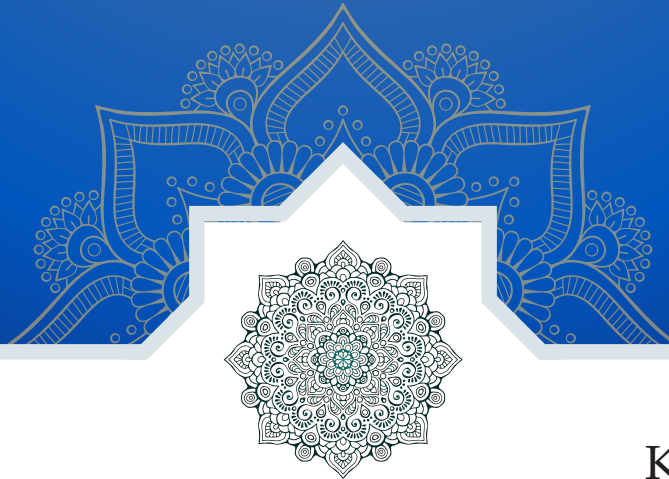


Edebali
İslamiyat
Dergisi

Edebali İslamiyat Dergisi
Edebali Islamic Journal
مجلة أده بالي الإسلامية



Kasım 2018

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume:2 Sayı/İssue: 4 Kasım 2018/November 2018

E-ISSN: 2587-0955

Edebali İslamiyat Dergisi hakemli, akademik ve elektronik bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin yanı sıra yayın kurulunun uygun gördüğü diğer dillerde de makaleler yayımlanabilmektedir.

EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume:2 Sayı/Issue: 4 Kasım 2018/November 2018

E-ISSN: 2587-0955

Sahibi / Owner

İslami İlimler Fakültesi Adına / On behalf of Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. İbrahim TAŞ (ibrahim.tas@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Özcan ÇINAR (ozcan.cinar@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Dr. Öğr. Üyesi Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yazı Takip / Secretary

Arş. Gör. Ahmet ÖKDEM (ahmet.okdem@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mustafa BAŞ (mustafa.bas@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Doç. Dr. Saim YILMAZ (saimy@sakarya.edu.tr)

Sakarya Univ, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYDIN (ahmet.aydin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi A. Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN (aybicetosun@gmail.com)

Eskişehir Osmangazi Univ, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin MARAZ (huseyin.maraz@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (mehmet.haberli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN (sezaiengin52@hotmail.com)

Eskişehir Osmangazi Univ, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Redaktör / Redaktion

Dr. Öğr. Üyesi Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey
Arş. Gör. Muharrem TURAN (muharrem.turan@bilecik.edu.tr)
Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Web Sayfası Sorumlusu / Web Page Responsible

Okt. Abdullah AYDIN (abdullah.aydin@bilecik.edu.tr)
Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

İç Tasarım / Design

Arş. Gör. Ahmet ÖKDEM (ahmet.okdem@bilecik.edu.tr)
Bilecik Şeyh Edebali Univ, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

Ön Okuma-Son Okuma

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Araştırma Görevlileri

Yazışma Adresi/Correspondences

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Gülümbe /BİLECİK

Tel: 0 (228) 214 1273 **Faks:** 0 (228) 214 1272

web sayfası/web page: <http://dergipark.gov.tr/edid>

e-posta/e-mail: iifdergi@bilecik.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmet EMRE (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Mizra TOKPINAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KARATAŞ (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Arapatiguli (Çin Kuzeybatı Milliyetler Üniversitesi)
Doç. Dr. Halit ÖZKAN (Şehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmeddin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI (Pamukkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed TANDOĞAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTURAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue

- Doç. Dr. Mehdin Çiftçi (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Gulgun Uyar (Marmara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz (Erzincan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mansur Koçinkağ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Maraz (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi A. Enes Ateş (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Aydın (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid Dünder (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim Göl (Giresun Üniversitesi)
Dr. Lokman Bedir (İnönü Üniversitesi)
Dr. Fatma Turgay (Milli Eğitim Bakanlığı)
Serkan Çetin (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Muhammet Yurtkuran (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Muharrem Turan (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Editör'den

İlerlemenin sınırının olmadığını düşünen bir ekibin yoğun gayret ve özverilerinin semeresi neticesinde dergimizin 4. sayısı ile karşınıza çıkmanın mutluluğunu yaşamaktayız.

