayüz eden üç kardeşin en küçüğüdür. Kardeşlerinden Mecdüddîn hadis ilmiyle, İzzüddîn tarih alanındaki çalışmalarıyla tanınırken, Ziyâuddîn ise belâgat ve edebî tenkit alanlarında derinleşerek bu sahalarda şöhret kazanmıştır.

İlim tahsilini tamamladıktan sonra yakın dostu Kâdî el-Fâzıl'ın daveti üzerine Şam'a giden Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, burada Selâhuddîn el-Eyyûbî'nin hizmetine girmiştir. Bir süre sonra Selâhuddîn'in oğlu el-Melikü'l-Efdal'in yanında görev almış ve onunla yakın bir ilişki kurmuştur. Selâhuddîn'in vefatının ardından el-Melikü'l-Efdal Şam'ın yönetimini tek başına üstlenmiş, Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr'i vezirliğe tayin ederek devletin idaresini ona bırakmıştır. Böylece İbnü'l-Esîr, fiilen devletin en yetkili yöneticisi konumuna gelmiştir. Ancak uzun süre devam eden bu görevinde, sert yönetim tarzı ve halkla kurduğu mesafeli ilişkiler sebebiyle beklenen başarıyı gösterememiştir. Şam'daki görevinden ayrıldıktan sonra Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, Mısır, Sümeysât, Erbil ve Sincar gibi çeşitli şehirlerde bulunmuş, ancak bu yerlerin hiçbirinde

54 İbn Ebü'l-Hadîd, *el-Feküh'd-dâ'ir 'ale'l-Meşeli's-sâ'ir*, 251-252.

55 Ebu'l-Hasan Nuruddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Îsâ el-Üşmûnî, *Şerhu'l- Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/216-219.

uzun süre kalıcı olamamıştır. Nihayet yeniden Musul'a dönerek burada ikamet etmeye karar vermiştir. Musul Hükümdarı ve Zengî emiri Nâsırüddin Mahmud Arslanşah tarafından divan kâtibi olarak görevlendirilen İbnü'l-Esîr, hayatının geri kalan kısmını bu şehirde geçirmiş ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür.

Kaynaklarda İbnü'l-Esîr genellikle aşırı özgüvenli, güçlü bir benlik duygusuna sahip, kendi görüşlerine yüksek değer atfeden, başkalarının fikirlerine karşı küçümseyici bir tavır sergileyen ve otoriter bir kişilik olarak tasvir edilmektedir. Nitekim gerek kendisinden önceki gerekse çağdaşı birçok âlim ve edibi ağır eleştirilere tâbi tutmuş ve onların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, belâgat, şiir ve edebî tenkit alanlarında derin bir birikime sahip güçlü bir edebiyatçıdır. Ayrıca "inşâ ve kitâbet" sanatında dönemin önde gelen isimlerinden biri olarak, Arap nesrinin üslup ve ifade geleneğine önemli katkılarda bulunmuş, çok sayıda âlimin övgüsünü kazanmış, belâgat, edebî tenkit ve inşâ gibi alanlarda birçok kıymetli eser kaleme almıştır.

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in en meşhur eseri, belâgat ilmine dair telif ettiği *el-Meselu's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir* adlı çalışmasıdır. Eser telif edildikten kısa bir süre sonra istinsah edilmeye başlanmış, kısa zamanda İslâm âleminin merkezlerine ulaşmış, Bağdat ve Musul'da bulunan ilim havzalarında büyük ilgi görmüştür. Ancak ilim ehli arasındaki kıskançlık veya siyasî saikler nedeniyle esere yönelik bazı reddiyeler telif edilmiş, daha sonra İbnü'l-Esîr'in görüşlerinin desteklenmesi amacıyla söz konusu reddiyelere cevap niteliğinde eserler telif edilmiş ve böylece *el-Meselu's-sâir* adlı eserin etrafında bir literatür teşekkül etmiştir.

el-Meselu's-sâir adlı eser, bir mukaddime ile iki bölümden oluşmaktadır. Eserde çok sayıda âyet, hadis ve klasik Arap şiirleriyle istişâh edilmiştir. Ayrıca mektup ve hutbe gibi çeşitli edebî nesir örneklerine de yer verilmiştir. İbnü'l-Esîr, eserinde yer verdiği bazı şiir ve edebî nesir örneklerini sert bir dille eleştirmiştir. Ayrıca "nahiv ilminin konusu", "belâgat ilminde nahiv ilminin yeri ve gramer ilimlerinin gerekliliği", "belâgat ile nahiv kurallarının kaynağı", "lafızlardaki artış (ziyâde) ile manalardaki artış arasındaki bağlantı" ve "haberinin mübte-dâya takdîminin hasr anlamını ifade etmesi" gibi dilbilgisel meseleler ayrıntılı biçimde tartışılmış; dalcilerin görüşleri eleştirilerek özgün yorumlar ortaya konulmuştur.

Kaynakça / References

- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Telhîş*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Esir, Ziyâeddin". 21/30-32. İstanbul: TDV, 2000.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Hasâis*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *el-Felekü'd-dâ'ir 'ale'l-Meşeli's-sâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfî – Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- İbnü's-Sâbûnî, Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Mahmûd el-Mahmûdî. *Kitâbü Tekmileti İkmâli'l-İkmâl*. thk. Mustafâ Cevâd. el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-İrâkî, 1957.
- Kâtib Çelebî, Hâcî Halife. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1941.
- Tekin, Mahmut. "Arap Dilinde İsm-i Mensûb ve Kullanım Amaçları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 13/74 (2020), 549-557.
- Sabbân, Ebu'l-'İrfân Muhammed b. 'Alî. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî. *Nusretü's-sâ'ir 'ale'l-Messeli's-sâ'ir*. thk. Muhammed Alî Sultânî. Dimaşk: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1981.
- Sandıkçı, S. Kemal. "İbnu'l-Esir Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Temmuz1992), 61-78.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf es-. *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sübki, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi. *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Matbaatu'l-'Asriyye, 2003.
- Üşmûnî, Ebu'l-Hasan Nurüddîn 'Alî b. Muhammed b. 'İsâ. *Şerhu'l- Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad. *Mir'atu'l-cinân ve ibretu'l-yakazân fi ma'rifeti mâ y'uteberu min havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. Kahire: , Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zirikî, Hayruddin b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Ziyâüddîn İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Meşeli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420.

EL-CEZERİ KARDEŞLER VE ARAP DİLİYLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI

Mehmet Nezir ESİN^{1*}

Giriş

İslâm medeniyetinin teşekkülünde dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın çok ötesinde, vahyin doğru anlaşılması, aktarılması ve yorumlanması için temel bir vasıta olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in Arapça nazil olması, bu dili İslâm düşünce ve ilimlerinin merkezine yerleştirmiştir. Kur'an'ın lafızlarını doğru anlamak, semantik derinliklerini idrak etmek ve tilavetindeki letafeti muhafaza etmek, Müslüman ilim adamlarını erken dönemden itibaren Arapçanın grameri, lügati ve belâgati üzerine yoğunlaşmaya sevk etmiştir. Nitekim tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerin ortak zemininde Arap diline duyulan ihtiyaç açıkça görülmektedir. Bu sebeple Arap dili üzerine yapılan çalışmalar, yalnızca filolojik bir gayret değil, aynı zamanda dinî metinlerin sahih bir biçimde anlaşılmasına yönelik ilmî bir zaruret olmuştur.

Arap dili ilimleri arasında özellikle belâgat ilmi, Kur'an'ın mucizevi yapısını, edebî inceliklerini ve nazmındaki ahengi çözümlemek bakımından ayrı bir ehemmiyet taşımıştır. Kur'an'ın i'câzını ortaya koyma çabaları, Arap edebiyatı ve dil felsefesini beslemiş, zamanla bu alan müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir. Erken İslam döneminden itibaren dil ve edebiyat alanında kaleme alınan eserler, hem Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunmuş hem de Arap kültürünün edebî estetiğini sistematik bir zemine taşımıştır. Bu çerçevede 12. ve 13. yüzyıllarda yaşayan el-Cezerî kardeşler, özellikle de Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), İslam ilimleri ve Arap dili çalışmalarında derin izler bırakmış şahsiyetler olarak temayüz etmiştir.

el-Cezerî nisbesiyle bilinen bu aile, ilmî birikimleriyle hem İslam tarihçiliğine hem de dil-edebiyat sahasına yön vermiştir. Kardeşlerden Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) hadis ve edebiyat ilimleriyle; İzzeddîn İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) tarih yazıcılığı ve siyaset düşüncesiyle; Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr ise dil, edebiyat ve belâgat alanındaki çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Bu üç kardeş, farklı alanlarda eserler vermekle

1 Dr. Öğretim Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0002-7146-4748, seydam.21@hotmail.com, Türkiye/Gaziantep

beraber, ilim dünyasında ortak bir etki bırakmış, dönemin kültürel ve siyasi atmosferinde Müslüman ilim ve düşünce hayatının şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenmiş ve ilmî geleneğin teşekkülüne yön veren isimler arasında yer almışlardır. Özellikle Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-sâ'ir fî edeb'il-kâtib ve's-şâ'ir* adlı eseri, Arap edebiyatında belâgat ilmini sistematik hale getiren başlıca kaynaklardan biri olmuştur. Bu eser, yalnızca bir edebiyat kitabı değil, aynı zamanda İslâmî ilimlerin dil ve üslup ihtiyacına cevap veren metodolojik bir çalışmadır.

13. yüzyıl, İslam dünyasında siyasi parçalanmaların ve kültürel etkileşimlerin yoğun olduğu bir dönemdir. Haçlı seferleri, Moğol tehdidi ve Abbâsî otoritesinin zayıflaması gibi gelişmeler, Müslüman toplumları siyasî olduğu kadar ilmî açıdan da yeni arayışlara yöneltmiştir. Bu çalkantılı ortamda dil ve edebiyat çalışmalarının sürdürülmesi, İslam medeniyetinin canlılığını koruduğunun en açık göstergesidir. İbnü'l-Esîr kardeşler, bu tarihsel bağlamda yalnızca aklî bir tavır ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda ümmetin kimliğini diri tutan kültürel ve ilmî hafızayı inşa etmiştir.

İslami ilimler içerisinde özellikle tefsir ve hadis disiplinlerinde dilin önemi tartışılmazdır. Müfessirler, Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için Arap dilinin gramer yapısını, şiir ve edebiyat örneklerini, mecaz ve istiâreleri bilmek zorunda olduklarını belirtmişlerdir.² Aynı şekilde hadis râvilerinin rivayetleri sahih biçimde nakledebilmesi için dildeki incelikleri kavramaları gerekmiştir.³ Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Esîr kardeşlerin belâgat alanındaki çalışmaları, yalnızca edebiyatın sınırları içerisinde kalmamış; Kur'an ve hadis ilimlerine de doğrudan katkı sunmuştur. Eserleri, müfessirlerin ve muhaddislerin dilsel tahlillerine rehberlik etmiş, kelam ve fıkıh gibi disiplinlerin de üslup ve ifade zenginliğine kaynaklık etmiştir.

Ayrıca İbnü'l-Esîr kardeşlerin yaşadığı dönem, fırkaların ve mezheplerin yoğun tartışmalara sahne olduğu bir zaman dilimidir. Bu bağlamda dil ve üslup, yalnızca edebî bir mesele değil, aynı zamanda itikadî ve siyasî meselelerin aktarımında da belirleyici bir araç olmuştur. Farklı mezheplerin görüşlerini reddetme yahut savunma sürecinde kullanılan delillerin sağlamlığı, dil ve belâgat yetkinliği ile doğrudan ilişkiliydi. Dolayısıyla el-Cezerî kardeşlerin ortaya koyduğu ilmî miras,

2 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/27; Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 3/219; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Bürdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 19/516.

3 Bedruddin Mahmud b. Muhammed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/23.

hem ilimler arası bir köprü işlevi görmüş hem de İslam düşüncesinde fikrî istikrarın sağlanmasına katkı sunmuştur.

İslâmî ilimler metodolojisi açısından el-Cezerî kardeşlerin önemini belirleyen bir diğer husus, onların ilmî disiplinler arası bir bütünlük içinde ele almalarıdır. Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in belâgat çalışmaları, Mecdüddîn'in hadis ve edebiyat çalışmaları ve İzzeddîn'in tarih yazıcılığı, İslam medeniyetinde ilimler arası uyumun klasik örneklerini teşkil etmektedir. Bu yaklaşım, İslâm ilim geleneğinde bilginin parçalı değil, bütüncül bir yapıda ele alındığını göstermektedir.

Bu çalışmada, el-Cezerî kardeşlerin ilmî faaliyetleri, dil ve belâgat sahasındaki katkıları incelenecektir. Araştırmada özellikle eserlerinin içerikleri ve metodolojik yaklaşımları değerlendirilecektir. Son olarak, İslam ilimleri içindeki yeri ve günümüze yansımaları tartışılarak, el-Cezerî kardeşlerin ilmî mirasının modern araştırmalara sunduğu imkânlar ortaya konulacaktır.

1. Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (Ö. 606/1210)

Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, 544/1149 yılında Cizre'de (Cezîre-i İbn Ömer) doğmuş, burada yetiştikten sonra Musul'a gitmiş, dönemin emirleriyle sıkı münasebetler kurmuş ve uzun süre devlet kâtipliği yapmıştır.⁴ Ömrünün son döneminde bir hastalık sebebiyle yazı yazamaz hale gelmiş, buna rağmen ilmî çalışmalarını öğrencileri ve yardımcıları vasıtasıyla sürdürmüştür. 606/1210 yılında Musul'da vefat etmiş, kendi kurduğu ribâta defnedilmiştir.⁵

1.1. İlmî Şahsiyeti

Mecdüddîn, hadis, dil ve edebiyat alanlarında temâyüz eden çok yönlü bir âlim olarak dikkat çekmektedir. Onun hadis ilmindeki meşguliyeti, sahih rivayetleri titizlikle derleyip tenkit süzgecinden geçirmesiyle; lügat ilmindeki birikimi, garîb lafızların anlam alanlarını açıklamasıyla; nahiv sahasındaki derinliği ise dilin yapısal inceliklerine vukufuyla belirginleşmektedir. Ayrıca inşâ alanındaki üslup ve ifade gücü, onun kalem tecrübesinin edebî boyutunu ortaya koymaktadır. Hadisleri yalnızca isnad zinciri üzerinden değil, dilbilimsel ve semantik çözümleme yöntemiyle anlamaya çalışması, Mecdüddîn'i klasik

4 Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 29-28/21.

5 Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-Erbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, ed. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdır, 1900), 4/326; Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn".

muhaddislerden ayıran özgün bir yön olarak değerlendirilebilir. Mecdüddîn ve iki kardeşi, ilmî çevrelerde “Cezîrelî” kimlikleriyle tanınmıştır. Nitekim İbn Hallîkân’ın (ö. 681/1282) Vefeyâtü'l-a'yân adlı eserinde “Cezîre-i İbn Ömer” adının kökenine dair tartışmalara yer verilmesi, bu bölgenin ilmî üretim açısından dilsel ve etimolojik bakımdan önemli bir merkez olduğunu göstermektedir.⁶

1.2. Eserleri

Mecdüddîn’in başlıca eserleri şunlardır:

Câmi'u'l-usûl fî ahâdîsi'r-Resûl: Kütüb-i Sitte'deki rivayetleri bir araya getiren bu eser, hadis literatüründe bir dönüm noktasıdır. Rivayetlerin dağınıklığını gidererek hem muhaddisler hem fakihler için başvuru kaynağı olmuştur.

en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser: Hadislerde geçen garîb lafızların açıklamasına ayrılmıştır. Garîbü'l-hadîs literatürünün muteber eserlerinden biri olarak kabul edilir.

Menâlü't-tâlib fî şerhi tıvâli'l-garâ'ib (Menâl fî şerhi tıvâli'l-garâ'ib, Şerhu garîbi't-tıvâl): Uzun metinli hadislerde ve sahâbe sözlerinde geçen garîb ve nâdir kelimeleri açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır.

el-İnsâf fî'l-cem' beyne'l-Keşf ve'l-Keşşâf: Tefsir sahasında kaleme alınmış, dilsel ve rivayet temelli açıklamaları bir araya getiren bir çalışmadır.

el-Murassa' fî'l-âbâ ve'l-ümmehât: “Eb, üm, ibn, bint, zû, zât” gibi kelimelerle başlayan ve nâdir isimlerin alfabetik biçimde açıklandığı, darbimesel ve deyimleşmiş ifadeleri de içeren bir sözlük çalışmasıdır.

el-Bedî' fî Şerhi'l-Fusûl: Hocası Ebû Muhammed ed-Dahhân'ın (ö. 569/1174) nahiv alanındaki eserine yazdığı şerh olup Arap gramerine dair önemli katkılar sunan bir çalışmadır.

Bu eserlerin hemen hepsi dil, lugat ve anlam merkezli olup, İbnü'l-Esîr'in ilmî katkılarında dилciliğin belirgin yerini teyit eder.

1.3. Dилciliği ve Arap Diline Katkıları

Mecdüddîn'in İbnü'l-Esîr yalnızca hadis, tarih ve siyer alanlarında değil, aynı zamanda Arap dili ve edebiyatı sahasında da önemli eserler vermiştir. Onun dилcilik yönü, özellikle garîbü'l-hadîs literatürüne ve Arap dilinin nahiv-sarf alanındaki gelişimine katkılarıyla tanınmıştır. Bu açılardan katkısı birkaç başlık altında şu şekilde özetlenebilir:

6 Ali Bulut, *Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 45.

1.3.1. Dilcilik ve Nahiv

Mecdüddîn, nahvi Ebû Muhammed Saîd b. Mübârek ed-Dahhân'dan öğrenmiş, daha sonra bu sahada *el-Bedî' fî Şerhi'l-Fusûl fî'n-Nahv* adlı önemli bir eser kaleme almıştır.⁷ Eserde grameri yalnızca kurallar bütünü değil, anlam üretiminin temeli olarak görmüş, bu yönüyle nahiv çalışmalarına felsefî bir derinlik kazandırmıştır. Bu, onun dilciliğe olan yönelimini göstermektedir.

Ayrıca, *el-Murassa' fî'l-âbâ ve'l-ümmehât* gibi sözlük mahiyetindeki çalışmaları, dilde kullanılan özel isimlerin kökenlerini ve anlamlarını açıklayarak hem lügat hem de edebiyat tarihi açısından kıymetli bir birikim sunmuştur. Bu eser, deyimleşmiş ifadeler ve darbimeselleri incelemesi bakımından Arap dilinin halk kültürüyle ilişkisini de yansıtmaktadır.

1.3.2. Hadis ve Rivayet İlimleri

Hakkında “Hadisi geç öğrenmiş, rivayetleri öne çıkmamış” ifadesi, onun daha çok telif ve derleme yönüyle tanındığını gösterir.⁸ En tanınmış eserlerinden biri *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*'dir. Bu eser, hadislerde geçen nâdir ve anlaşılması güç kelimeleri alfabetik sıraya göre açıklamakta; önceki çalışmaları derleyip sistematik bir şekilde yeniden ele almaktadır. Böylece, hem hadis şerhlerine hem de lügat çalışmalarına temel kaynak olmuştur. İbnü'l-Esîr, bu çalışmasıyla garîb-ü'l-hadîs ilmini müstakil bir alan hâline getirmiş ve sonraki âlimlere sağlam bir zemin bırakmıştır.

Buna ek olarak, *Menâlü't-tâlib fî şerhi tıvâli'l-garâ'ib* adlı eseri, uzun metinlerde geçen garîb ifadeleri açıklaması bakımından onun dil hassasiyetini göstermektedir. Hadis ve sahâbe sözlerindeki nâdir kelimeleri tahlil etmesi, Arap dilinin tarihî zenginliğini ortaya koymaya katkı sağlamıştır.

1.3.3. Sözlük ve Lugavî Yönü

en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser adlı eseri, hadiste geçen garîb lafızların açıklanması üzerine odaklanmış, Arap dilinin semantik zenginliğini hadis ilmine taşımıştır.⁹ Bu eser, lugavî açıdan İbnü'l-Esîr'in “dil hassasiyetini” temsil etmektedir.

7 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, t.s.), 2/74.

8 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/141.

9 Ebü's-Seâdât Mejdüddîn el-Mübârek Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (Kahire: Dârü lhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1963), 1/7.

İbnü'l-Esîr'in diltiliği, yalnızca lugavî açıklamalarda bulunmakla sınırlı değildir. Onun, kelimelerin anlam katmanlarını, mecazî kullanımlarını ve bağlam içindeki fonksiyonlarını da dikkate alması dikkat çekicidir. Böylece eserleri, yalnızca dilbilimcilerin değil, aynı zamanda edebiyatçılar ve tarihçilerin de müracaat ettiği kaynaklar hâline gelmiştir.

Edebî üslubunda, önceki lügat ve nahiv âlimlerinden faydalanmakla birlikte, onların dağınık malzemelerini daha sistematik ve öğretici bir biçimde düzenlemiştir. Bu yönüyle, dil çalışmalarında metodolojik bir yenilik getirdiği söylenebilir.

Mecdüddîn'in diltiliği şu açılardan da dikkat çekicidir: Birincisi; Arapça kelimelerin anlam katmanlarını tespit edip, hadislerdeki garîb lafızları açıklaması, onun lugavî otoritesini göstermektedir. İkincisi; Coğrafi ve tarihî isimleri etimolojik bağlamda incelemesi, kardeşi İzzeddîn gibi "tarihçi-filolog" sentezini ortaya koymaktadır. Üçüncüsü; İnşâ sanatına dair eserleri (*Kitâbu'l-inşâ, Dîvânu'r-resâil*) onun yalnızca dil bilgini değil, aynı zamanda bir edebiyatçı ve kâtib olduğunu da göstermektedir.

Bütün bu değerlendirmelerin neticesinde Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, İslam ilim geleneğinde "hadis, lügat ve inşâ"yı bir araya getiren nadir şahsiyetlerden olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Özellikle *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* eseri, hadis ilminin diltiliğe yaslanan yanını en iyi ortaya koyan klasiklerden biridir. Bu da eserinin hadislerin doğru anlaşılması için lugavî tahlile başvurmanın klasik bir örneği olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Mecdüddîn, sadece bir muhaddis veya dilci değil, aynı zamanda dilsel çözümlemeyi ilmî metodolojinin merkezine alan bir mütefekkir olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak Mecdüddîn sadece hadis alanında değil, aynı zamanda diltilikte ve lügat ilminde de İslam ilim dünyasına yön verdiğini göstermektedir. Onun eserleri, hadislerin doğru anlaşılması için lugavî tahlile başvurmanın klasik bir örneğidir.

2. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (Ö. 630/1233)

İzzüddîn İbnü'l-Esîr, 555/1160 yılında Cezîre-i İbn Ömer'de doğmuş, eğitimine burada başlamış, ardından Musul'a taşınmıştır. Eğitimi dönemin büyük şehirlerinde -Musul, Bağdat, Şam, Kudüs- sürdürmüş, hadis, tarih, ensâb (soy kütüğü) ve Arap dili alanlarında otorite kabul edilmiştir.¹⁰ Son dönemlerini ise Musul'da, ilmî araştırma ve

10 Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

telif faaliyetlerine yoğunlaşarak geçirmiş 630/1233 yılında burada vefat etmiştir.¹¹

2.1. İlmî Şahsiyeti

Hadis alanında imam derecesinde hadis hâfızı olan İbnü'l-Esîr, tarih alanında da önceki ve sonraki tarihleri en iyi bilenlerden biri olarak tanıtılır. Aynı şekilde hadis ilmini iyi bilmesi, tarih yazımındaki rivayet seçimini sahilik ölçütlerine göre yapmasını sağlamıştır. Tarih sahasında olayların naklinde rivayet zincirini gözetmekle birlikte, anlatımında edebî bir akıcılık sergilemiştir. Bu, onun *el-Kâmil fi't-târih* eserinin güvenilirliğini pekiştirmektedir. Öte yandan ensâb ile ilgili *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* ile Arap kabileleri ve nisbetler üzerine yoğunlaşmıştır. Özellikle konumuzu ilgilendiren Dileilik alanında ise Arap neseblerini tahlil ve tenkit etmesi, hataları düzeltip yeni katkıları yapması, onun dilsel duyarlılığını ve filolojik yaklaşımını göstermektedir.

2.2. Cezerî Kimliği ve Dileiliği

"Cezîre-i İbn Ömer" nisbesi, onun kültürel kimliğinin önemli bir parçasıdır. Bu yer adı etimolojik olarak tartışılmış; "İbn Ömer", "Yusuf b. Ömer", hatta "Oğulları Avs ve Kâmil" gibi ihtimaller zikredilmiştir. İbnü'l-Esîr'in bu tartışmalara yer vermesi, onun sadece tarihçi değil, aynı zamanda dilci ve etimoloji meraklısı bir araştırmacı olduğunu göstermektedir. Yer adlarının kökenini açıklarken filolojik yöntemlere başvurması, "Cezîreli dileliliğin" tipik bir yansımasıdır.

Ayrıca *el-Lübâb*'da da sıkça yaptığı gibi, Arap kabile adlarının, şahıs nisbetlerinin ve coğrafi yer isimlerinin anlam ve kullanım farklılıklarını belirtmesi, onun lugavî-tarihî birikimini ortaya koymaktadır. Bu, sadece dilsel bir titizlik değil, aynı zamanda tarihsel olayların doğru aktarımı için dil çözümlemesine verdiği değeri göstermektedir.

2.3. Eserleri

İzzüddîn'in başlıca eserleri şunlardır:

el-Kâmil fi't-târih: İslâm tarihçiliğinde Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*'undan sonra en kapsamlı ve güvenilir İslâm tarih kaynaklarından biri kabul edilir. Olayları kronolojik biçimde aktarması, rivayetleri titizlikle seçmesi ve dil açısından açık bir üslup kullanmasıyla öne çıkmaktadır.

(İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 27-26/21.

11 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/348; Özaydın, "İbnü'l-Esîr, İzzeddin", 21/26-27.

el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb: Arap kabileleri, şahıs nisbetleri ve coğrafî yer adları üzerine yazılmış olup, ensâb ilminin en önemli kaynaklarından biridir. Eser, dilsel ve nesebî düzeltmeleri ile sadece tarihçilere değil, dildilere de malzeme sunmuştur.

et-Târîhu'l-bâhir fî'd-devleti'l-Atâbekiyye, Zengîler hanedanının hizmetlerini, ilmî ve idarî katkılarını, Haçlılara karşı mücadelelerini aktaran; tarihî bilgileri edebî bir üslupla işleyen önemli bir monografidir.

Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe, sahâbîlerin hayatını sistematik şekilde ele alan, bu alandaki en kapsamlı ve güvenilir biyografik eserlerden biridir.

2.4. Arap Diline Katkıları

İzzüddin İbnü'l-Esîr, tarihçilik alanındaki meşhur eserleriyle tanındığı kadar, Arap dili ve edebiyatı sahasına da önemli katkılar sunmuştur. Onun diltiliği, gerek tarih kitaplarında kullandığı üslup gerekse doğrudan dil ve lügat çalışmalarına yönelen eserleriyle ortaya çıkar. Onun Cezerî kimliği ise Arap dili ve coğrafyası hakkındaki derin bilgisiyle birleşerek, hem dildiler hem de tarihçiler için vazgeçilmez bir kaynak oluşturmıştır. Yer isimlerinin nispetlendirilmesi meselesinde gösterdiği etimolojik dikkat, bugün modern dilbilimsel yöntemlere yaklaşan bir titizlik olarak değerlendirilebilir. Bu açılardan katkısı birkaç başlık altında şu şekilde özetlenebilir:

2.4.1. Tarih Eserlerinde Dil ve Üslup

İbnü'l-Esîr'in en önemli eseri olan *el-Kâmil fî't-târîh*, sadece tarihî bilgilerin aktarımıyla değil, aynı zamanda dilsel inceliğiyle de dikkat çekmektedir. Eserde kullandığı veciz ve akıcı üslup, Arap tarih yazıcılığında anlatım sadeliği ve dil zarafetini birleştiren örneklerden biridir. Onun dili, hem edebî hem de ilmî özellikler taşır. Yine, *et-Târîhu'l-bâhir fî'd-devleti'l-Atâbekiyye* adlı eserinde secili ve sanatlı ifadeler kullanarak ediplik yönünü ortaya koymuş, Arap şairlerden yaptığı alıntılarla Arap edebiyatının tarih metinlerine taşınmasına vesile olmuştur.

2.4.2. Sözlük ve Lügat Çalışmaları

İbnü'l-Esîr'in diltiliği doğrudan sözlük ve lügat sahasında kaleme aldığı eserlerde de görülür. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* adlı eseri, sahâbîlerin biyografilerini ihtiva etmekle birlikte, Arap dilinin zengin şahıs adlarını ve nisbelerini düzenli bir şekilde aktaran önemli bir kaynak niteliği taşır. Ayrıca *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, Sem'ânî'nin *el-Ensâb* adlı eserinin ihtisarı olup, nisbelerin tashih edilmesi ve eksiklerin

tamamlanması bakımından dil ve tarih araştırmalarında büyük değer taşır. Bu yönüyle İbnü'l-Esîr, Arap dilindeki nesep terminolojisinin sadeleştirilmesine ve daha sistematik hale gelmesine katkı sağlamıştır.

İbnü'l-Esîr, eserlerinde hem lugavî hem de edebî unsurları ihmal etmemiştir. Onun tarih metinlerinde seçtiği kelimeler, secili anlatımları ve şairlerden yaptığı iktibaslar, Arapça'nın estetik boyutunu ortaya çıkarır. Lügat sahasındaki çalışmaları ise Arap toplumunun sosyal ve kültürel yapısına dair verilerle dilin tarihsel gelişimini bir araya getirir. Böylece İbnü'l-Esîr, yalnızca bir tarihçi değil, aynı zamanda Arap dili ve edebiyatının gelişimine katkıda bulunan bir dil âlimi olarak da anılmalıdır.

Bütün bu değerlendirmelerin neticesinde İzzüddîn İbnü'l-Esîr'in eserleri, tarih ilminin yanında Arap dili açısından da dikkate değerdir. *el-Kâmil ve et-Târîhu'l-bâhir*'deki üslup inceliği, *Üsdü'l-gâbe* ve *el-Lü-bâb*'taki lugavî titizlik, onun dilciliğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr, sadece tarihçi değil; aynı zamanda filolojik yaklaşımı güçlü bir tarih yazarı, "lugavî hassasiyet sahibi bir müellif" olarak da değerlendirilmelidir. İbn Hallîkân'ın yorumundan da anlaşıldığı üzere İbnü'l-Esîr'in şahsiyetini sadece tarihçi kimliğiyle değil, aynı zamanda Cezîreli bir dilci ve ensâb âlimi olarak tanımamız gerektiği ortaya çıkmaktadır.¹² Onun metodolojisi, tarihî rivayetlerin doğruluğunu sağlamada dil incelemesine verdiği önemi açıkça göstermektedir.

3. Ebü'l-Feth Ziyâeddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (Ö. 637/1239)

Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, 563/1163 yılında Cezîre-i İbn Ömer'de dünyaya gelmiştir. Üç kardeşten biri olan Ziyâeddîn, çocuk yaşta Kur'an'ı ezberlemiş, ardından hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı sahalarında dersler almıştır.¹³ Edebiyata ve şiire büyük ilgi göstermiş; Ebû Temmâm (ö. 231/846), Buhturî (ö. 284/897) ve Mütenebbî (ö. 354/965) gibi şairlerin divanlarını ezberlemiştir.¹⁴ Selâhaddîn Eyyûbî (ö. 589/1193) ve oğlu el-Melikü'l-Efdal'in (ö. 622/1225) yanında kâtiplik ve vezirlik görevlerinde bulunmuş, ömrünün son dönemlerini Musul'da geçirmiştir. 637/1239 yılında vefat etmiş ve Musul'da defnedilmiştir.¹⁵

12 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/349.

13 Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 45.

14 Ebü'l-Feth Ziyâeddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Veşyü'l-merkûm fi halli'l-menâzûm* (Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001), 33; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 32-30/21.

15 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 77.

3.1. İlmî Şahsiyeti ve Dil Anlayışı

el-Cezerî'nin ilmî şahsiyetinin merkezinde dil vardır. O, Kur'an'ın lafız ve mana bütünlüğüne, hadisın rivayet inceliklerine ve Arap şiirinin üslup özelliklerine vakıf bir şahsiyettir.¹⁶ Onun ilmî gücünün temelinde, klasik Arap şiirine olan vukûfiyeti yatar. Ebû Temmâm, Buhturî ve Mütenebbî gibi şairlerin divanlarını ezbere bilmesi, ona kelime, mecaz ve üslup dünyasının geniş bir yelpazesini sunmuştur.¹⁷ Ziyâeddîn'in dil anlayışı, lafız ve mana dengesine dayanır. Ona göre, bir metnin gücü sadece kullanılan kelimelerde değil, aynı zamanda bu kelimelerin taşıdığı anlamın derinliğinde gizlidir.¹⁸ O, dilin sadece gramer kurallarıyla sınırlı olmadığını, toplumsal ve estetik bir boyut taşıdığını vurgular.¹⁹

3.2. Eserleri

Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in eserleri Arap dili, belâgat ve edebiyat teorisi açısından büyük değer taşır. En önemli eserleri şöyle sıralanabilir: *el-Meselû's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*: Onun en meşhur eseridir. Kâtipler ve şairler için bir kılavuz niteliği taşır; belâgat ve üslup teorisini sistematik hale getiren klasik bir kaynaktır.²⁰

el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-menzûm: Belâgat ve üslup inceliklerine dair önemli tahliller içerir.²¹

el-Miftâhu'l-münşâ li-hadîkati'l-inşâ (fî sinâ'ati'l-inşâ), Kitâbü'l-me'âni'l-muhtara'a fî sinâ'ati'l-inşâ: adıyla da bilinir. Eser, anlam üretimi ve mana zenginliğini ön plana çıkarır. Eserde inşâ usul ve tekniğinden söz edilmektedir.²²

Resâil İbni'l-Esîr (Dîvânu'r-Resâil), Resmî yazışmalara dair örnekler sunar; diplomasi ve edebî üslubu bir araya getiren eser, adeta resmî yazışmalarda inşâ sanatının zirvesini yansıtır.²³

16 Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 3/25.

17 Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Mısır, ts.), 54.

18 İbnü'l-Esîr, *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-menzûm*, 61.

19 Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 102.

20 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 88.

21 İbnü'l-Esîr, *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-menzûm*, 47.

22 Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Miftâhu'l-münşâ li hadîkati'l-inşâ (Kitâbü'l-Me'âni'l-muhtara'a fî sinâ'ati'l-inşâ)* ((Beyrut: Dâr Sâdir, 1997), 29.

23 Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Resâ'il İbni'l-Esîr (Dîvânu'r-Resâil)* ((Kahire: Dâru'l-Maârif, 1963), 14.

3.3. Arap Diline Katkıları

el-Cezerî'nin Arap diline katkıları birkaç başlıkta özetlenebilir: Belâgat teorisinin sistematikleşmesi,²⁴ Lafız-mana dengesine yaptığı vurgu,²⁵ Üslup tahlilleriyle dilin estetik boyutunu ortaya koyması,²⁶ Resmî yazışmalarda üslup ve estetik kaygıyı ön plana çıkarması.²⁷ el-Cezerî'nin eserleri, hem çağdaşları hem de sonraki nesiller üzerinde etkili olmuştur. İbn Haldun (ö. 808/1406), Safedî (ö. 764/1363) ve Sü-yûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler onun metodolojisinden etkilenmiştir.²⁸ Osmanlı sahasında belâgat ilminin gelişmesinde dolaylı olarak katkısı bulunmaktadır. Modern dönemde el-Cezerî, Arap edebiyatı ve belâgat araştırmalarında yeniden keşfedilmiştir.²⁹ Bu açılardan katkısı birkaç başlık altında şu şekilde özetlenebilir:

3.3.1. Belâgat ve Edebî Tenkit

Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in dil sahasındaki en önemli eseri *el-Mese-lü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*'dir. Müellif bu eserinde belâgat ilmini sistematik bir şekilde ele almış, fesâhat ve belâgat kavramlarını ay-rıntılı biçimde incelemiştir. Kitap, lafzî ve mânevî sanatları örneklerle açıklamakta, ancak örneklerin çoğunu ağır bir dille tenkit etmektedir. Bu yönüyle eser, klasik belâgatin bir yandan derli toplu bir özeti, diğer yandan eleştirel bir değerlendirmesi niteliğini taşır. Ayrıca şiir inti-halleri konusunda sunduğu geniş bilgi, Arap edebiyatında mukayeseli eleştiri geleneğine katkıda bulunmuştur.³⁰

Yine *Kifâyetü't-tâlib fî nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib*, belâgat, bedî' ve şiir türlerini ele alan, edebî tenkit açısından oldukça önemli bir eserdir. Bu kitap, *el-'Umde* müellifi İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456/1064) te-sirini yansıtırken aynı zamanda İbnü'l-Esîr'in bağımsız görüşlerini de ortaya koymaktadır.³¹

24 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 122.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-menzûm*, 83.

26 Baki Adam (ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 56.

27 Müfit Selim Saruhan (ed.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 99.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 144.

29 İbnü'l-Esîr, *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-menzûm*, 101.

30 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*.

31 Detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Kifâyetü't-tâlib fî nandi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib* (Musul: Cami'atü Mevsil, 1982).

3.3.2. İnşâ ve Hitabet Sanatı

İbnü'l-Esîr'in diltçiliği yalnızca belâgatle sınırlı değildir. Onun *el-Miftâhu'l-münşâ li-hadîkati'l-inşâ* adlı eseri, nesir yazımının (inşâ) usul ve tekniklerini ele alması bakımından dikkate değerdir. Bu eser, edebî mektupların kaleme alınış tarzını, nesirde üslup kullanımını ve ifade çeşitliliğini göstermesiyle Arap inşâ geleneğinin önemli kaynakları arasında yer almaktadır.³²

Benzer şekilde, *Resâil İbni'l-Esîr* adlı derleme, onun edebî ve siyasî yazışmalarını ihtiva eder. Burada dilin diplomatik, edebî ve siyasî işlevleri bir arada görülmektedir. İbnü'l-Esîr, bu risâlelerde secili ifadeler, darbimeseller ve ayet-hadis istişhatlarıyla Arap nesrinin en zarif örneklerini sunmuştur.³³

3.3.3. Şiir ve Bedî' Sanatları

el-Bedî' ve *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-menzûm*, şiirin sanat yönü ve nesir içinde kullanılma tekniklerini ele alan eserlerdir. Bu metinlerde, şiir ve nesir arasındaki etkileşim, üslup çeşitliliği ve bedî' sanatlarının uygulamalı örnekleri ortaya konur. Ayrıca *Mû'nisü'l-vahde*, Ebû Temmâm, Buhtürî ve İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896) gibi şairlerden yaptığı seçmelerle Arap şiirinin estetik boyutlarını yansıtan antolojik bir çalışma niteliği taşır.³⁴

3.3.4. Dil ve Belâgat Anlayışı

İbnü'l-Esîr'in belâgat anlayışı, güzeli ve çirkinini belirlemede katı kurallar yerine zevk ölçüsünü esas alan bir yaklaşımı yansıtır. Bu tavır, onu belâgat tarihinde klasik anlayışla modern edebî tenkit arasındaki köprülerden biri haline getirmiştir. Ayrıca, nahiv ve belâgat konularında önceki âlimlerden farklı olarak, malzemeyi sistematik bir bütünlük içinde sunmuş, dağınık bilgileri tertipli bir yapıya kavuşturmuştur.

Bütün bu değerlendirmelerin neticesinde; Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, Arap dili ve belâgat tarihinde dönüm noktası olan bir âlimdir. Onun eserleri, yalnızca edebî sanatları öğretmekle kalmamış; dilin toplumsal, estetik ve anlam boyutlarını ortaya koyan metodolojik metinlerdir.³⁵ Lafız-mana dengesine yaptığı vurgu, İslâmî ilimlerin tamamına yansımış; tefsirden hadise, fıkıhtan kelâma kadar birçok sahada dilsel

32 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Miftâhu'l-münşâ*.

33 Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *Resâ'il İbni'l-Esîr (Dîvânü'r-Resâil)*.

34 Detaylı bilgi için bkz. Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Mû'nisü'l-vahde* (Köprülü Ktp., Nr. 1400).

35 İbnü'l-Esîr, *el-Miftâhu'l-münşâ*, 75.

duyarlılığın önemini göstermiştir.³⁶ Bu yönüyle Ziyâeddîn, hem klasik belâgat teorisinin kurucularından hem de Arap dili çalışmalarının metodolojik öncülerindendir. Onun ilmî mirası, günümüzde dahi Arap dili ve İslâmî ilimler araştırmalarında başvurulmuş en önemli kaynaklardan dandır.

Sonuç

İslâm medeniyetinde dil ve edebiyat ilimleri, yalnızca estetik birer ifade aracı değil, aynı zamanda vahyin anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilmez birer vasıta olmuştur. Bu çerçevede el-Cezerî kardeşler, özellikle de Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Arap dili, edebiyatı ve belâgat sahalarında ortaya koydukları çalışmalarla İslâmî ilimlerin gelişim seyrine yön veren önemli şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Onların ilmî mirası, İslâm düşüncesinin dil merkezli karakterini göstermekte ve Müslüman ilim ve düşünce geleneğinin anlayışını derinlikli biçimde ortaya koymaktadır.

el-Cezerî kardeşlerin faaliyetleri, İslâm ilimlerinin disiplinler arası doğasını açıkça göstermektedir. İzzüddîn İbnü'l-Esîr'in tarih yazıcılığındaki katkıları, Mecdüddîn'in hadis ve edebiyat alanındaki çabaları ve Ziyâeddîn'in belâgat çalışmalarındaki derinliği, İslâm medeniyetinde ilmin parçalı değil bütüncül bir anlayışla üretildiğinin delilidir. Bu durum, Kur'an ve sünnetin anlaşılmasına yönelik gayretlerin tarih, dil, edebiyat ve fıkıh gibi farklı sahaları birbirine eklemlendiğini göstermektedir. Dolayısıyla el-Cezerî kardeşlerin ilmî mirası, günümüz ilim anlayışına da önemli katkılar sunmaktadır: Bilgi, birbirinden kopuk disiplinlerde değil, bütünlük içerisinde ele alınmalıdır.

Öte yandan Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in belâgat alanındaki katkıları, Kur'an'ın mucizevî yapısının anlaşılması bakımından kalıcı bir değer taşımaktadır. Onun *el-Meselû's-sâ'ir fî edeb'il-kâtib ve's-şâ'ir* adlı eseri, hem Arap edebiyatının üslup zenginliğini sistemleştirmiş hem de İslâmî ilimler için bir dil ve ifade rehberi işlevi görmüştür. Bu eser, müfessirler için Kur'an'daki edebî sanatların tahlilinde, muhaddisler için rivayetlerin dilsel sahlılığında, fakihler için hükümlerin ifade kesinliğinde ve kelmacılar için inanç esaslarının delillendirilmesinde doğrudan veya dolaylı bir kaynak vazifesi görmüştür. Böylece Ziyâeddîn'in ilmî mirası, yalnızca edebiyatın değil, bütün İslâmî ilimlerin ortak malı haline gelmiştir.

Ayrıca, İbnü'l-Esîr kardeşlerin faaliyetleri, yaşadıkları dönemin tarihî ve siyasî şartları içinde özel bir anlam kazanmaktadır. Haçlı

36 İbnü'l-Esîr, *Resâ'il İbnü'l-Esîr (Dîvânu'r-Resâ'il)*, 65.

seferlerinin İslam coğrafyasını kuşattığı, Abbâsî otoritesinin zayıfladığı, Moğol istilalarının ufukta belirdiği bir çağda ilmî çalışmalarını sürdüren bu âlimler, Müslüman toplumun kültürel direncine katkı sunmuşlardır. Onların eserleri, yalnızca ilmî birer çalışma değil, aynı zamanda kimliği, hafızayı ve ümmet bilincini diri tutan metinlerdir. Zira bir medeniyetin varlığını sürdürebilmesi, yalnızca siyasî ve askerî güçle değil, aynı zamanda ilmî ve kültürel üretimle mümkündür. Bu açıdan el-Cezerî kardeşler, ilim aracılığıyla medeniyetin muhafazasına hizmet etmişlerdir.

el-Cezerî kardeşlerin eserleri, İslâm düşünce tarihinde dilin epistemolojik önemine işaret etmektedir. Dil, yalnızca düşünceleri ifade eden bir araç değil, aynı zamanda düşüncenin kendisini şekillendiren bir unsurdur. Bu hakikati göz önünde bulunduran İbnü'l-Esîr kardeşler, belâgat ve üslup çalışmalarını kelimenin estetik boyutuyla sınırlı tutmamış; hakikatin dile aktarımında sadakat, açıklık ve etkiyi önceliklemişlerdir. Onların yaklaşımı, dilin bir tefekkür alanı olduğunu göstermiş ve İslâm düşüncesinde dil felsefesi çalışmalarına da zemin hazırlamıştır.

el-Cezerî kardeşlerin ilmî mirası günümüz araştırmaları için de önemli açılımlar sunmaktadır. Modern dönemde İslâmî ilimlerde metodolojik tartışmalar yoğunluk kazanmıştır. Kur'an'ın anlaşılması, hadislerin tenkidi, fıkâhî hükümlerin çağdaş bağlamda yorumlanması gibi konular, Arap dili ve belâgat ilminin yeniden önem kazanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada İbnü'l-Esîr kardeşlerin üslup ve dil anlayışları, günümüz müfessirleri, fakihleri ve ilahiyat araştırmacıları için zengin bir kaynak teşkil etmektedir. Ayrıca İslâmî ilimlerin disiplinler arası çalışmalara ihtiyaç duyduğu bir çağda, el-Cezerî kardeşlerin bütüncül yaklaşımı örnek alınmalıdır.

el-Cezerî kardeşlerin eserleri, İslâm ümmetinin ilmî mirasını temsil eden klasiklerin korunması ve yeniden okunmasının önemine işaret etmektedir. Onların bu birikimleri, sadece kendi dönemlerinin değil, aynı zamanda bütün bir İslâm tarihinin malıdır. Bu sebeple çağdaş ilim adamlarının bu klasik mirası ihmal etmemeleri, bilakis yeniden gün yüzüne çıkararak modern araştırmalarla buluşturmaları büyük bir zaruret taşımaktadır.

Son olarak, el-Cezerî kardeşlerin ilmî mirası, İslâm medeniyetinin temel vasıflarından biri olan ilim ahlâkını da hatırlatmaktadır. Onların eserlerinde görülen titizlik, delillere bağlılık, üslupta edep ve hakikate sadakat, yalnızca ilmî bir yöntem değil, aynı zamanda bir ahlâkî tutumdur. İslâm ilimleri geleneğinde bilginin hakikate hizmet ettiği, dilin ise bu hakikati en güzel şekilde ifade etmeye yarayan bir nimet olduğu

anlayışı, el-Cezerî kardeşlerin bütün çalışmaları boyunca açıkça hissedilmektedir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında denilebilir ki, el-Cezerî kardeşler ve özellikle Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, dil açısından İslâmî ilimler tarihinde bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Onların eserleri, Arap dilinin zenginliğini ortaya koyarken aynı zamanda İslâm düşüncesinin metodolojik derinliğini de yansıtmaktadır. Bu sebeple el-Cezerî kardeşler, yalnızca kendi çağlarının âlimleri değil, aynı zamanda çağlar üstü bir mirasın temsilcileridir. Onların ilmî faaliyetleri, İslâm medeniyetinin ilim anlayışını ve kültürel direncini geleceğe taşıyan köprüler olarak görülmelidir.

Bugün İslâmî ilimler alanında yapılacak her türlü akademik çalışmanın, el-Cezerî kardeşler gibi klasik kaynaklara yaslanması, hem metodolojik sağlamlık hem de tarihsel süreklilik bakımından zorunludur. Zira bir medeniyetin geleceği, geçmişte ürettiği bilginin doğru anlaşılması ve yeniden yorumlanmasıyla mümkündür. el-Cezerî kardeşlerin ilmî mirası, bu bağlamda modern araştırmacılara güçlü bir istikamet sunmaktadır.

Kaynakça / References

- Adam, Baki (ed.). *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- ‘Aynî, Bedruddin Mahmud b. Muhammed el-. *‘Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım., 2015.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Durmuş, İsmail. “İbnü'l-Esir, Ziyâeddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-Erbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. ed. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1900.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meseli's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-sâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Mısır, ts.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Miftâhu'l-münşâ li hadîkati'l-inşâ (Kitâbü'l-Me'âni'l-muhtara'a fî sinâ'ati'l-inşâ)*. (Beyrut: Dâr Sâdir, 1997.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Veşyü'l-merkûm fî halli'l-menzûm*. Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Kifâyetü't-tâlib fî nandi kelâmi's-sâ'ir ve'l-kâtib*. Musul: Cami'atü Mevsil, 1982.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Mû'nisü'l-vahde*. Köprülü Ktp., Nr. 1400.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Resâ'il İbni'l-Esir (Divânu'r-Resâil)*. (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1963.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1963.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Koçkuzu, Ali Osman. “İbnü'l-Esir, Mecdüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Bürdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.
- Özaydın, Abdülkerim. “İbnü'l-Esir, İzzeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım., 1420.

- Saruhan, Müfit Selim (ed.). *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, t.s.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

EDEBÎ ELEŞTİRİ ÖLÇÜTÜ OLARAK ZEVC: ZİYAÜDDİN İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ'DE ZEVC-İ SELÎMİN İŞLEVİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Muhammed Ali SÖYLEMEZ^{1*}

GİRİŞ

Belagat ilminin tarihi seyri kornolojik bir şekilde incelendiği gibi konuyla ilgili yazılan eserlerin muhtevalarına ve bu eserlerin müelliflerinin takip ettiği metotlara bakarak da değerlendirilmiştir. Bu minvalde genel itibariyle klasik dönem belagat çalışmaları iki ana ekol etrafında teşekkül etmiştir. Bunlardan ilki Meşârika (Doğu) ekolü, diğeri ise Arap ve Bülega (Mısır, Şam ve Irak) ekolüdür.² Meşârika ekolünde belagat konuları felsefe, mantık, kelim vb. ilimlerin etkisiyle ilmî bir yaklaşımla ele alınırken Arap ve Bülega ekolünde mezkur ilimlerin etkisinden uzak kalmaya çalışılarak belagat meselerine dair edebi yaklaşımın esas alındığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Meşârika ekolü belagatı bir ilim olarak anlayıp terimlerle ve kurallarla ilgilenirken Arap ve Bülega ekolü belagatı, bütünüyle edebî bir disiplin kabul etmiş, terimler ve kurallar yerine bol örneklerle edebî zevki geliştirme amacını gütmüştür.³ Belagat ekollerinin oluşumu ve aralarındaki ayrım noktaları müelliflerin eserlerindeki yaklaşımlarıyla belirginleşmiştir. Örneğin Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sînâ'ateyn* adlı eserinde Meşârika ekolünü kelimcilerin (mütakellimûn) ekolü olarak nitelemiş ve kendisinin şair ve katiplerin yolundan gittiğini belirterek iki ekol arasındaki farklılığa işaret etmiştir.⁴ el-Askerî'den sonra İbn

1 Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, malisylmz424242@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-1201-6929>, Türkiye.

2 Ahmed Matlûb, *Buhûs Belâğîyye* (Bağdat: Matbûâtı Mecma'i'l-İlmî, 1996), 133 İbn Haldun (ö. 808/1406) bu iki ekole Kuzey Afrika ve Endülüs'te yetişen edipleri göz önünde bulundurarak Megâribe (Bedî') ekolünü eklemek suretiyle sayıyı üçe çıkartmıştır. Bununla birlikte bu tasnif İbn Haldun'dan sonra yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple klasik dönem belagat çalışmaları genel itibariyle iki ekol etrafında incelenmektedir. Ayrıca bk. Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetu'l-Risâle Nâşîrûn, 2015), 632-633; Zahit Çokyürür, "İbn Haldun'un Belagat Kuramı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 536.

3 Abdülvahid Hasen eş-Şeyh, *Dirâsât fi'l-Belâga imde Diyâüddîn İbn'il-Esîr* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmiyye, 1986), 18-17; Hasan Taşdelen, "Belagat İlmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Durmuş (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 277; Bu konu hakkında yapılan detaylı bir çalışma için bk. Ekrem Çelik, *Belâgat İlmi ve Ekolleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2023).

4 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-Sînâ'ateyn el-Kitâbetü ve's-Şi'r*, thk. Ali

Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073) *Sirrü'l-Fesâha* ve Üsâme b. Münkiz'in (ö. 584/1188) *el-Bedî' fi'n-Nakdi's-Şi'r* adlı eserleriyle temsil edilen Arap ve Bülegâ (Mısır, Şam ve Irak) ekolünün en önemli simalarından biri Ziyaüddîn İbnü'l-Esîr olmuştur. O, belagat konularında edebi zevki bir ölçüt olarak kullanan son münekkitlerdendir.

Tam adı Ebü'l-Feth Nasrullah b. Ebi'l-Kirâm Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahit eş-Şeybânî el-Cezerî'dir. Şeybân kabilesine mensup olduğu için eş-Şeybânî; Cizre'de (Cezîre-i İbn Ömer) doğduğu için de el-Cezerî nisbesiyle anılmaktadır. İmâdüddin Zengî'nin veziri Ebu Cafer el-İsfehânî'nin yanında özel bir yeri olmasından dolayı Esîr (tercih edilen, muteber) lakabıyla anılan babanın, üç oğlundan biridir. Bu üç kardeş babalarına nispetle Beni'l-Esîr diye tanınmış ve sırayla Mecdüddin, İzzüddin ve Ziyaüddin lakaplarıyla anılmıştır. Ziyaüddin İbnü'l-Esîr bu üç kardeşin en küçüğüdür. Ziyaüddin (Dinin aydınlığı) lakabını alması ise ilim ve edebiyat sahasında öne çıkmasından dolayıdır.⁵

Ziyaüddin İbnü'l-Esîr, 558/1163 yılının Şaban ayında Cizre'de doğmuştur. Ömrünün ilk yirmi bir yılını doğduğu yer olan Cizre'de geçirmiş, ilk eğitimini burada almıştır. 579/1183 yılında babası ve kardeşleriyle birlikte dönemin ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Musul'a göç etmiş, esas ilmî eğitimi burada almıştır. Nahiv, lügat, belagat gibi dil ilimleri başta olmak üzere muhtelif ilimleri tahsil etmiş, Ebû Tammâm, Buhtûrî ve Mütenebbî gibi şarîhler başta olmak üzere çeşitli şarîhlerin divanlarını ezberlemiştir. Ayrıca hıfzını da burada ikmal etmiştir.⁶

Ziyaüddin İbnü'l-Esîr, 587/1191 yılında dostu Kadı el-Fadıl'ın vasesiyle Selahattin Eyyûbî ile tanışmış ve divan katipliği görevini üstlenmiştir. Birkaç ay sonra Selahattin Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Efdal'in kendisiyle çalışmak istemesi üzerine Ziyaüddin İbnü'l-Esîr, el-Melikü'l-Efdal'in özel katibi olmuştur. 589/1193 yılında Selahaddin Eyyûbî'nin ölümü üzerine el-Melikü'l-Efdal Şam hükümdarı; Ziyaüddin İbnü'l-Esîr ise el-Melikü'l-Efdal'in veziri olmuştur.⁷

Çeşitli siyasi meseleler sebebiyle Sarhad, Mısır, Sümeysat (Samsat), Erbil, Sincar gibi beldelere gitmek ve buralarda ikamet etmek zorunda

Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 15.

5 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 5/389; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetu'l-Risâle Nâşirûn, 1985), 23/72; Ahmet Gür, *Belâgat Yolunda Bir Rehber:el-Meseli's-Sâir* (Ankara: Sonçağ Kültür Yayınları, 2024), 20-21; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 30/21.

6 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 5/389-390; Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, 23/73.

7 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 5/390.

kalan Ziyaüddin İbnü'l-Esir, son olarak Musul'a tekrar döndü ve hayatının geri kalan kısmını Nasıruddin Mahmud Arslanşah tarafından tayin edildiği divan katipliği görevini ifa ederek Musul'da geçirdi. Hükümdar elçisi sıfatıyla Bağdat'ta bulunduğu sırada 637/1239 yılında vefat etti.⁸

İbnü'l-Esîr'in dönemin ilim merkezlerinde ikamet etmesi, siyasi görevleri sebebiyle enetelektüel camia ile yakın ilişkilerde bulunması kendisini ilmi ve edebi sahada geliştirmesine imkan tanımıştır. Öyle ki ilmi ve edebi yönü, siyasi kimliğinin önüne geçmiştir. Özellikle belagat ve edebi tenkit alanında önemli eserler telif etmiştir. *el-İstidrâk fi'r-red 'alâ Risâleti İbni'd-Dehhân el-müsemma bi'l-Me'âhizi'l-Kindiyye mine'l-me'âni't-Tâ'iyye, el-Câmi'u'l-kebîr fî şinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr, Resâ'il İbni'l-Esîr, el-Vesyyü'l-merkûm fî halli'l-manzûm, Kifâ-yetü't-tâlib fî nakdi kelâmi's-şâ'ir ve'l-kâtib, el-Miftâhu'l-münşâ li-hadîka-ti'l-inşâ*, eserlerinden bazılarıdır.⁹

Bu eserlerden en önemlisi *el-Meselû's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*'dir. Belagat ile ilgili konulardan iyiyi kötüyü; güzeli çirkini ayırt etmede edebi zevki esas alan ediplerin son temsilcisi olan İbnü'l-Esîr bu eserinde, kendi dönemine kadar yazılmış kitaplarda dağınık halde olan bilgileri bir araya getirmiştir. *el-Meselû's-Sâir* daha yazıldığı dönemde şöhrete kavuşmuş ve bizzat müellifi tarafından Bağdat ve Musul'da okutulmuştur.¹⁰ Eser hem yazıldığı dönemde hem de sonrasında edebi dünyada büyük bir yankı uyandırmıştır. Bunun en somut göstergelerinden biri, eserin kendinden sonra bir telif alanı oluşturmasıdır. İbnü'l-Esîr'in mezkur eserindeki görüşlerini destekleyenler ile bu görüşlere karşı çıkanlar çeşitli eserler kaleme almışlardır. Bu eserler arasında İbnu Ebi'l-Hadîd'in *el-Felekü'd-Dâir ale'l-Meseli's-Sâir* adlı eseri özellikle zikredilmelidir. İbnu Ebi'l-Hadîd, söz konusu eserinde İbnü'l-Esîr'i çeşitli yönlerden eleştirmiştir. İbnü'l-Esîr ve İbnu Ebi'l-Hadîd arasında cereyan eden bu tartışma İbnü'l-Esîr'i destekleyenler ile İbnu Ebi'l-Hadîd'i destekleyenler arasında da devam etmiş ve tartışmaya taraf olan müellifler çeşitli eserler kaleme almıştır. Rükneddin Ebu'l-Kasım Mahmud b. Hüseyin es-Sencârî'nin *Neşru'l-Meseli's-Sâir ve Tayyü Feleki'd-Dâir*'i, Abdülaziz b. İsa'nın *Kat'u'd-Dâbir ani'l-Feleki'd-Dâir*'i ile müellifi meçhul olan *er-Ravdü'z-Zâhir fî Mehâsini'l-Meseli's-Sâir*, İbnü'l-Esîr'i desteklemiştir. Buna karşın es-Safedî, *Nusretü's-Sâir ale'l-Meseli's-Sâir* adlı eseriyle İbnü Ebi'l-Hadîd çizgisinde yer almıştır.¹¹

8 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 5/396; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 23/73.

9 Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gür, *Belâgat Yolunda Bir Rehber:el-Meseli's-Sâir*, 26 vd.; Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", 21/32.

10 Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", 21/31-32.

11 Gür, *Belâgat Yolunda Bir Rehber:el-Meseli's-Sâir*, 47.

Ziyaüddîn İbnü'l-Esîr'in öne çıkan yönlerinden biri de eleştirmen kimliğidir. O, eleştirisinde iki temel ölçüt kullanmıştır. Bunlardan ilki edebi zevk diğeri ise ilmî gerekçelendirmelerdir.¹² Bu çalışmada İbnü'l-Esîr'in ölçüt olarak başvurduğu edebi zevkin işlevi incelenecektir. Türkiye'de İbnü'l-Esîr hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'deki en kapsamlı çalışma Ahmet Gür tarafından *Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr Ve "El-Meselü's-Sâir Fî Edebi'l-Kâtib Ve's-Sâir" Adlı Eserinin Belâgat İlmindeki Yeri ve Önemi* başlığıyla doktora tezi olarak hazırlanan ve daha sonra *Belâgat Yolunda Bir Rehber: el-Meselü's-Sâir* adıyla kitaplaştırılan eserdir.¹³ Bunun dışında *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler* adlı eserde Hasan Taşdelen tarafından kaleme alınan *Belâgat İlmi ve Tarihi* başlıklı bölümde Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in belâgat tarihindeki yeri, etkisi ve eleştirmen kimliği ana hatlarıyla ele alınmıştır. Benzer şekilde Hulusi Kılıç tarafından yapılan çalışmada ise İbnü'l-Esîr'in münekkî kimliğine kısa bir şekilde temas edilmiştir.¹⁴ Arap dünyasında Abdülvahit Hasan'ın *Dirasat fi'l-belâga inde Ziyaüddin b. el-Esir* adlı çalışması,¹⁵ Muhammed Zağlûl Sellâm'ın *Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr* adlı kitabı öne çıkmaktadır.¹⁶ Batı dünyasında ise tespit edilebildiği kadarıyla İbnü'l-Esîr hakkında yapılan tek çalışma Harvard Üniversitesi'nde Avigail Noy tarafından hazırlanan doktora tezidir. Noy, *The Emergence of 'Ilm al-Bayân: Classical Arabic Literary Theory in the Arabic East in the 7th/13th Century* adlı çalışmasında belâgatın ilk defa Ziyaüddîn İbnü'l-Esîr tarafından bağımsız bir ilim dalı olarak ele alındığını savunmaktadır.¹⁷ Çalışmamız, bir edebi eleştiri ölçütü olarak zevk-i selimin işlevini İbnü'l-Esîr'in eserlerindeki somut örneklerle dayanarak açıklamaya çalışması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Çalışma, belâgat konularında iyiyi kötüyü; güzeli çirkini ayırt etmek için kuraldan ziyade edebi zevki önceleyen ediplerin son temsilcisi olması yönüyle İbnü'l-Esîr ile sınırlandırılmıştır. Böylelikle belâgat ekolleri arasında temel ayrım noktalarından birini teşkil eden edebi zevkin, herhangi bir dayanağı bulunmayan bütünüyle öznel ve keyfi bir değerlendirmeden ibaret olup olmadığını netleştirmek hedeflenmiştir.

12 Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", 287.

13 Ahmet Gür, *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve "el-Meselü's-Sâir fî'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Sâir" Adlı Eserinin Belâgattaki Yeri ve Önemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), Bk.; Gür, *Belâgat Yolunda Bir Rehber: el-Meselü's-Sâir*.

14 Hulusi Kılıç, "Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1999), 37.

15 Bk. Şeyh, *Dirâsât fi'l-Belâga inde Ziyâüddîn İbn'il-Esir*.

16 Bk. Muhammed Zağlûl Sellâm, *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr* (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1981).

17 Bk. Avigail Noy, *The Emergence of 'Ilm al-Bayân: Classical Arabic Literary Theory in the Arabic East in the 7th/13th Century* (Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 2016).

1. İBNÜ'L-ESİR'DE FITRAT (ET-TAB') KAVRAMI

Fitrat kelimesi, yarmak, yaratmak, inşa etmek anlamlarına gelen Arapça فِطْر kökünden türemiş bir isim olup bir yetenek ve yatkınlığa sahipliği ifade etmektedir.¹⁸ Tabiat ise doğuştan gelen aslî yapıyı ifade eder. Bu açıdan fitrat kavramıyla ortaktır.¹⁹ Bu çalışmada fitrat yahut tabiat kavramıyla bir edip, şair yahut münekkitten belagat ve fesahatla ilgili yetilere doğuştan sahip olması; bu yetilere dönük tabii yatkınlık kastedilmiştir. İbnü'l-Esir ise bu hususu et-Tab' kavramıyla ifade etmiştir.

İbnü'l-Esir'de edebi tenkit ölçütü olarak zevk-i selim, et-Tab' kavramıyla yakından ilişkilidir. İbnü'l-Esir, zevk-i selimin oluşması için öncelikle et-Tab' kavramıyla ifade ettiği fitraten yatkınlığın olmasını gerekli görür. Bu açıdan bir ölçüt olarak zevk-i selimin varlığı eleştirmenin, şairin, yahut edibin fitraten buna yatkınlığına bağlıdır. Bu noktada Arap dili ile doğrudan temas halinde olanlar; başka bir deyimle ana dili Arapça olanlar avantajlıdır. Çünkü onlar, ana dilleri Arapça olduğundan Arap diline tabii bir yatkınlık ile doğmuştur.²⁰ Bu noktada et-Tab' kavramının Araplık üzerine vurgusu göze çarpmaktadır. Esasen belagat ekollerinin tasnifinde de bu hususun göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Coğrafi açıdan yapılan taksimat aslında Araplar'ın ve Arapça'nın hakim olduğu bölgeler ile Arap olmayan milletlerin yoğun olduğu ve Arap dışı kültürlerle etkileşime daha müsait bölgelere işaret etmektedir.²¹ Nitekim benzer şekilde Suyuti'nin, iki ana ekol arasındaki temel ayrımı Araplık vurgusu üzerine yaptığı görülmektedir. Suyuti Arap ve Bülega (Mısır, Şam ve Irak) ekolünü Arapların ve beliglerin yolu olarak nitelerken Meşarika (Doğu) ekolünü acemlerin yani Arap olmayanların yolu olarak tavsif etmektedir.²² Ayrıca Arap ve Bülega ekolüne mensup şair, edip ve münekkitten halis Arap mıntıkasından çıktıkları vurgulanmıştır.²³ Dolayısıyla edebi zevke temel teşkil eden tabii yatkınlığın Arap olmak ve Arapça konuşmakla güçlü bir ilişkisi

18 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 5/58; Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 47/13.

19 Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 325/39.

20 Şeyh, *Dirâsât fî'l-Belâga inde Diyâüddîn İbn'il-Esir*, 13-14.

21 Taşdelen, "Belagat İlmi ve Tarihi", 277.

22 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Ebü'l-Fadl İbrahim (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967), 1/338.

23 Nasrullah Hacımuftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 118.

vardır. Kuşkusuz buradaki Araplık vurgusu milliyete itibarla değil ana dile itibarladır.

İbnü'l-Esîr, et-Tab' kavramıyla ifade ettiği bu tabii yatkınlığı, hem edebi zevkin hem de genel anlamda belagat melekesinin inşası için temel yapı taşı olarak görür. Belagat ilmini tahsil etmek için çeşitli araçların olduğunu ve bu araçları öğrenmenin belli ölçüde kişide belagat melekesini geliştirmeye yardım edeceğini belirtirken kişide fitraten buna yatkınlık (et-Tab') yoksa o zaman aracı ilimleri tahsil etmenin hiçbir faydasının olmayacağını ifade eder ve fitrî yatkınlığın bu işlevini bir çakmak metaforu üzerinden açıklar. Fitrî yatkınlığı, çakmak taşında bulunan ateşe; aracı ilimleri de çakmak taşından ateş çıkarmak için sürtülen demir çubuğa benzetir. Bir çakmak taşının içinde ateş olmadığı kıldığında kıvılcım çıkarmak için onu demir çubuğa sürtmenin bir anlamı olmadığı gibi fitraten yatkınlığın olmaması da diğer bütün araçları işlevsiz kılmaktadır.²⁴ Bu bakımdan fitrî yatkınlık (et-Tab'), sadece ön şart değil aynı zamanda kişinin edebi zevk ile belagat melekesinin tesis edileceği bir zemini teşkil etmekte; belagat ilmini tahsil etmek için gerekli olan bütün araçları işlevsel kılma konusunda olmazsa olmaz bir fonksiyonu ifa etmektedir.

İbnü'l-Esîr'in anlayışında fitrî yatkınlığın (et-Tab') diğer bir özelliği ise belagat konusunda Arap dilinin kendi kendine yeterli olmasını sağlayan ve Yunan felsefesinden intikal eden müktesebata ihtiyaç bırakmayan bir dayanak olmasıdır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Esîr'in fitrat (et-Tab') kavramı, belagat üzerindeki Yunan tesirine karşı konumlandırılmış bir kavramdır. Genelde Arap ve Bülega (Mısır, Şam ve Irak) ekolü özelde ise İbnü'l-Esîr, Yunan kültürünün her türlü etkisine karşı nefret duymakta ve özellikle edebi tenkit ve şiir sahasında Arap bakış açısının orijinalliği ve eşsizliğine inanmaktadır.²⁵ Yunan kültürüne karşı sergilenen bu tepkisel tavır, belagatın felsefi etkiden arındırılması gerektiği inancını ve Arap fitratının Yunan kültüründen üstün olduğu düşüncesini sonuçlamıştır.²⁶ Bu bağlamda İbnü'l-Esîr hem şiirin (poetika) hem de hitabetin (retorika) Araplarda fitraten bulunduğunu düşünmekte,²⁷ İbn Sina ve Farabi gibi kimseleri Aristo ve Eflatun'un saptırdığı kimseler olarak değerlendirmektedir.²⁸ Bundan

24 Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 1/38.

25 İhsan Abbas, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî inde'l-Arab mine'l-Karni's-Sânî hattâ'l-Karni's-Sâmini'l-Hicrî* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 575-576.

26 Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şurûhu't-Telhîs* (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1967), 84.

27 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 2/4.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/177.

dolayı herhangi bir Arabin belagatla ilgili meselelerde Yunan müktesabatına ihtiyacının olmadığını öne sürmektedir. et-Tab' kavramının bu yönünü çöldeki bedevilerin dili kullanma becerisi üzerinden vurgulamaktadır. el-Meselü's-Sair adlı eserinde teşbih, istiare vb. konuları ele aldığı manevi sanatlar başlığı altında bu konularla ilgili ilk çalışmaları yapanların ve bu konuların esaslarını ilk defa ortaya koyanların Yunan bilginleri olduğunu söyese de onların temellendirdiği şekliyle herhangi bir Arabin bu açıklamalardan istifade etmeyeceğini hatta bu ilme hiç ihtiyacının olmadığını açıkça belirtmektedir. Çünkü ona göre çölde deve gütmekten başka bir iş yapmayan bedeviler bu tarz konuları hiç bilmemesine rağmen nazım olsun nesir olsun ortaya koyduğu üründe son derece belîğ idi. Bedeviler, teşbih yahut istiareyi, bunların teknik olarak ne olduğunu, nasıl icra edildiğini bilmeden manzum yahut mensur olarak kullanabilme becerisine sahipti. Bu bakımdan Arapların, fîtratlarında bulunan ve selika olarak icra ettikleri teşbih, istiare gibi sanatları Yunanların temellendirdiği şekliyle tahsil etmeleri anlamsız görmektedir.²⁹

Belagatin Yunan etkisinden arındırılması gerektiğine dair inanç genelde Arap ve Bülega ekolünü özelde ise İbnü'l-Esîr'i, geçmişten intikal eden belagat birikimini yeniden değerlendirmeye itmiştir. Bu süreçte literatürdeki kimi kitaplar tasfiye edilirken kimi kitaplar merkeze alınmıştır. Kaynaklara yönelik bu yeniden değerlendirme Arap ve Bülega ekolünün en belirgin ayırıcı niteliğidir.³⁰ İbnü'l-Esîr ise, *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eserinde bu süreci şu ifadelerle anlatır:

“...Ben de bu ilmi talep etmeye ve bu ilim hakkında yazılan kitapları ve musannefatı araştırmaya başladım. Bu ilmin tahsili uğruna girmedik yol, çalınmadık kapı bırakmadım. Nihayet benim nazarımda bu ilmin hiçbir gizli tarafı kalmadı. Ebü'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr el-Âmidî, Ebû Osman el-Cahîz, Kudâme b. Cafer, Ebû Hilâl el-Âskerî, Ebü'l-Alâ Muhammed b. Gânim el-Gânimî, İbn Sinân el-Hafacî gibi meşhur alimler ile bunların dışında parmakla gösterilen bir kitabı ve muteber bir sözü olan kimselerin görüşlerinden bana gizli kalan (anlamadığım) bir husus kalmadı. Bundan belli bir süre sonra Kurân-ı Kerim'e göz attım ve bu kabilden daha önce hiç temas edilmemiş şeyler ve derin anlamlar buldum. Bütün bulduklarımı, bu (yukarıda bahsi geçen) alimlerin zikredip açıkladığı kısımlara ve eserlerinde tasnif edip açıkladıkları konulara kıyasladım. Anladım ki bu alimler benim bulduklarımı bulamamışlar... Bu konuları bir araya getirmeye ve açıklamaya

29 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 2/3.

30 Abbas, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî*, 577; Noy, *The Emergence of 'Ilm al-Bayân*, 40-42.

başladığımda bahsettiğim alimlerin kitaplarına yeninden müracaat ettim ve bu ilmin meşhur otoritelerinin görüşlerini dikkatli bir şekilde irdeledim.”³¹

İbnü'l-Esîr'in *el-Câmiu'l-Kebîr* adlı eserinde -yukarıda görüldüğü üzere- yedi edibin ismine yer vermiştir. Ancak bu sayı *el-Meseli's-Sâir*'de ikiye inmektedir. İbnü'l-Esîr *el-Meseli's-Sâir*'de şu ifadelerle yer vermektedir:

“İnsanlar bu ilim hakkında çeşitli kitaplar telif etmiştir. Telif ettikleri şeylerin arasında iyileri olduğu gibi kötülerini de vardır. Bu konuda telif edilen eserlere dair ne varsa ben hepsini; iyisini kötüsünü, değerlisini değersizini inceledim. Ancak el-Âmidî'nin *el-Muvâzene*'si ve İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sirrü'l-Fesâha*'sı hariç istifade edilmeye değer bir telif bulamadım. Şu kadarı var ki el-Âmidî'nin *el-Muvâzene*'si daha kapsamlı ve daha faydalıdır. İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sirrü'l-Fesâha*'sı her ne kadar parlak düşüncelere dikkat çekse de kitabının değerini düşürecek sesler, harfler, müfret lafızlar ve sıfatları gibi konuların üzerinde çok durmuştur... Ben belagat ilminin pek çok konusuna Kurân-ı Kerîm'in içinde rastladım ve benden önce bunlara temas eden bir kimse de bulamadım... Bulduklarımı, benden önce telif edilen eserlerde derlenmiş diğer konularla birleştirdim ve ekleyeceklerimi ekledikten, çıkaracaklarımı çıkardıktan sonra bu kitabımda (*el-Meseli's-Sâir*) zikrettim.”³²

İbnü'l-Esîr'in belagat ile ilgili geçmiş kaynaklara yönelik tutumu; pek çok belagat konusunu aradaki kaynakları görmezden gelerek ilk kaynaktan (Kurân-ı Kerîm) edindiğini söylemesi ve bu konuları kendisinden önce hiç kimsenin dile getirmediğini iddia etmesi Avigail Noy tarafından bilimsel selefilik (scientific salafism) olarak nitelendirilmiştir.³³ İbnü'l-Esîr ise bu tutumunu, taklit-ictihat arasındaki ilişkiye işaret ederek şu sözlerle ifade eder: “Allah bana ictihat mertebesini lütfetmiştir. O öyle bir mertebedir ki (bu mertebeye nail olan bir kimsenin) görüşleri, başka görüşlere tabi olmaz. (Böyle bir kimsenin) görüşlerine ancak tabi olunur.”³⁴

İbnü'l-Esîr'e göre fıtratın yani tabii yatkınlığın diğer bir özelliği ise onun belli bir zamanla yahut belli bir bölgeyle mahdud bir mevhibe olmamasıdır. Başka bir ifadeyle fıtrat, sadece çölde yaşayan bedevilere özgü bir yeteneği ifade etmemektedir. O, bu düşüncesini şehirleşmiş

31 Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-Kebîr fî Sinâati'l-Manzûm mine'l-Kelâmi ve'l-Mensûr*, thk. Mustafa Cevat (Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmî, 1955), 1.

32 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/33-34.

33 Noy, *The Emergence of Ilm al-Bayân*, 42.

34 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/34.

Araplar'ı örnek göstererek temellendirir ve çöllerdeki çadırlarda değil şehirlerdeki mamur yapılarda oturan Araplar'ın da aynı yeteneği taşıdığını; üstelik edebi açıdan çölde yaşayan bedevilerden daha kaliteli ürünler ortaya koyduklarını ifade eder.³⁵

İbnü'l-Esîr'in fitrat kavramını, yani dili edebi açıdan güzel kullanabilme becerisini herhangi bir bölgeyle yahut zamanla sınırlamaması, onun kadim ve muhdes şairler arasındaki sanatsal üstünlük tercihlerini de etkilemiştir. Ona göre bir şair sırf kadim olduğu için üstün değildir. Bu bağlamda Ahtal hakkında "Şayet Cahiliye döneminde bir gün bile yaşasaydı hiçkimseyi ona öncelmezdim." diyen Ebu Amr b. Ala'yı, bir şairi şiirlerine göre değil yaşadığı asra göre değerlendirdiğinden dolayı eleştirmektedir.³⁶ Aynı minvalde Mütenebbî'nin, Ebu Temmam'dan daha iyi bir şair olduğunu dile getirdikten sonra bu konuda gelebilecek muhtemel itiraza da işaret eder ve bir şairi, şiirlerini esas almaksızın sırf önce yaşadığı için üstün gören kimseleri mukallit olarak niteler. Ona göre mukallitler, söylenen sözün değerinin ve üstünlüğünün yanında durmakla değil sözü söyleyenin önce söylemiş olmasıyla zamanın belirsizliğine/şüphesine teslim olmuştur.³⁷

İbnü'l-Esir, kudemadan olan şairlerin sadece kronolojik olarak muhdes şairlerden daha önce yaşamalarının, onların sanatsal açıdan daha üstün kabul edilmelerine deyim yerindeyse edebî otorite sayılmalarına gerekçe olamayacağını ifade etmektedir. Bu noktada manalarda yaratıcılık ve orijinalliğin (ibdâ') yalnızca kadim şairlere mahsus olmadığını öne sürmektedir.³⁸ Ancak burada şu hususu belirtmekte fayda vardır: İbnü'l-Esir'in kadim ve muhdes şairlere yönelik görüşleri istişhat sahasında değil, genel anlamda dili iyi kullanabilme becerisine sahip olma konusunda geçerlidir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Esir, dilin kaideleriyle ilgili meselelerde kudema şairlerin otoritesini ve şiirlerinin delil olduğunu kabul etmektedir. Ancak bunu nahivle ilgili meselelerle sınırlandırmaktadır. Ona göre kudemanın şiirleri, görüşleri ve dil kullanımlarının nahivle ilgili meselelerde delil olması, onların kullandığı her lafzın güzel olduğu anlamına gelmemektedir. Lafızların güzellik ve çirkinliği kadim Araplar'dan taklit yoluyla tevarüs eden bir konu değildir. Çünkü bu meselede taklitin yeri yoktur. Taklit ancak dilin kuralları ile ilgili meselelerde söz konusu edilebilir.³⁹

35 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 2/4.

36 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 3/271.

37 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 3/268.

38 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 3/219.

39 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/171.

Sonuç itibariyle İbnü'l-Esîr fıtrat (et-Tab') kavramıyla Arapların dili güzel kullanma konusundaki kolektif yatkınlıklarına ve bu konudaki ortak edebî becerilerine işaret ettiği görülmektedir. Kavram, bu yönüyle genelde Arapların özelde ise edip ve şairlerin üzerinde uylaştığı ortak dil becerisine dayanır. Bu tabii yatkınlık belagat ile ilgili meselelerde iyi ve güzeli bulma konusunda Yunan müktesebatına ihtiyaç duymaz. Öte yandan bu yatkınlığa sahip olmak yalnızca kadîm olarak nitelenen edip ve şairlere özgü değildir. Bu bağlamda kadîm olanın sırf kadîm olmasından dolayı bir üstünlüğü yoktur. Muhdes olan da aynı potansiyele sahiptir. Bir eleştiri ölçütü olarak edebi zevk ise bu tabii yatkınlık ile neşet eder. Başka bir ifadeyle edebi zevk ancak bu tabii yatkınlık varsa teşekkül eder. Aşağıdaki başlıkta bu husus incelenecektir.

2. İBNÜ'L-ESİR'DE EDEBİ ELEŞTİRİ ÖLÇÜTÜ OLARAK ZEVK-İ SELİM

İbnü'l-Esir, zevk-i selimi belagatın mihveri olarak nitelendirir.⁴⁰ Bu açıdan zevk-i selim onun edebi anlayışında merkezi bir konuma sahiptir. İbnü'l-Esir'in zevk-i selimi edebi eleştiride bir ölçüt kabul ettiğinin en büyük delili zevk-i selimi, hükmüne başvurulmuş bir hakem olarak görmesi ve değerlendirmelerinde bunu açıkça ifade etmesidir. Dolayısıyla zevk-i selim olarak ifade ettiği yeti, onun edebi tenkit anlayışında bir ölçüt mesabesinde. Bundan dolayı aşağıdaki başlıklarda edebi zevk yahut zevk-i selim, İbnü'l-Esîr'in edebi tenkitte bir ölçüt olarak kullanması bakımından incelenecektir.

2.1. Edebi Zevk Öğrenilebilir Mi? Zevk-i Selim Zevk-i Talim Arasındaki İlişki

Arap ve Bülega (Mısır, Şam ve Irak) ekolünde zevk kavramı edebi metinlerin değerini belirlemede temel bir ölçüt olmuştur.⁴¹ Ancak bu zevkin doğuştan mı geldiği yoksa eğitim yoluyla mı elde edildiği tartışmaya açıktır. Bu noktada İbnü'l-Esîr'in "zevk-i selîm" ve "zevk-i ta'lim" ayrımı önemlidir. Zevk-i ta'lim, öğrenilerek elde edilebilen zevki ifade ederken zevk-i selim, öğrenilerek kazanılan zevkin daha üst bir boyutunu teşkil eder. Zevk-i talim çeşitli ilimlerin öğrenilmesiyle teşekkül eder. Zevk-i selim ise ondan daha üstün ve daha faydalıdır.⁴²

40 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/35.

41 Taşdelen, "Belagat İlmî ve Tarihi", 282; Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 382/5.

42 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/35.

Bu bağlamda bir edebi eleştiri ölçütü olarak zevk, birtakım teknik bilgiler olmadan eksik kalacağı gibi yalnızca belagat kurallarını bilmek de zevk-i selim olmaksızın yeterli değildir. Zevk-i ta'lîm ise belagat ilminin tahsili ile oluşur.

İbnü'l-Esîr, (belagat melekesinin dolayısıyla zevk-i talimin) bu melemenin öğrenilebilmesi ve geliştirilmesi için gerekli olan sekiz araç sayar. Bunlar; sarf-nahiv bilgisi, lügat yani kelime dağarcığı, Arap meselleri ve Eyyâmü'l-Arab'ı bilmek, önceki müelliflerin konuyla ilgili eserlerini okumak hatta bunların büyük bir kısmını ezberlemek, ahkâm-ı sultâniyyeyi (devlet idaresi ve siyaset) bilmek, Kurân-ı Kerîm'i ezberlemek, hadis-i şerifleri ezberlemek ve aruz ve kafiye bilmek.⁴³ İbnü'l-Esîr bu yardımcı araçları saydıktan sonra her birinin neden önemli olduğuna dair ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Örneğin sarf ve nahiv ilminin belagat ilmi için önemini yazı yazmada alfabenin önemine kıyaslayarak vurgular: yazı yazmayı öğrenirken alfabe ne kadar önemliyse sarf ve nahiv ilmi de belagat için o derece gereklidir. Dolayısıyla Arapça konuşan bir kimsenin ilk öğrenmesi gereken sarf ve nahiv ilmidir.⁴⁴ Lügat bilgisi ise kullanımı yaygın olanla kullanımı yaygın olmayan garîb kelimeleri ayırt etmek için gereklidir.⁴⁵ Arap meselleri, az kelimeyle çok şey ifade etme imkanı sağlaması açısından önemlidir. Çünkü Araplar bir meseli, ancak onun söylenmesini gerektiren bir hadise sebebiyle vaz etmiştir. Herhangi bir durumdan dolayı söylenen mesel, anlatılmak istenen o durumun bir alameti haline gelmiştir.⁴⁶

İbnü'l-Esîr'e göre belâgat melekesinin gelişimi için en önemli araçlardan biri de, ister nazım ister nesir olsun, geçmiş edebî mirasa vukûfiyettir. Zira bu mirasın ürünleriyle daimi irtibat, yeteneği besler ve geliştirir. Kişi, geçmiş müktesebata hâkim oldukça, kendi başına tahsil ve tahlil etmekte zorlandığı meseleleri önünde hazır bulur; ihtiyaç duyduğunu alır, gerek görmediğini bırakır. Kısaca, edebî gelenekten kopmamak, bilakis onun bir parçası olarak var olmak, belâgat melekesinin olgunlaşması için zorunludur.⁴⁷

Ahkâmü's-Sultâniyye olarak bilinen devlet idaresiyle ilgili meseleler hakkında bilgi sahibi olunması da gerekli gören İbnü'l-Esîr,⁴⁸ asıl önemli aracın Kurân-ı Kerîm'i ezberlemek olduğunu söyler. Hatta ona göre tek başına Kurân-ı Kerîm'i ezberlemek bile bu konuda yeterlidir.

43 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/40.

44 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/41.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/50.

46 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/54.

47 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/59.

48 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/60.

Bu durum Hz. Peygamber'in hadis-i şerifleri için de geçerlidir.⁴⁹ İbnü'l-Esîr son olarak aruz ve kafiye bahis açar. Bu iki ilmin sadece nazımla uğraşan kişiler için gerekli olduğunun altını çizer. Ancak aruz tek başına şiir nazmetmek için yeterli değildir. Zira şiir nazmı, tefileleri bilmekten ziyade zevke bağlıdır. Sadece vezne uygun tefileleri bir araya getirmek şiirin tekellüfle malul olmasına neden olacaktır.⁵⁰

Kısaca İbnü'l-Esîr'in zevk-i selim ve zevk-i talim ayrımı, zevkin geliştirilebilir ve eğitilebilir boyutuna işaret etmesi ve zevkin bütünüyle sübjektif, indî ve keyfî beğeniden ibaret olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Çünkü zevk-i selim, bütünüyle talimden bağımsız değildir. Diğer bir ifadeyle zevk-i selimin teşekkülü belli ölçüde mezkur ilimleri öğrenmeye bağlıdır. Zira bu ilimler, fıtratta bulunan yatkınlığı gün yüzüne çıkarır; onu kuvveden fiile dönüştürür.⁵¹ Bununla birlikte mezkur ilimleri öğrenmek zevk yetisinin gelişmesine belli ölçüde katkı sağlasa da kişide zevk-i selimin oluşması için tek başına yeterli değildir. İbnü'l-Esîr'in deyimıyla zevk-i selim, zevk-i talimden daha üstün ve daha faydalıdır. Bu açıdan zevk-i selim, zevk-i talimden daha farklı bir boyutu ifade eder ve bir eleştiri ölçütü olarak başvurulması gerekli olan kıstas aslında zevk-i talim değil, zevk-i selimdir.

2.2. Caiz Olan Mı Güzel Olan Mı? Kaide-Zevk İlişkisi

İbnü'l-Esîr'in edebi eleştirisinde bir ifadenin dil bilgisi kurallarına uygun olması ile edebi açıdan güzel olması farklı şeylerdir. Bir kelime yahut ifadenin dil bilgisi kurallarına aykırı olmaması, onun edebi açıdan güzel olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü belagatta esas mesele yalnızca dil bilgisi kaidelerini gözetmek değil, aynı zamanda edebi güzelliği yakalamaktır. Edebi açıdan güzellik ise yalnızca zevk-i selim ile yakalanabilir. Bu nedenle "caiz olan" ile "güzel olan" arasından hangisinin tercihe konu olduğu İbnü'l-Esîr'in edebi eleştirisinde zevk-i selim ve kaideye uygunluk arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Bu noktada İbnü'l-Esîr, caiz olanın değil güzel olanı tercih ettiğini açıkça belirtmekte ve bu konuda zevk-i selimin esas kriter olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Esîr'in bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "Biz lafızları kullanırken tercihimizi caiz olandan yana değil, güzel olandan yana kullanırız. Bütün bunların dayanağı ise zevk-i selimin hükmüdür. Bu sanatın (belagat) sahibi, lafızları evirir çevirir ve ağzına

49 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli' s-Sâir*, 1/61-62.

50 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli' s-Sâir*, 1/61.

51 İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 6.

tatlı geleni kullanır, kekre olanı bırakır.”⁵² Görüldüğü üzere İbnü'l-Esîr, caiz olandan ziyade güzel olanı öncelemekte ve caiz olan ile güzel olan arasında karar veren merciinin zevk-i selim olduğunu ifade etmektedir.

İbnü'l-Esîr'in bu düşüncelerini bir örnek üzerinde somutlaştırmak için onun الْعَيْنُ (el-'ayn) lafzı ve bu lafzın çoğulunun nasıl gelmesi gerektiğiyle ilgili görüşlerine temas etmek yerinde olacaktır. İbnü'l-Esîr, bir organ olarak göz (الْعَيْنُ) kelimesinin (الْعُيُونُ) şeklinde; insanların önde geleni, asil kimse anlamındaki (الْعَيْنُ) kelimesinin ise (الْأَعْيَانُ) şeklinde çoğul yapılması gerektiğini belirtir ve el-Mütenebbî'yi bir beytindeki kullanımından dolayı eleştirir. el-Mütenebbî'nin eleştiriye konu olan beyti şu şekildedir:⁵³ [Kâmil]

وَالْقَوْمُ فِي أَعْيَانِهِمْ حَزَرٌ	وَالْخَيْلُ فِي أَعْيَانِهَا قَبْلُ

- Kavmin gözleri dar ve çekiktir. Atların da gözlerin de çekiklik ve darlık vardır.

İbnü'l-Esîr bu beyitte el-Mütenebbî'nin organ olarak göz (العين) kelimesini الأعْيَان şeklinde çoğul yaptığını ancak bunun zevk-i selime uygun düşmediğini ve her ne kadar bu şekilde çoğul yapmak caiz olsa da bunun dile tatlı gelmediğini ifade eder. Ona göre müfret bir lafzın hangi anlamı kastediliğinde hangi cemi kalıbının kullanılacağında esas kriter sözlük değil, zevk-i selimdir. Dolayısıyla sözlükte müfret kelimenin cemi sigasının birkaç farklı şekilde gelmesi caiz olsa da zevk-i selimin kararı, caiz olanın önündedir ve tercihe kabildir.⁵⁴

İbnü'l-Esîr aynı minvalde bir başka örnek olarak bir fiilin **فَعَلَ** ve **فَعَّلَ** vezinlerindeki kullanımlarına temas eder ve bunu **قَعَدَ** fiili üzerinden örnekler. Ona göre **قَعَدْتُ إِلَى فُلَانٍ أَجِدُّهُ** (Konuşmak üzere birinin yanına oturdum.) cümlesinde **قَعَدَ** fiili **فَعَلَ** vezninde kullanılmalı; **إِفْتَعَدْتُ** **قَعَدَ** şeklinde ifade edilmemelidir. Benzer şekilde **إِفْتَعَدْتُ غَارِبَ الْجَمَلِ** (Devenin üzerine oturdum) cümlesi ise **قَعَدْتُ عَلَى غَارِبِ الْجَمَلِ** şeklinde **قَعَدَ** fiili ile ifade edilmemelidir. İbnü'l-Esîr, her ne kadar **قَعَدْتُ** ve **إِفْتَعَدْتُ إِلَيْهِ** cümlelerindeki fiillerin kullanımının caiz olduğunu söylese de **قَعَدْتُ إِلَى فُلَانٍ أَجِدُّهُ** ve **إِفْتَعَدْتُ غَارِبَ الْجَمَلِ** şeklindeki kullanımların daha güzel olduğunu vurgular. İki fiil vezni arasındaki tercihte esas kriterin zevk-i selim olduğunu belirtir ve bunun herhangi bir delille açıklanamayacağını ifade eder.⁵⁵

52 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/300.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Mesellû's-Sâir*, 1/302; Şiir için bk. Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1983), 549.

54 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/302.

55 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 1/304.

Aynı minvalde فَارِحَ fiilinden türeyen فَارِحٌ, فَارِحَانٌ ve فَارِحٌ lafızlarından en güzelinin فَارِحٌ lafzı olduğunu belirtir. Bu sebeple aşağıdaki beyitte geçen فَارِحٌ lafzını kullanımı caiz olsa da güzel bulmadığını vurgular. Söz konusu beyit şu şekildedir: ⁵⁶ [Tavîl]

فَمَا أَنَا مِنْ حُزْنٍ وَإِنْ جَلَّ جَانِعٌ	وَلَا بِسُرُورٍ بَعْدَ مَوْتِكَ فَارِحٌ

- Beni senden sonra -acısı büyük de olsa- hiçbir üzüntü üzemez. Hiçbir neşe de beni sevindirecek değildir.

Sonuç itibariyle İbnü'l-Esîr'e göre esas olan bir lafzın güzel olmasıdır. Lafzın güzelliğine karar verirken başvurulacak ölçüt ise lafzın kullanımının caiz olup olmamasını belirleyen kurallar değil zevk-i selimdir. Başka bir ifadeyle herhangi bir lafzın dilbilgisi kurallarına aykırı olarak kullanılmaması onun edebi açıdan değerlendirilmesinde bir ölçüt olamaz. Burada mihenk nokta zevk-i selimdir.

2.3. Edebî Zevkte Kuran'ın Belirleyiciliği

İbnü'l-Esîr'in edebî eleştiri ölçütü olarak öne çıkardığı zevk-i selimin şekillenmesinde Kurân-ı Kerîm belirleyici bir role sahiptir. Bu husus İbnü'l-Esîr'in bazı değerlendirmelerini gerekçelendirmesinde açıkça görülmektedir. İbnü'l-Esîr, bir lafzın güzel olup olmadığını öne sürerken Kurân-ı Kerîm ayetlerini referans alarak değerlendirme yapmaktadır. Örneğin, لُبٌّ (akıl) ve كُوبٌ lafızlarının ancak أَلْبَابٌ ve أَكْوَابٌ şeklinde çoğul sigasında kullanıldığında güzel olduğunu öne sürer ve bu noktada gerekçe olarak Kuran-ı Kerim'de bu lafızların daima çoğul halinde kullanıldığını vurgular. İbnü'l-Esîr'in لُبٌّ lafzı hakkındaki değerlendirmeleri şu şekildedir:

"لُبٌّ lafzı ancak cemî olarak kullanıldığında güzeldir. Kuran-ı Kerim'de de أَلْبَابٌ أُولُو الْأَلْبَابِ (Akıl sahipleri ibret alsınlar diye...) ve إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (Kuşkusuz bunda akıl sahipleri için dersler vardır.) ayetlerinde olduğu gibi bu şekilde pek çok yerde müfret olarak değil cemî halde varit olmuştur. ...Dolayısıyla eğer bu lafız cemî halde ve izafet terkibi içinde olmazsa güzel değildir. Buna dair zevk-i selimden başka bir delil de bulamazsın."⁵⁷

Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere İbnü'l-Esîr, bir lafzın güzel olup olmadığını zevk-i selime dayanarak değerlendirmiş ancak bu noktada Kuran ayetlerindeki kullanımları esas almış ve Kuran-ı Kerîm'de geçtiği şekliyle mezkur lafzın güzel olup olmadığına hükmetmiştir.

56 Şiir için bk. Ebü'l-Kasım Zeyd b. Ali el-Fârisî, *Şerhu Kitâbi'l-Hamâse li'l-Fârisî*, thk. Muhammed Osman Ali (Beyrut: Dâru'l-Evzâi, ts.), 2/395; İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/304.

57 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir*, 1/297.

İbnü'l-Esîr, yukarıdaki açıklamalarından sonra Kurân-ı Kerîm ayetleri üzerinde derinlemesine bir araştırma yapıldığında buna benzer pek çok örnek bulunabileceğini ifade etmekte ve كُوبٌ lafzını örnek vermektedir. Bu lafzın da benzer şekilde Kurân-ı Kerîm'de yalnızca cemî olarak kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre söz konusu lafzın müfret halde kullanımı çirkin olmasa da en güzelinin Kurân-ı Kerîm'de varit olduğu gibi cemî olarak kullanılmasıdır.⁵⁸ İbnü'l-Esîr'in bahsettiği ayetler ise şunlardır: يَطَافُ عَلَيْهِمْ بِصُحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ (Orada altın tepsiler ve bardaklar cennetliklerin çevrelerinde dolaştırılacaktır), بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكُأْسٍ (cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri...), وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا (Etraflarında gümüş kaplar ve billur kadehler dolaştırılır.).

İbnü'l-Esîr'in, zevk-i selim anlayışında Kurân-ı Kerîm'in belirleyici olduğunu gösteren hususlardan biri de onun edebî eleştirilerini Kurân-ı Kerîm ayetlerini ölçüt olarak yapmasıdır. Örneğin Di'bil el-Huzâ'î'ye nispet edilen bir beytindeki (شَفِيعَكَ فَاشْكُرْ) cümlesinde yer alan (ف) harfini Kurân-ı Kerîm'deki kullanımlara kıyaslayarak değerlendirmektedir. Söz konusu cümledeki (ف) harfini gereksiz olduğunu belirterek Müddessir suresindeki وَيَتَابَعُكَ وَتَبَابَعُكَ (ف) harfini ile Di'bil el-Huzâ'î'nin beyitinde geçen (ف) harfinin işlevinin tamamen farklı olduğunu ve bu farkın öncelikle ilim, akabinde zevk-i selim ile farkedilebileceğini ifade eder ve değerlendirmelerini ilim ve zevk olmak üzere iki eksende yürütür. İlmî değerlendirmesinde ayetteki (ف) harfinin atıf harfi olduğunu, buna karşın Di'bil'in beytindeki (شَفِيعَكَ فَاشْكُرْ) cümlesinde ise (ف) harfinin zaid olduğunu ifade eder. Bu açıklamalardan sonra zevke dayalı değerlendirmesine geçer ve zevk-i selimin Di'bil'in beytindeki (ف) harfinden uzak olduğunu buna karşın ayetteki söz konusu harfte böyle bir durum olmadığını dile getirir.⁵⁹

SONUÇ

İbnü'l-Esîr, edebi zevki zevk-i talim ve zevk-i selim olmak üzere ikiye ayırmıştır. Onun bu ayrımı aynı zamanda edebi zevkin teşekkülündeki aşamalara işaret etmektedir. Zevk-i talim diye tabir ettiği kısım, edebi zevkin öğrenilebilir ve geliştirilebilir yönüne işaret etmekte ve zevk-i selimin oluşması için temel addedilebilecek ilimlerin tahsilini kapsamaktadır. İbnü'l-Esîr zevk-i selimi zevk-i talimden daha faydalı görmektedir. Bu anlayışına paralel olarak caiz olanla güzel

58 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli' s-Sâir*, 1/297.

59 İbnü'l-Esîr, *el-Meseli' s-Sâir*, 1/317.

olan arasında güzel olanı tercih etmekte ve ölçüt olarak zevk-i selimi kullanmaktadır. Bu noktada İbnü'l-Esîr'in zevk-i selim anlayışının bütünüyle keyfî ve indî beğeniden ibaret olmadığı söylenebilir. Zira İbnü'l-Esîr'e göre zevk-i selimi sınırlandıran ve onun bütünüyle keyfî bir değerlendirmeden ibaret olmasını engelleyen sınırların olduğu görülmektedir. Bu sınırları belirleyen öncelikle Kurân-ı Kerîm, akabinde *et-Tab'* kavramıyla işaret ettiği Arapların edebi açıdan dili kullanmadaki ortak kabiliyetleridir. Bu bağlamda onun zevk-i selim anlayışının bu iki kayıtle mukayyet olduğu ve zevk-i selime başvurarak yaptığı değerlendirmelerin bu iki unsurun çizdiği sınırlar ile mahdut olduğu söylenebilir. Bununla birlikte zevk-i selimin bütünüyle nesnel ve objektif bir değerlendirme olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığı ortadadır.

Kaynakça / References

- Abbas, İhsan. *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî inde'l-Arab mine'l-Karni's-Sânî hattâ'l-Karni's-Sâmi-ni'l-Hicrî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 4. Basım, 1983.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-. *Kitâbü's-Sinâateyn el-Kitâbetü ve's-Şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 1 Cilt. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Çelik, Ekrem. *Belâgat İlmi ve Ekolleri*. 1 Cilt. Konya: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2023.
- Çokyürür, Zahit. "İbn Haldun'un Belagat Kuramı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 521-543.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fârisî, Ebû'l-Kasım Zeyd b. Ali el-. *Şerhu Kitâbi'l-Hamâse li'l-Fârisî*. thk. Muhammed Osman Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Evzâî, 1. Basım, ts.
- Gür, Ahmet. *Belâgat Yolunda Bir Rehber:el-Meselü's-Sâir*. 1 Cilt. Ankara: Sonçağ Kültür Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Gür, Ahmet. *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve "el-Meselü's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir" Adlı Eserinin Belâgattaki Yeri ve Önemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988).
- Hökelekli, Hayati. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetu'-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 2015.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1994.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Câmiu'l-Kebîr fî Sinâati'l-Manzûm mine'l-Kelâmi ve'l-Mensûr*. thk. Mustafa Cevat. 1 Cilt. Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmî, 1955.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıç, Hulusi. "Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1999), 31-39.
- Matlûb, Ahmed. *Buhûs Belâgiyye*. 1 Cilt. Bağdat: Matbûātu Mecma'i'l-İlmî, 1996.

- Matlûb, Ahmed. *el-Kazvînî ve Şurûhu't-Telhîs*. 1 Cilt. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1. Basım, 1967.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî el-. *Dîvânü'l-Mütenebbî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Beyrût, 1. Basım, 1983.
- Noy, Avigail. *The Emergence of 'Ilm al-Bayân: Classical Arabic Literary Theory in the Arabic East in the 7th/13th Century*. Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 2016.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl. *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mearif, 2. Basım, 1981.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hüs-nü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Dâru İh-yâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1967.
- Şeyh, Abdülvahid Hasen eş-. *Dirâsât fi'l-Belâga inde Diyâüddîn İbn'il-Esîr*. 1 Cilt. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmiyye, 1986.
- Taşdelen, Hasan. "Belagat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Durmuş. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Sîyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'-Risâle Nâşirûn, 3. Basım, 1985.

HOW TO EXCEL AS A SCRIBE THIRTEENTH-CENTURY WRITING ADVICE FROM DİYÂ' AL-DÎN İBN AL-ATHÎR

Stephen COMPTON^{1*}

How does one become a great writer? The modern Western approach to creating art, including writing, emphasizes individual creativity and self-expression. For aspiring writers, training and study are not required. Instead, accessibility and tapping into inspiration are often emphasized. Influential examples include Samuel Taylor Coleridge's story of receiving the poem "Kubla Khan" in a dream and Jack Kerouac's tale of composing his classic *On the Road* in an uninterrupted, unedited flow of "spontaneous prose."² Similar approaches are often taught to aspiring writers, as with Julia Cameron's daily stream-of-consciousness morning pages³ and the National Novel Writing Month (NaNoWriMo). The writing classes and books that go beyond simply tapping into one's natural creativity tend to focus on the mechanics (e.g., Strunk and White's classic *The Elements of Style*⁴) or strategies (e.g., following Joseph Campbell's hero's journey⁵), while asking little of the writer themselves. A strikingly different approach can be found in one of the oldest extant guides to the art of writing, that of the early thirteenth-century scholar Diyâ' ad-Dîn ibn al-Athîr. His guide to becoming a successful medieval writer, *Al-Mathal al-Sâ'ir fî Adab al-Kâtib wa al-Shâ'ir*, "The Current Model for the Literary Discipline of the Scribe and Poet," demanded much from aspiring writers in terms of personal intellectual preparation, extensive training, and intensive practice. Although seven centuries old, this rigorous and disciplined alternative approach to the literary arts still contains timeless wisdom that may yet aid today's aspiring writers.

Diyâ' ad-Dîn ibn al-Athîr was the youngest of three brothers, all of whom wrote important books that have endured down through the

1 University of South Africa, steveccompton@gmail.com.

2 Jack Kerouac, *On the Road* (New York: Viking Press, 1957). Kerouac famously fed a single 120-foot-long (37-meter) scroll of paper into his typewriter and allowed words to flow out uncensored and unedited like jazz for three weeks to create this classic.

3 Julia Cameron, *The Artist's Way: A Spiritual Path to Higher Creativity* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1996).

4 William Strunk Jr. – E. B. White, *The Elements of Style* (New York: Macmillan, 1959).

5 Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949); Christopher Vogler, *The Writer's Journey: Mythic Structure for Writers* (Studio City, CA: Michael Wiese Productions, 1998).

centuries. The oldest brother, Majd ad-Dīn (1149–1210 AD), was an influential lexicographer whose numerous books included a dictionary of family names (*Kitāb ul-Murassa*) and a dictionary of the difficult words and phrases in the Hadith (*Kitāb an-Nihāyah*). The second brother, Ali ibn al-Athīr (1160–1233 AD), wrote an important history of the world (*Al-Kāmil fī al-Tarīkh*) that included contemporary accounts of events of the crusades through the year 1231 AD and also preserved portions of earlier histories that might otherwise have been lost. Likewise, Diyā' ad-Dīn ibn al-Athīr (1163–1239 AD) himself was known for his contributions to literature and, especially, literary criticism. He also served under Saladin and under his son and successor al-Malik al-Afdal and rose to the level of vizier.

The brothers' remarkable successes as writers lend credence and authority to Diyā' ad-Dīn ibn al-Athīr's guide to this art. It would thus be worthwhile to consider and evaluate the advice he left for aspiring writers. Lessons in the literary arts to be gleaned from Ibn al-Athīr include his advice for mastering the knowledge base necessary to be a great writer, his advice for mastering the art of writing itself, and the lessons that can be learned from the example of his own life.

1. THE DISCIPLINE OF THE POLYMATH

Ibn al-Athīr's own path to gain proficiency as a writer had been one of trial-and-error and extensive study. "It took me a long time to attain it, for I took every path until I finally reached it."⁶ However, he saw this lengthy intellectual journey and preparation prior to becoming a writer as a key to his success, and he recommended it for other aspiring writers. Thus, he did not begin his book with advice on how to write but on how to prepare and train oneself before becoming a writer. For Ibn al-Athīr, the would-be writer must begin by diligently studying until they had obtained a polymathic mastery not only of the arts of writing but of every field of knowledge. For other disciplines, such as jurists, grammarians, and theologians, he argued, it was sufficient for a practitioner to study and master the knowledge of their own field. For writers, however, he set the bar much higher. Because a writer must be able to write intelligently about every field of knowledge, they must also study and master them all.⁷

6 Diyā' ad-Dīn Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sā'ir fī Adab al-Kātib wa al-Shā'ir* (Al-Fagala, Cairo: Dar Nahdet Misr for Printing and Publishing, n.d.), 1/101.

7 Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sā'ir*, 1/38.

1.1 Specific Fields of Knowledge

While advocating for a mastery of every field of knowledge, Ibn al-Athîr especially emphasized eight realms of knowledge that writers should be proficient in.⁸ These included the following, some of which are specific to the medieval Arabic context in which the text was written:

First, the aspiring writer must gain an in-depth knowledge of grammar (*an-naḥw*), focusing on the structure of sentences. They must also study and learn the morphology (*al-taṣrîf*) of individual words and their different forms. The writer should understand the roots and formations of words and their conjugations. For the Arabic language that he was teaching, this included knowing a word's original triliteral or quadrilateral root. An equivalent in many Western languages might be knowing the Greek and Latin roots and origins of words.

Next, he says, the writer must learn the different uses of language. In this, he includes mastering a broad array of vocabulary and uses of language, with an emphasis on understanding and mastering the use of formal eloquent language and knowing which words will be unfamiliar, harsh, rude, or worse and should be avoided.

Third, writers must know proverbs and history. This may seem to be an odd pairing. However, many early Arabic proverbs were rooted in stories of historical personages or events. Thus, to be able to use proverbs effectively, a writer had to be educated in their historical origins and context.

Next, the aspiring writer must become thoroughly acquainted with all of the great writing that came before them, both prose and poetry. It is essential that the writer know what has already been written, so that they can reference previously established concepts, build on what went before, and know where it is possible to make original contributions. Learning the great writing of the past also strengthens the mind and instructs the writer in what constitutes great literature.

Up to this point, the list focused on the language arts, as might be expected for the training of a writer. However, the next field of knowledge that Ibn al-Athîr said writers must study reflected the courtly context of much of his own writing. The writer must master statecraft. This broad field encompassed the law, as well as customs, leadership, governance, the judiciary, and matters of public order. In the courtly contexts in which the Ibn al-Athîr brothers worked, they could be tasked with drafting official edicts on behalf of the sultan, diplomatic

⁸ Ibn al-Athîr, *Al-Mathal al-Sā'ir*, 1/40–41.

correspondence, and other courtly documents. It was thus imperative that a writer have extensive knowledge of these matters.

Next, he advocated that the writer study and attain a profound command of religious literature. For Ibn al-Athīr, the focus was on the Quran first and second on the Hadith. Not only should a writer study them, but he also believed that they should practice memorizing important passages.

Next, he believed that a true scribe should have a command of poetic devices, including a deep understanding of metrical variations (*ziḥāfāt*) and of rhyme (*qawāfī*). While he acknowledged an intuitive element to poetry, he believed that knowledge of and attention to these technical aspects was essential to its composition.

In addition to these numerous academic pursuits, the writer should also master the common everyday uses of language among people of every status and occupation. For he believed that wisdom should be sought out wherever it could be found and that writers should have a command of every aspect and use of language. The writer should not only be aware of courtly language and situations but able to deftly compose appropriate text for any context.

In short, Ibn al-Athīr saw a broadly and deeply informed mind as a prerequisite for becoming a writer. The aspiring writer must master a broad spectrum of fields, including grammar, morphology, vocabulary, proverbs, history, existing literature, statecraft, religion, and poetics. While the path he advocated is a difficult one, he argued that it was the best one and the reason why he had excelled as a writer. Moreover, he argued that if writers chose this difficult path, they would not only gain more skill but have greater appreciation for the abilities that they obtained because “The preciousness of things comes from the difficulty of obtaining them and the difficulty of reaching them.”⁹

In addition, not only should the writer master the various fields of knowledge, but they should “delve into every art.”¹⁰ It was not enough for a writer to be only a poet or only a satirist or to only excel at correspondence. Rather, Ibn al-Athīr argued that a writer must study, practice, and gain a command of all forms and aspects of writing.¹¹

This approach to an art of focusing first on the training, development, and perfecting of the artist themselves across multiple fields recalls Robert M. Pirsig’s Zen Buddhist answer to the question of how to paint a perfect painting:

9 Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sā’ir*, 1/101.

10 Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sā’ir*, 1/38.

11 Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sā’ir*, 1/38–39.

Make yourself perfect and then just paint naturally. That's the way all the experts do it. The making of a painting or the fixing of a motor-cycle isn't separate from the rest of your existence. If you're a sloppy thinker six days of the week ... what gimmicks, can make you all of a sudden sharp on the seventh? It all goes together ...The real cycle [in this case, book] you're working on is a cycle called yourself. The machine that appears to be "out there" and the person that appears to be "in here" are not two separate things.¹²

2. LESSONS

2.1 Literary Theory

Although some earlier texts had included, among other advice, some on the art of writing (e.g., the Egyptian papyrus *The Maxims of Ptahhotep* from circa 2400 BCE), the formal study of literary theory began with the classical Greek writers, most notably with Aristotle's *Poetics* and its systematic approach to analyzing literature. Aristotle had been especially interested in the potential positive effects of Greek tragedies. He and those influenced by him focused on the act of imitating the essence of human experience through *mimesis* and causing a cleansing and purifying release of emotions through *catharsis*. The *Poetics* was translated into Arabic in the early tenth century and became influential. Scholars like Qudāma ibn Ja'far (d. ca. 948) adapted Aristotelian concepts to Arabic literature while also forging a distinct new tradition of literary criticism. The *Poetics* would also go on to become extremely influential in Western European literary theory.

In contrast, Ibn al-Athîr claimed not to have been influenced by the Greeks.¹³ His focus was not on tragedies and emotional catharsis but on the practical responsibilities of a courtly scribe, as well as on crafting beautiful poetry. His experience at composing official documents and correspondence gave him a unique perspective on the art of writing. Instead of creating an academic work focused on the abstract analysis of literature, he created a practical manual focused on the realities that would face the writers of his day and on guiding and training them to be able to excel at those tasks. Thus, after advocating extensive study of all knowledge as part of the intellectual preparation of the

12 Robert M. Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values* (New York: Bantam Books, 1984), 293.

13 Ibn al-Athîr, *Al-Mathal al-Sā'ir*, 2/5.

writer themselves, Ibn al-Athīr moved on to specific practical training in the discipline of writing.

2.2 Begin with Great Writing

Would-be writers should start as readers, immersing themselves in the great works that went before in order to experience them and to learn their methods, techniques, vocabulary, metaphors, and rhetorical patterns. Deep and extensive reading is a prerequisite for refined writing.

However, reading alone is not enough. They should search the works for what makes them great and for their finest passages. After locating great pieces of writing, the aspiring scribe should practice making their own versions: “take some of a verse of a poetry, which is the best of it, and imitate it.”¹⁴ Ibn al-Athīr emphasizes at length to avoid plagiarism. Rather, the aspiring scribe should write something original that accomplishes the same effect as the piece that is being used for inspiration. An evocative phrase that he provides that also holds up well over time and through translation is: “the dust of war raising a twilight, which then subsided.”¹⁵ Also conjuring a memorable image is his description of an endless scribal task: “As to correspondence, it is an ocean without a shore.”¹⁶

The next level after this, he says, is to train to take the meaning from an example and formulate it with different words. He equates this to providing multiple solutions to the same mathematical problem.¹⁷ One can say the same thing in numerous ways, but some will be more elegant, better fit within the larger text being composed, or be more appropriate for the audience and occasion for which the text is being created. The adept writer should be able to convey a given meaning in the most appropriate way for the occasion presented.

Through this diligent practice a writer learns and hones the skills of the masters, living and dead, whose techniques they copy. A key to this is persistence—not to merely try once or twice, but to persist and practice extensively. By diligently repeating these exercises, the writer becomes skilled at the eloquent expression of ideas, and the techniques become second nature.

14 Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sāʿir*, 1/104.

15 Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sāʿir*, 1/142.

16 Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sāʿir*, 1/390.

17 Ibn al-Athīr, *Al-Mathal al-Sāʿir*, 1/105.

More than just reading, learning, and practicing such passages, Ibn al-Athîr also claimed to have memorized much great literature. And he recommended extensive memorization to train and equip the minds of aspiring scribes. In this way, the students internalize great literature and have it ready at hand to draw examples and guidance from. These intense intellectual exercises likely also had cognitive benefits, strengthening the minds of the aspiring writers.

2.3 Cohesion, Balance, and Clarity

As highlighted in recent scholarship by Hoda Salah Rasheed and Saeed Hamed Rasheed Anad, Ibn al-Athîr also discussed textual coherence and structural harmony.¹⁸ In this, he not only focused on small-scale figures of speech and rhetorical devices but also on the bigger picture of crafting a coherent, well-structured discourse.

One aspect of this literary structure that he saw as especially important was having balance and moderation: "If the sections of a speech are moderate, they will be well received by the soul."¹⁹ This included striving for a harmonious balance between content (*ma'nā*) and form (*lafz*) in which neither overshadows the other. He believed that eloquent (*balāgha*) writing could be obtained through carefully choosing words that were both harmonious and appropriate for the context at hand. He also advised writers to seek elegance and beauty in their compositions and to eschew complex language in favor of clarity (*wuḍūh*).

3. DO AS I DO

In addition to his deliberate instruction, Ibn al-Athîr's biography may provide additional insights into what led him and his brothers to excel as writers. All three worked, at least for a time, in roles that involved regularly composing official missives and documents and receiving immediate honest feedback on them. Three elements of this situation—having to write quickly on a deadline for superiors, having to practice constantly (including on the ocean without shores of correspondence), and receiving immediate unvarnished feedback—create ideal circumstances for rapidly developing and improving as a writer.

18 Hoda Salah Rasheed – Saeed Hamed Rasheed Anad, "Standards of Textual Coherence of Diya' ul Din Ibn ul-Atheer in his Book Al-Mathal Al-Sa'ir," *Journal of Language Studies* 2, no. 4 (2019): 103–25.

19 Ibn al-Athîr, *Al-Mathal al-Sā'ir*, 1/291.

These circumstances have much in common with the training ground of many of the greatest modern writers, journalism. Ernest Hemingway, Charles Dickens, Mark Twain, Joan Didion, Ray Bradbury, Stephen King, Neil Gaiman, Susan Sontag, Gabriel Garcia Marquez, Fyodor Dostoevsky, J. D. Salinger, and the aforementioned E. B. White of the classic writing text *Elements of Style* all cut their teeth in journalism. Like Ibn al-Athīr's court, the newsroom required burgeoning writers to write quickly to meet deadlines and to manage large workloads, which necessitated focus, discipline, and time management. Both situations also required writing to be tailored to a specific audience and purpose. Moreover, both jobs came with rapid, honest feedback loops that immediately let the writers know where they had succeeded and where they failed, arming them with the knowledge to better meet the needs of their audience in the next draft or project. This provided on-the-job training in crafting language effectively, beautifully, quickly, and tailored to the needs of an audience.

4. RELEVANCE

What can we take away from Ibn al-Athīr's *Al-Mathal al-Sā'ir fī Adab al-Kātib wa al-Shā'ir* today? Is his writing advice still relevant in the twenty-first century?

Admittedly, its accessibility is limited. It has not been translated, consists of three volumes with well over a thousand pages, and is full of references to people, events, and texts of the twelfth and thirteenth centuries unlikely to be understood by readers seven centuries after the fact. In addition, human progress has imposed limitations on Ibn al-Athīr's polymathic approach. The totality of human knowledge now vastly exceeds the capacity of any single human to master it all, making complete polymathy impossible for a biological mind.

However not all human progress has been positive. The attention economy has provided a profit motive for diverting and holding attention, leading to an unprecedented proliferation of distractions. Research led by Gloria Mark monitored how long knowledge workers spent on a screen before switching tasks. In the first year of monitoring, 2004, the average was 2.5 minutes. By 2016 it had dropped to 47 seconds,²⁰ results that were replicated by André Meyer et al.²¹ More recently, AI tools have begun to replace rigorous intellectual work for students,

20 Gloria Mark, *Attention Span: A Groundbreaking Way to Restore Balance, Happiness, and Productivity* (New York: Hanover Square Press, 2023), figure 1.

21 Andre N. Meyer et al., "The Work Life of Developers: Activities, Switches and Perceived Productivity." *IEEE Transactions on Software Engineering* 43, no. 12 (2017): 1178–93.

teachers, and writers. However, the saved time and labor may come at the expense of educational and cognitive gains, and unique perspectives and distinctive voices may be lost to algorithms.

In sharp contrast, Ibn al-Athîr's ideal writer was a mental athlete of the highest order, intensively trained, educated in every field of knowledge (of the day), and having committed to memory numerous passages of great literature, proverbs, and scripture. This provides a powerful reminder of what is possible. Not only can we optimize our bodies with exercise and diet—as athletes do in an extreme and all of us should do to the extent possible—but the same is true of our minds. We should all seek mental focus, discipline, clarity, and knowledge, while those who seek to excel as writers, scholars, or elsewhere in the information economy will (like athletes) benefit from a greater knowledge base, more rigorous training, and longer intellectual stamina and focus. As in Ibn al-Athîr's day, this will require preparation and discipline. It is now also necessary to break the bonds of the dopamine loops that make distractions so appealing and addictive. But the potential rewards are great.

CONCLUSION

Ibn al-Athîr's *Al-Mathal al-Sā'ir* instructs scribes and would-be scribes on how to excel at their craft and achieve greatness. His prescription is not an easy one. It requires the writer himself to train extensively for years, bettering their minds and arming themselves with polymathic knowledge and intellectual tools, focus, and resilience. For to be a great writer requires a strong, well-informed mind able to write knowledgeably, clearly, and eloquently for a specific context and audience. Although it is no longer possible to attain the level of comprehensive knowledge that he advocated, modern writers and other knowledge worker would nonetheless benefit from being as informed, educated, and intellectually disciplined as possible. We should not confine ourselves to knowledge of a single area but strive to expand our intellects broadly and deeply. Against our culture of instant prose and split-second attention, Ibn al-Athîr reminds us that great writing demands discipline, breadth, and the long cultivation of the mind.

WORKS CITED

- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949.
- Cameron, Julia. *The Artist's Way: A Spiritual Path to Higher Creativity*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1996.
- Ibn al-Athir, Diyā' ad-Dīn. *Al-Mathal al-Sā'ir fī Adab al-Kātib wa al-Shā'ir*, "The Current Model for the Literary Discipline of the Scribe and Poet." Al-Fagala, Cairo: Dar Nahdet Misr for Printing and Publishing, n.d.
- Kerouac, Jack. *On the Road*. New York: Viking Press, 1957.
- Mark, Gloria. *Attention Span: A Groundbreaking Way to Restore Balance, Happiness, and Productivity*. New York: Hanover Square Press, 2023.
- Meyer, Andre N. et al. "The Work Life of Developers: Activities, Switches and Perceived Productivity." *IEEE Transactions on Software Engineering* 43, no. 12 (2017): 1178–93.
- Pirsig, Robert. *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*. New York: Bantam Books, 1984.
- Rasheed, Hoda Salah – Rasheed Anad, Saeed Hamed. "Standards of Textual Coherence of Diya 'ul Din Ibn ul-Atheer in his Book Al-Mathal Al-Sa'ir," *Journal of Language Studies* 2, no. 4 (2019): 103–25.
- Strunk, William Jr. – White, E. B., *The Elements of Style*. New York: Macmillan, 1959.
- Vogler, Christopher. *The Writer's Journey: Mythic Structure for Writers*. Studio City, CA: Michael Wiese Productions, 1998.

منهج ابن الأثير في تناول الموضوعات البلاغية من خلال
كتاب المثل السائر

أعدّه أ.د. محمد خليل جيجك

تمہید

إن جزيرة ابن عمر يقول عنها ياقوت الحموي (ت ١٢٢٦/١٢٢٩) في معجمه: «بلدة فوق الموصل بينهما ثلاثة أميال ولها رستاق مخصب واسع الخيرات، وأحسب أن أول من عمرها الحسن بن عمر بن خطاب التغلبي، وكانت له إمرة بالجزيرة وذكر، بناها قرابة ٢٥٠ للهجرة»^١ وهي بالرغم من ضالة جغرافيتها وقصر مسافتها وقلّة سكانها لكنها تبوّأت مكانة مرموقة في تاريخ العلم والعلماء إذ تربى بين أحضانها أو انتسب إليها فحول العلماء وكبار الأجلاء الذين كان لهم دور بارز في فرع أو أكثر من فروع العلم. وربما كان بعضهم ألعيا فريدا وأوحديا في بعض مجالات العلم بحيث يعد ما أتى به وأبدع فيه فريدا في بابهِ ونقطة تحول في مجاله كابن الجزري أبي الخير شمس الدين محمد بن محمد بن محمد (ت ٨٣٣/١٤٢٩) الذي كان مجددا بحق في مجال القراءات، وكان بارعا في كثير من العلوم، وأبي العز إسماعيل بديع الزمان الجزري (ت ١٢٠٦ م) في علم هندسة الماكينات الأوتوماتيكية الذي أبدع في اختراع الماكينات الأتوماتيكية ما لم يأت به سابق ولم يأت به بعده في فترة طويلة من الزمن لاحق. لكننا ونحن في بحث أعجل ليس بوسعنا أن نستطرد في ذكر الأدوار العلمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها الجزيرة، وليس بوسعنا أن نستطرد في ذكر الأسباب الجغرافية أو السياسية التي أعطت الجزيرة هذه الفرصة الذهبية، وليس بوسعنا أن نستطرد في ذكر كافة من تربى بين أحضانها، أو انتسب إليها، أو مر بها من فحول العلم والمعرفة وأساطين العشق الرباني والحياة الروحية، وليس بوسعنا أن نعرض ولو عرضا سريعا ما بني فيها من المؤسسات العلمية كالمدارس والكتّاب وغيرها، وليس بوسعنا أن نستطرد في ذكر التقلبات السياسية والتطورات الاجتماعية التي مرت بها الجزيرة، وليس بوسعنا أن نستطرد في ذكر ما لموقعها الجغرافي من الأهمية القصوى والأهمية الجيو السياسية، وليس بوسعنا أن نستطرد في ذكر ملامح حياتها الثقافية عبر

١ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت ١٩٩٥/١٣٨٢، محمد مكي الدين عبد الحميد، **تقديم كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق محمد مكي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٥/١٤٢٦، ١١١.

التاريخ وأن نستطرد في بيان ميزات لهجتها الكردية الخاصة بها من بين اللهجات الكردية الكثيرة كما أنه لا يجدر بنا -ونحن نبحت عن حياة علم من أعلامها- أن نتدخل في ذكر ما فيها من الآثار القديمة والفنون الجميلة وسائر ما لها من الأحوال والشؤون والخصائص والميزات فإن كل مجال من هذه المجالات تقتضي جهداً مكثفاً لا من واحد بل من جم غفير يجتهد لأن يتضلع ذلك العبء الثقيل والجهد الكبير فإذا ما يحق بنا أن نأتي به على وجهه هو أن تكشف القناع عن ذلك العلم الفرد من أعلامها الكبار، لكن لا عن كل جوانب حياته بل عن جانب واحد منها، ولكن ليس عن كل ذلك الجانب من كل مؤلفاته، بل عن منهجه الأصيل المتميز في كتابه المنشود المطلوب بين معظم طلاب الأدب العربي وبالأخص منه البلاغة العربية وهو كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر إذ له في كتابه الذي بين أيدينا منهج خاص في وضع العناوين، وترتيب المواضيع، وتركيب الأبواب، وصياغة المسائل، واستنباط الفوائد، واستخراج القواعد، واقتناص العوائد، فهي بنا ندخل في غمار بحثنا:

1. لمحة قصيرة عن حياة ضياء الدين نصر الله ابن الأثير

إن بطل قصتنا هو أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الشيباني، الجزري والموصلي من مواليد عام ٥٥٨ الهجري الموافق لعام ١١٦٣ الميلادي. إنه ولد في الجزيرة، ثم انتقل مع والده إلى الموصل، وبها اشتغل بحفظ القرآن الكريم وتحصيل العلوم، فحفظ القرآن وكثيراً من الأحاديث النبوية، وطرفاً صالحاً من النحو واللغة وعلم البيان.^٢ وقال عنه ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ) في وفيات الأعيان: إنه حفظ شيئاً كثيراً من الأشعار حتى قال في أول كتابه الذي سماه «الوشى المرقوم» ما مثاله: «وكنتم حفظت من الأشعار القديمة والمحدثة ما لا أحصيه كثيرة، ثم اقتصر بعد ذلك على شعر الطائيين: حبيب بن أوس، يعني أبا تمام، وأبي عبادة البحتري، وشعر أبي الطيب المتنبي، فحفظت هذه الدواوين الثلاثة، وكنتم أكرر عليها بالدرس مدة سنين، حتى تمكنت من صوغ المعاني، وصار الإدمان لي خلقاً وطبعاً».^٣

وكان لضياء الدين ابن الأثير ولد نبيه له النظم والنثر الحسن، وصنف عدة

٢ محمد مهدي الدين، تقديم المثل السائر، ١٣٧١.

٣ ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم الإزيلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت ١٩٩٤، ٣٨٩/٥.

تصانيف نافعة من مجاميع وغيرها»^٤ وحسبما بحثنا وفحصنا في سيرته لم نطلع على التفاصيل القليلة ولا اليسيرة حول مسيرته العلمية سوى النصف اليسيرة التي نقلناها آنفا إذ أهم النقاط في حياة العلماء العلمية بيان مسيرة النشأة العلمية، والشيخوخ الذين أخذ عنهم العلم، والشيخوخ الذين تربوا على يد العالم أي المشائخ والتلاميذ، والمؤلفات العلمية. أما صاحبنا ضياء الدين فلم يستتب لنا فيما وجدناه من المصادر من سيرته العلمية سوى نبذة يسيرة من نشأته العلمية، وشيء من التفصيل في مؤلفاته. أما تفاصيل نشأته العلمية، ومشائخه الذين أخذ العلم عنهم، والذين أخذوا عنه فمطمور في طي النسيان. والذي يبدو لنا مما استبان من شيء من تفاصيل حياته أنه كان كثير الحركة، وكثير التقلب في حياته، وأنه كان منهمكا في الأعمال السياسية والإدارية. فلذا لم يجد وقتا كافيا لتربية الطلاب ولإنشاء جيل علمي، فلم يشتهر في سيرته لا ذكر مشائخه ولا ذكر من أخذ عنه من أهل العلم.

ثم إنه لبراعته العلمية، ونبوغه العلمي، وتفوقه الأدبي، وحدة ذكائه أراد معاصروه السياسيون من صلاح الدين الأيوبي وأولاده من بعده أن يستفيدوا من نبوغه وعلمه وكفائته في إدارة البلاد ولذلك لما اتصل بصلاح الدين لخدمته خيره صلاح الدين بين أن يبقى في خدمته وبين أن يلتحق بابنه الملك الأفضل مع بقاء المعلوم الذي قرره له باقيا عليه فاختار ابن الأثير أن يكون في خدمة الملك الأفضل نور الدين علي بن صلاح الدين، فاستوزره في إدارة بلاد الشام فكان وزيرا له^٥، ولكن حسبما ذكر بعض الباحثين كمحمد معي الدين عبد الحميد لم يكن ابن الأثير يجيد السياسة والإدارة وكان في وزارته سيء السيرة مع رجال الدولة وأن أحوال السلطنة كانت تسوء بسببه فمن هنا ثار بعض الناس عليه، وأرادوا قتله^٦.

واستمر على صلته بالملوك الأيوبيين إلى وفاته قال ابن خلكان:

ورد إربل في شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة وستمائة، وكانت ولادته بجزيرة ابن عمر في يوم الخميس العشرين من شعبان سنة ثمان وخمسين وخمسمائة؛ وتوفي في إحدى الجماديين سنة سبع وثلاثين وستمائة، ببغداد، وقد توجه إليها رسولا من جهة صاحب

٤ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣٩٧/٥.

٥ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣٩٠/٥.

٦ محمد معي الدين، مقدمة المثل السائر، ١٣١.

الموصل، وصلي عليه من الغد بجامع القصر ودفن بمقابر قريش في الجانب الغربي بمشهد موسى بن جعفر، رضي الله عنهما»^٧.

ومع دوام أعماله الإدارية وكونه دائم الاتصال بالملوك لم يهمل تأليف كتب قيمة مرموقة تشار إليها بالبنان. وكان جل كتاباته في الإنشاء والأدب كما يستبين من أسماء كتبه. فمن تأليفه « المثل السائر في أداب الكاتب والشاعر - ط » و « كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب: خ » في ٩٨ ورقة، و«المفتاح المنشأ لحديقة الانشا - خ، و « المعاني المخترة » في صناعة الإنشاء، و « الوشي المرقوم في حل المنظوم - ط » و « الجامع الكبير - ط » في صناعة المنظوم والمنثور، أدب، و « البرهان في علم البيان - خ » و « ديوان رسائل » طبع في بيروت باسم « رسائل ابن الأثير »^٨.

٢- مناهج البلاغيين في تناول موضوعات البلاغة

إن علم البلاغة وضعه علماء المسلمين باستلهم مبادئه، وقواعده، وأصوله من نظم القرآن الكريم فالفضل في تأسيسه كالكثير من سائر العلوم العربية للقرآن الكريم ليس إلا. ومن خلال نظرة عابرة على تطور هذا العلم التاريخي يستبين أن هذا العلم في تكوينه التاريخي مر بمراحل. المرحلة الأولى مرحلة تكوين بذور هذا العلم. وأبرز الشخصيات في تكوين هذه المرحلة هم من يلي: الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، وأبو عيسى الرمانى (ت ٣٨٢ هـ) في رسالته النكت في إعجاز القرآن، وأبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت ٣٨٨ هـ) في رسالته بيان إعجاز القرآن، وأبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت ٣٩٥ هـ) في كتابه الصناعتين الكتابة والشعر. فعندما نلقي نظرة فاحصة على هذه الآثار التي هي من أوائل ما كتب في البلاغة العربية رأينا البذور الأولى لعلم البلاغة بارزة فيها كالاستعارة والتشبيه والمجاز في كتابي الخطابي والرمانى، وكالبلاغة والفصاحة^٩ وحدود البلاغة^{١٠}، والتشبيه^{١١} والإيجاز والإطناب^{١٢} في كتاب العسكري، كما أننا نرى ان العسكري

٧ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥/ ٣٩٦.

٨ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢، ٣١/ ٨.

٩ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قمحة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٩/ ١٩٨٩، ص ١٥-٢٢.

١٠ العسكري، الصناعتين، ص ٢٣-٦٥.

١١ العسكري، الصناعتين، ص ٢٦١-٢٨٢.

١٢ العسكري، الصناعتين، ص ١٩٣-٢١٤.

خصص الباب الأخير للبديع وهو الباب التاسع الذي يشكل نحواً من نصف الكتاب، لكن لم نرمثلاً -بالرغم ما لكتاب الصناعتين لأبي هلال من الثقل والرجحانية في البلاغة العربية- فيه محلاً لا لمباحث الفصل والوصل الذي أطلّ البلاغيون فيه النفس فيما بعد الجرجاني وكذا غيره من الموضوعات الأساسية لا تجد لها فيه عينا ولا أثراً. ففي هذه الفترة نجد أن أمثال هؤلاء العلماء قد وضعوا البذور الأولى لعلم البلاغة ولكن لم يتكون هيكله الأساسي. وتأتي بعد ذلك المرحلة الثانية وهي مرحلة وضع الأصول الأساسية وعامة القواعد الرئيسية له وذلك تحقق على يد عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) فلذا عد واضح علم البلاغة لظهور أن كثيراً من موضوعاته وكثيراً من مباحثه ومسائله كانت مشروحة ومفصلة من قبل الجرجاني، ولكن عامة القواعد وكافة الأصول الأساسية كانت غير موضوعة في تلك الفترة، إنما وضع الجرجاني البنات الأساسية لها. ويأتي بعد ذلك مرحلة تكون الهيكل الأساسي لعلم البلاغة بما فعله، وصنّفه، ورتبه، وركبه يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (ت ١٢٢٩\٦٢٦) في القسم الثالث من مفتاح العلوم فاكتمل في هذه الفترة بما فعله السكاكي هيكل البلاغة الأساسي، ولكن كان يحتاج إلى شيء من التزيين والتجميل وهي المرحلة الرابعة لهذا العلم أي مرحلة نضوج هذا العلم واكتمال جماله بما ألبس من حلي وحلل. وتم ذلك على أيدي أمثال الخطيب القزويني (ت ٧٣٩) في كتابه الإيضاح، وخصيصاً كانت للتفتازاني (ت ٧٩٧) اليد الطولى في إنضاج علم البلاغة وتزيينه بالحلي والحلل وشرحه وتفصيله وفلسفته.

وفي عرض أبواب البلاغة وخصيصاً علمي المعاني والبيان يظهر لنا أمام الباحث في تناول المؤلفين - بدءاً بالجرجاني وانتهاءً بالسيوطي - الموضوعات البلاغية مناهج ثلاثة: المنهج الأول المنهج الموضوعي وهو منهج سار عليه الجرجاني (ت ٤٧١)، والسكاكي (ت ٦٢٦) في مفتاحه، والقزويني (ت ٧٣٩) في إيضاحه، والطبي (ت ٧٤٣) في «التبيان في علم المعاني والبديع والبيان»، والسيوطي (ت ٩١١) في «عقود الجمان» وشرحه. قسم المؤلفون في هذا المنهج أولاً علم البلاغة إلى ثلاثة فروع علمية سموها كل واحد منها علماً مستقلاً، وهي علم المعاني، وعلم البيان وعلم البديع، ثم قسموا أبواب المعاني إلى ثمانية أبواب، وقسموا البيان إلى ثلاثة أبواب، واختلفت توجهاتهم وتقسيماتهم للبديع. فتناولوا علم المعاني التي هي بيت القصيد في البلاغة حسب الموضوعات الثمانية ومقدماتها. وهذا المنهج أيسر وأجمع وأنفع في رسم الصورة العامة لعلمي البيان والمعاني في ذهن الطالب. إذ الموضوعات مرتبة

ترتيباً حسناً. فمثلاً يحصر صاحب هذا المنهج موضوعات علم المعاني في مقدمة حول تحديد ماهية الفصاحة والبلاغة ومحال استعمالهما وفي ثمانية أبواب^{١٣}. وما ينقص هذا المنهج هو أنه تبقى الموضوعات والمسائل كثيراً ما نظرية كأنها لا تنزل إلى أرض الواقع. فربما لا يتعلم الطالب كيفية استخدامها على أرض الواقع.

والمنهج الثاني منهج المزج بأن يسير المؤلف في ترتيب ما يتناوله من الموضوعات حسب ما يعن له وحسبما يرجحه هو فيختلف من مؤلف إلى آخر ويمزج المؤلف بين الموضوعات مزجاً، وليس له ترتيب معين أو اتجاه محدد. وهذا النهج هو ما سار عليه يحيى بن حمزة بن علي اليميني (ت ٧٠٥ هـ) في «الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز». أما صاحبنا ضياء الدين نصر الله (ت ٦٣٧ هـ) في «المثل السائر»، فله اتجاه آخر وهو أن كتابه يتركز على الإنشاء^{١٤} أي يتناول الموضوعات البلاغية من ناحية تطبيقها في واقع عملية الإنشاء كما فعله أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ت ٣٧٠) في كتابه الموازنة، وأبو محمد عبد الله بن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦) في سر الفصاحة^{١٥}. فيقول في بداية المثل السائر: «إن علم البيان لتأليف النظم والنثر بمنزلة أصول الفقه للأحكام وأدلة الأحكام وقد ألف الناس فيه كتباً وجلبوا ذهباً وحطبا»^{١٦}.

٣- أدوات تحصيل ملكة البيان

إن ابن الأثير حدد له اتجاهها آخر في تناول البلاغة فهو لا يريد أن يصرف وقته، ويستنفد طاقته في تكرار ما أفاض فيه القوم وأفادوا؛ من جمع قواعد البلاغة، وتفصيل أدلتها، وشرح مسائلها، والخوض في تفاصيلها، وبيان ما لها، وما فيها، وما عليها كما فعله الطيبي، وخطيب دمشق، والتفتازاني، والسيوطي. بل كان مقصده الوحيد وغرضه الفريد وضع لبنات أساسية وأسس قوية في علم الإنشاء وتنمية ملكة البيان عند رواده. ولذا ابتدأ أولاً بذكر موضوع علم البيان فقال موضوعه: هو الفصاحة والبلاغة وصاحبه يسئل عن

١٣ انظر مثلاً: السوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، تحقيق إبراهيم محمد الحمداني وأمين لقمان الجبار، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١١، ٤٤-٥٣، ٥٥.

١٤ محمد الفاضل بن عاشر، تقديم كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لأبي الحسن حازم القرطاجني، بلا تاريخ ولا طباعة ولا محلها، ص ٨.

١٥ نصر الله ضياء الدين ابن الأثير بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد علي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١٦/١٩٩٥، ٢٣١.

١٦ ابن الأثير ضياء الدين المثل السائر، ٢٣١.

أحوالهما اللفظية والمعنوية.^{١٧} ويتحتم علينا أن نعرف أن صاحبنا ضياء الدين استعمل مصطلح «البيان» في معنى غير المعنى المؤلف المعروف عند البلاغيين وهو العلم الباحث عن التشبيه والمجاز والكناية وهو بهذا المعنى أحد الفروع الثلاثة لعلم البلاغة: المعاني والبيان والبديع. والمعنى الجديد الذي استعمل ضياء الدين مصطلح البيان فيه هو المعنى المرادف للإنشاء وهو اصطلاح لابن الأثير. وقديما قالوا: «لامشاحة في الاصطلاح». وهذا المعنى الجديد أنسب بالمعنى اللغوي لكلمة «البيان» وهو النطق الفصيح المعرب عما في الضمير.

إن هذا الاتجاه الذي سار نحوه ابن الأثير في المثل من الاعتناء مما يتناول من علم البلاغة بالإنشاء وما ينمي تلك الملكة لدى القارئ هو ما مشى عليه قدماء البلاغيين كأبي هلال العسكري في كتابه «الصناعتين»، وابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) في كتابه «سر الفصاحة». ولهذا نرى أن صاحبنا رحمه الله يتناول بكثرة وكثافة من الموضوعات البلاغية ما يراه أمس بتربية الملكة الإنشائية عند رواد الإنشاء العربي. فيعتني من الموضوعات البلاغية بالموضوعات البديعية أكثر، وبما هو أدخل مباشرة في عملية الإنشاء. كما سنرى ذلك إن شاء الله تعالى.

فانطلاقاً من أنه جعل تنمية ملكة الإنشاء لدى القارئ هدفاً نبيلًا وغرضاً أصيلاً له اعتنى بما هو أدخل وأكثر تأثيراً في تكوين الإنشاء من الموضوعات البلاغية. فيبتدأ أولاً بعد بيان موضوع علم البيان بذكر آلات علم البيان وأدواته. وقبل أن يتغلغل في ثنايا الموضوع يؤكد على نقطة هامة وهي أن قائمة البيان إنما تقوم بالطبع يعني بما في المرء من الاستعداد الذاتي والنفسي للبيان. وبعد أن بين أن البيان يفتقر إلى آلات كثيرة وأدوات جمة وأنه ينبغي للكاتب أن يتعلق بكل علم^{١٨} نص على ما هو بيت القصيد في المسئلة فقال: وملاك هذا كله الطبع.^{١٩} وأصاب حيث بين أن الركن الأصيل في البيان بنظمه ونثره هو طبع الإنسان واستعداده. ولكن إلى جانب ذلك الأمر الوهبي الذي هو من موهبة الله للعباد هناك أمور أخرى كسبية يكتسبها المرء بجده وجهاده، ويرى أنها أيضاً ضرورية لأن يجيد الإنسان البيان فذكر ابن الأثير أموراً ثمانية يتحتم على طالب البيان أن يكتسبها في مسيرته البينانية حتى يظفر بمطلوبه وهو تحصيل ملكة البيان. فمنها علم العربية: النحو والصرف،

١٧ ابن الأثير ضياء الدين المثل السائر، ٢٦١.

١٨ ابن الأثير، المثل السائر، ٢٧١.

١٩ ابن الأثير، المثل السائر، ٢٧١.

ومعرفة ما يحتاج إليه من اللغة وهو المتداول المؤلف استعماله في فصيح الكلام، ومعرفة أمثال العرب وأيامهم، والاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة المنظومة منها والمنثورة، وحفظ الكثير منها، ومعرفة الأحكام السلطانية: الإمامة، والإمارة، والقضاء، والحسبة وغير ذلك، وحفظ القرآن الكريم، والتدريب باستعماله، ومعرفة إدراجه في مطاوي كلامه، وحفظ ما يحتاج إليه من الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأخيرا وهو النوع الثامن معرفة الناظم لعللي العروض والقافية.^{٢٠}

يرى ابن الأثير أن تملك ناصية البيان إنما يمكن بتوفر هذه المعاني لدى طالب البيان. ويشرح مدى حاجة طالب البيان إلى كل واحد واحد منها بإطناب وإسهاب. وبذلك يحاول ابن الأثير أن يُري طالب البيان وعورة ذلك الطريق الذي يريد أن يسلكه وأن يدلّه على ما سيحتاج إليه عبر مسيرته البيانية من المعدات والآلات. ثم يتناول ابن الأثير في فصلين متتاليين أساليب المعاني على اختلافها وتباينها. وينوه في أول الفصل بأهميتها وأن صاحب البيان محتاج إليه أكثر.^{٢١} وفي الفصل الرابع يهدي طالب البيان إلى طريق الترجيح بين المعاني الحقيقية والمجازية في ما يلاقيه من النصوص الأدبية، فيدله على ما هو أولى له بالفهم من الحقيقة والمجاز أو من المعنيين المجازيين.^{٢٢} وبذلك يحاول ابن الأثير أن يحصل لدى قارئه كيفية التنقل في اللفظ الواحد بين المعاني المختلفة وهو شأن البيان العربي وخصيصته التي ربما لا توجد بتلك الكثرة الكثيرة في غيره من اللغات، ويرشد طالب البيان أن يقتنص أكثر من معنى من مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «في سائمة الغنم زكاة»، وقوله: «من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين»، وبعض أشعار العرب.^{٢٣}

ثم إن ضياء الدين نصر الله لا يكتفي بهذا القدر بل يأتي ببعض الأمور التي هي من صميم اللغة العربية توسيعا لأفق طالب البيان واطلاعا له على ما ينمي لديه ملكة البيان وما لا بد منه كالآلات الثمانية السالفة الذكر ويمكن أن نسمي البعض منها أمورا جانبية وهي جامعية الكلم، وكون الحكمة البيانية ضالة المؤمن، يرشد ابن الأثير بحكاية بعض ما وقع له ولطالب البيان إلى أن عليه أن يتفقد ويتطلب الأقوال التي فيها حكمة بيانية في كل

٢٠ ابن الأثير، المثل السائر، ٢٩/١.

٢١ انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ٤٩/١.

٢٢ انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ٥٧/١-٦٨.

٢٣ انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ٦١/١-٦٤.

موطن وفي كل مظنة^{٢٤}، والحقيقة والمجاز والفصاحة والبلاغة. فهذه الأمور التي بعض منها كالفصاحة والبلاغة من شروط البيان وبعض منها مما يقع في اللغة بكثرة فائضة لا يستغني طالب البيان عن معرفتها والتضلع بها أبدا.

٤ - تدريبه لمملكة البيان

إن الشيخ الوزير ضياء الدين إلى جانب ذكره وشرحه -بين إطناب وإيجاز- لهذه الأمور الضرورية لتكون المملكة البيانية عند الإنسان يتناول الجانب التطبيقي لعملية البيان في الفصل التاسع من المثل فترجمه باسم أركان الكتابة. وقد فعل نفس الشيء قبل المؤلف بنحو من قرنين أبو هلال العسكري وعنون الباب باسم «حسن الأخذ وحل المنظوم»، وبين عبر النماذج الكثيرة حسن أخذ الكثير من الشعراء المعاني البديعة من غيرهم.^{٢٥} وكأن هذا الفصل التاسع من ابن الأثير وما يليه من الفصل العاشر وما يسانداهما في المعنى والمضمون من الفصول المتوجهة لتعليم صناعة الكتابة فعلا هي المقصد الأصلي ومحط الغرض في الكتاب وهو تعليم صناعة البيان لأن هذا الفصل يدرب فعلا طالب البيان في الإنشاء وتطوير ملكة البيان عنده. فبين في بداية الفصل: أن للكتابة شرائط وأركاناً وأن شرائطها كثيرة، وأن هذا التأليف موضوع لمجموعها، ثم يتغلغل في ذكر أركان الكتابة التي لا بد من إيداعها في كتاب بلاغي ذي شأن، ويصرح بأنها خمسة.^{٢٦} ويبدو أن كون هذه الأمور الخمسة التي ذكرها من أركان الكتابة إنما هو من مذاق ابن الأثير وترجيحه وليس مما تواضع عليه البلاغيون. كما أن تصريحه في مفتتح الفصل العاشر الذي عقده باسم «في الطريق إلى تعلم الكتابة» بأن هذا الفصل هو كنز الكتابة ومنبعها وما رأيت أحدا تكلم فيه بشيء، ولما حبت إلي هذه الفضيلة وبلغني الله منها ما بلغني...^{٢٧} يفيد أن الفصل العاشر أيضاً من وضعه ليفيد طلاب البيان اكتساب البيان من خلال نماذج تطبيقية. وهنا في كتابات ابن الأثير شيء ملفت للنظر وهو أنه حينما عد أركان الكتابة جعل خامسها أن لا يخلو الكتاب الأدبي والنص الأدبي من معاني القرآن الكريم والأحاديث النبوية.^{٢٨} وهو شيء طريف ورائع جدا فإن من البدهة بمكان أن القرآن الكريم معجز للبشرية جمعاء بنظمه المحتوي

٢٤ انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ١/٦٩-٧٣.

٢٥ انظر: أبو هلال العسكري، كتاب الصنائع، ص ٢١٧-٢٤٨.

٢٦ انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ١/٨٧.

٢٧ ابن الأثير، المثل السائر، ١/٩١.

٢٨ انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ١/٨٩.

لأعلى درجات البلاغة والفصاحة. فإذا لا يستغني أي نص بلاغي، أو أي نشاط أدبي، أو أية محاولة بيانية عن الاستضاءة بأضواء القرآن وعن الاهتمام في المسيرة البيانية بهديه. ولهذا نجد لابن الأثير رحمه الله في هذا التوجيه البياني عناية خاصة بالقرآن والاحاديث النبوية الكريمة. وحينما حاول أن يرشد القارئ إلى تعلم صناعة البيان استلهاها من بعض النصوص الأدبية من الأشعار والأمثال والجمل الأدبية ولى عناية خاصة بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية الكريمة وذكر في ذلك الصدد نماذج كثيرة من القرآن والحديث. ولا يهمل ابن الأثير أن ينوه هنا وفي كثير من المواضع الأخرى من كتابه بمحاصيله الأدبية، ونماذجه البيانية، وكتابات البلاغية، وإن سبب هذا تحفظا كبيرا لدى بعض الناس عليه.

إن الشيخ الوزير له ميزة في معالجته الإنشائية هذه وهو إلحاحه البالغ على الجانب التطبيقي ويختار في ذلك العمل التطبيقي الأشعار أولا فيأتي بيت أو نصف بيت ويختار منه جملة ثم يرشد الطالب أن ينشأ مقطعا منثورا يصرف فيه ما يملكه من قدرته الأدبية يضمه ما في تلك الجملة من المعنى على أحسن وجه وأتم صورة فيذكر نحو ما مائة أمثلة من أشعار العرب ويأتي استلهاها منها بعبارات بلاغية بليغة في مواضع مختلفة تعليما للطلاب وتمرينا لهم على تعلم البيان.^{٢٩}

ثم يبدأ باستخراج المقاطع الأدبية من جمل الآيات القرآنية. وفي هذا السياق يضع الشيخ الوزير نقاطا هامة فمنها أن يحافظ الكاتب على ألفاظ القرآن الكريم. قال: «وأما حل آيات القرآن العزيز فليس كنثر المعاني الشعرية؛ لأن ألفاظه ينبغي أن يحافظ عليها لمكان فصاحتها».^{٣٠} ويؤكد في مكان آخر على فصاحة القرآن بقوله: وإذا نظرنا إلى حكمة أسرار الفصاحة في القرآن الكريم غصنا منه في بحر عميق لا قرار له.^{٣١} منها أن المتصدي لحل معاني القرآن يحتاج إلى كثرة الدرس فإنه كلما ديم على درسه ظهر من معانيه ما لم يظهر من قبل».^{٣٢} ثم ينتقل إلى التمثيل بما حل من معاني القرآن الكريم فمثلا يرشد ابن الأثير طالب البيان إلى أخذ ثلاثة عشر معنى من سورة يوسف فقط ومعاني أخرى عديدة من سور كثيرة يتأتى للطلاب أن يكتب فيها وأن يمارس عملية الكتابة على ضوءها.^{٣٣}

٢٩ انظر ابن الأثير، الملل السائر، ١/ ٩١-١٢٦.

٣٠ ابن الأثير، الملل السائر، ١/ ١٢٦.

٣١ ابن الأثير، الملل السائر، ١/ ١٥٤.

٣٢ ابن الأثير، الملل السائر، ١/ ١٢٧.

٣٣ انظر: ابن الأثير، الملل السائر، ١/ ١٢٧-١٣٧.

ثم انتقل إلى إرشاد الطالب إلى الكتابة على ضوء الأحاديث النبوية وقال: إني جردت من الأخبار النبوية كتابا يشتمل على ثلاثة آلاف خبر كلها تدخل في الاستعمال، وما زلت أواظب على مطالعته مدة تزيد على عشرين سنين فكنت أنهي مطالعته في كل أسبوع مرة حتى دار على ناظري وخاطري ما يزيد على خمسمائة مرة، وصار محفوظا لا يشذ عني منه شيء. وهذا الذي أوردته ههنا في حل معاني الأخبار هو من هناك.^{٣٤} ويأتي الشيخ الوزير بنماذج كثيرة طريفة مما كتبه حلاً لبعض معاني الأحاديث النبوية الشريفة.^{٣٥} وما ذكر من النماذج غالبيتها العظمى من بنات فكره، وهو أبو ابن عذرتها.

ثم إنه رحمه الله لما أتى بنماذج جمة في حل الآيات والأحاديث والأشعار بعبارات بليغة حقيق بها أن تعد في مصاف النصوص الأدبية التي لها وزنها وقيمتها في المنظور الأدبي كَرَّ على الصناعة اللفظية وتركز بفطنة بالغة على اختيار الكلمات في المواضع المناسبة لها وصرح أنك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد، وكلاهما حسن في الاستعمال، وهما على وزن واحد وعدة واحدة، إلا أنه لا يستعمل استعمال هذه في كل موضع تستعمل في هذه، بل يفرق بينهما في مواضع السبك، وهذا لا يدركه إلا من دق فهمه وجل نظره.^{٣٦} وأفاض الشيخ في فصل الصناعة اللفظية وأفاد، وبين الكثير من أصول الفصاحة والبلاغة والكثير من أسرار التركيب العربي وأسبغ الكثير من الفوائد والعوائد، وأظهر الكثير من أسرار نظم التركيب العربي. في هذا الفصل بحيث لا يستغني عنه أي طالب لتحصيل ملكة البيان. وكأن هذا الباب مع بعض الفصول المتقدمة بالنسبة للتمرين على البيان هي أهم ما في هذا الكتاب، وبيت القصيد منه، ومحط الرجال فيه. وتكفي في هذا البحث الأعجل هذه اللمحة الموجزة عن هذا الموضوع الشيق الشائك مع الإشعار بأن ما يأتي بعد في باقي كتاب المثل السائر إنما هو من مضامين علم البديع إلا ما ذكره في المقالة الثانية من الصناعة المعنوية حيث تناول فيها الكتابة والبيان في المعاني الخطابية راداً أثناء ذلك على اصطلاح الفلاسفة للمعنى الخطابي وهي أن يكون في صورة قياس مؤلف من مقدمتين ونتيجة.^{٣٧} وأطنب ابن الأثير في هذا الفصل في الإتيان بالعديد من المعاني المخترعة في الكثير من أشعار العرب وأقوالهم وأمثالهم، وذكر الكثير من نماذج المعاني التي أخذها بعض الشعراء من

٣٤ ابن الأثير، المثل السائر، ١٣٨١.

٣٥ ابن الأثير، المثل السائر، ١٣٨١-١٤٨.

٣٦ ابن الأثير، المثل السائر، ١٠٠١.

٣٧ انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ١١١، ٣٠٠، ٣٠٠.

بعض وتصرف فيه حتى كان في صورة أفضل وأجمل.

وتناول في الجزء الثاني من مثله تلك المواضيع التي رآها أمس بواقع ممارسة عملية الكتابة والبيان كالاتفات، والتفسير بعد الإيهام، والتقديم والتأخير، والإيجاز والإطناب. ومما يلفت النظر في سياق التنويه بالمواضيع البلاغية التي تناولها ابن الأثير أنه ذكر في فصول خاصة بعضاً من المواضيع التي لم يلتفت إليها البلاغيون فيما ألفوا من الموضوعات البلاغية كتوكيد الضميرين، وعطف المظهر على المضمّر، والحروف الجارة، وعكس الظاهر، وقوة اللفظ لقوة المعنى، والتناسب بين المعاني، والاقتصاد والتفريط والإفراط، والاشتقاق. وهذا يدل على نبوغ ذكائه، وفطنته البالغة، وحساسيته المرهفة في الموضوعات البلاغية والأساليب التي هي أكثر تأثيراً وأكبر تفعيلاً في تأليف النصوص الجميلة البليغة. ومن جراء تناوله لهذه الموضوعات الطريفة التي ابتكرها هو ابتكاراً^{٣٨} وفصل الكلام فيها تفصيلاً صار كتابه المثل السائر مثلاً سائراً. وقد نص محمد الفاضل بن عاشور (ت ١٣٩٠\١٩٧٠) على خصيصة ابتكاره.^{٣٩} فلنكتف في هذه العجالة بهذا القدر، والله ولي التوفيق والإحسان

خاتمة

إنه يبدو من تصفح كتابات ضياء الدين نصر الله أنه كان يستمتع بحدة ذكاء وقوة فطنة ونبوغ موهبة فوجه تلك المواهب الإلهية في بداية أمره إلى العلم وصرف جزءاً كبيراً من حياته لتحصيل العلم ولكن بعد ما تقدم به السن وتعارف مع صلاح الدين الأيوبي طمع في السياسة وإدارة البلاد. فاشتغاله بالأعمال الإدارية والسياسية غطى على طرف غير يسير من نشاطه العلمي فلذا حينما يذكر ابن الأثير في مصاف البلاغيين والعلماء لا يذكر أحد اغترف من يمه واقتبس من علمه، بل إنما يسجل أسماء جملة من كتبه ومؤلفاته ليس إلا. ومن أبرز علامات نبوغ ضياء الدين ابن الأثير أنه رحمه الله وضع كتابه المثل السائر في البيان العربي فصار مثلاً سائراً بين أرباب الأدب في تعليم الإنشاء والكتابة. فكتابه ليس كتاباً مؤلفاً في علوم البلاغة التي هي علم المعاني والبيان والبديع على الترتيب المألوف في مؤلفات البلاغة بدءاً بالجرجاني ومروراً بالسكاكي وانتهاءً بالسيوطي. بل إنه جعل مطمح نظره الجانب التطبيقي في المسيرة البلاغية. وركز على ما هو أمس بتكون الملكة البلاغية عند

٣٨ انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ٤٦٢.

٣٩ ابن عاشور، تقديم كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٨.

قارئه، فولى عنايته نحو الإنشاء. ووضع في صناعة البلاغة والإنشاء ركنا قويا لا يزحزحه مر الحدثن ولا يبلي عليه كر الزمان. وعالج في إنشاء صناعة الإنشاء موضوعات طريفة جديرة بالذكر والالتفات في المسيرة البلاغية ربما لم يتنبه لها الكثير من فطاحل البيان وفحول هذا الميدان. كما جاء بشيء آخر أكثر طرافة وروعة حيث اعتني بالتطبيق العملي في أخذ المعاني البديعة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية والأشعار العربية وحلها ونظمها في صورة نصوص أدبية بليغة يستملحها القارئ ويستظرفها الناظر. ثم إن مما يلفت النظر في هذا المضمار أن ابن الأثير جعل استعمال حروف العطف والجر، وتوكيد الضمير، وعطف المظهر على المضمَر، وقوة اللفظ لقوة المعنى، وعكس الظاهر، والاشتقاق محل عناية خاصة في تأليفه، وجعل لكل عنوان منها بابا خاصا، وعالجها بتفصيل، وتبيين، وتفسير؛ كما أن من ميزات ابن الأثير في تأليفه أنه يكثر الأمثلة والشواهد سواء كان من القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية أو أشعار العرب وأمثالهم وأقوالهم، كما أن من ميزته أنه كثيرا ما ينوه بأعماله ويبيدي إعجابه البالغ بها، وأنه مما تفرد به هو. وهذا ربما سبب سوء الظن في حقه لدى بعض الناس. والله أعلم بنيته ووجهة نظره.

ثبت المراجع:

- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت ١٩٩٤.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قمحة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٩\١٤٠٩.
- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.
- السوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، تحقيق إبراهيم محمد الحمداني وأمين لقمان الحبار، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١١.
- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت ١٩٩٥. ١٣٨\٢؛ محمد محي الدين عبد الحميد، تقديم كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٥\١٤٢٦.
- محمد الفاضل بن عاشور، تقديم كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لأبي الحسن حازم القرطاجني، بلا تاريخ ولا طباعة ولا محلها.
- نصر الله ضياء الدين ابن الأثير بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٥\١٤١٦.