Elinizdeki sayımızda makale ile üç kitap değerlendirmesi ve bir bilimsel toplantı değerlendirmesi bulunmaktadır. Dergimizi tercih ederek çalışmalarını dergimize gönderen bütün yazarlara, kıymetli katkılarından dolayı hakemlerimize, danışma ve yayın kurulu üyelerimize, yazı takip ekibine, iç tasarımı yapan ve yazıların ilk ve son okumasını gerçekleştiren bütün arkadaşlarıma cân-ı gönülden teşekkür ederim. Nihayet dergiyle ilgili teşviklerini esirgemeyen ve her türlü desteği veren Rektörümüz Prof. Dr. İbrahim Taş'a medyûn-ı şükrânım.

Uluslar arası hakemli bir dergi olarak okuyucuların karşısına çıkmayı hedeflediğimiz yolda, okuyucuların takdirine çalışmalarını takdim ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN

Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ'nin İsnad Atıf Sistemini kullanacağını ve yazarların <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden detaylı bir şekilde kılavuza ulaşabileceklerini belirtmek isteriz.

Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

Çalışmanın başlığı Linotype karakteri ve 12 punto ile gönderilmelidir.

Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.


Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır.

Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/ Keywords" verilmelidir.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

 DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 22/10/2018)
(<http://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?jid=5258>)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

**İslâm Hukuku Açısından Elçi Dokunulmazlığı/Immunity of Ambassador
in the Islamic Law**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZCAN-Safiullah MUNTAZER

1-23

**Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri/The Cardinal Virtues of al-Fârâbî's
Philosophy**

Prof. Dr. Ömer TÜRKER-Arş. Gör. Dr. İbrahim AKSU

25-51

Klasik İslâm Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin'de İslamiyet'in Gelişimine Katkısı/Contribution Of The Activities "Translation Of Islamic Classical Works Into Chinese" To The Development Of Islam In China

Wu MAERJIANG-Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ

53-79

Fahreddin er-Râzî'nin Hüsün Ve Kubuh Anlayışı Doğrultusunda Mu'Tezile Eleştirisi/Fakhr-Al-Din Al-Râzî's Criticism Of Mu'tezile in Line His Idea of Good And Evil

Arş. Gör. Serkan ÇETİN

81-110

Zeynelâbidin Ali b. Hüseyin ve Emevî Halifeleriyle İlişkileri/Zeynelabidin Ali bin Hüseyin and Its Relations With Umayyad Caliphs

Enes Ensar ERBAY

111-138

Türkistan'dan Mısır'a Ortaçağda Bir Hanefî Âlim: Hibetullah et-Türkistânî (1272-1333)/A Hanafi Scholar In the Middle Age From Turkistan to Egypt: Hibetullah at-Turkistani (1272-1333)

Atabek GALMAMATOV

139-161

الأولية في تدوين الحديث النبوي /The First to Formally Write Hadith

Ehssan DALAL

163-177

İzz Bin Abdusselâm'ın Hayatı Ve İlmi Kişiliği /Izz Bin Abdusselâm's Life
And His Scientific Personality

Mahmut CİHANGİR

179-203

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Âlem'in Yaratılış Süreci /The Creation Process
of The World According to Fahraddin Al-Razi

Seyithan CAN

205-223

Kitap Değerlendirme /Book Review

Kur'ân Yorumunda Siyakın Yeri –Zemahşerî'nin Keşşâf'ı Özelinde-
Avnullah Enes Ateş, İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018, 166 s.

Arş. Gör. Abdulvahap KÖSESOY

225-228

Kitap Değerlendirme /Book Review

İbn Kalânîsî, Şam Tarihine Zeyl -I. ve II. Haçlı Seferleri Dönemi-,
Türkçe trc. Onur Özatağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul
2015, IX+236 s.

Suat KAYMAK

229-235

Kitap Değerlendirme /Book Review

Selçuklu Devri Üniversiteleri: Nizâmiye Medreseleri, Nizâmiye
Akademi, Ahmet Ocak, İstanbul 2017, 398 s

Nuran ÜNAL

237-242

Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi /Symposium-Conference Review
Hayatın Anlamı: İman Sempozyumu İstanbul, 13 Ekim 2018

Arş. Gör. Abdulvahap KÖSESOY

243-247

Çeviri Makaleler / *Translated Articles*
Erdemlerin Tasnifi, Henry Wilkes WRIGHT
Arş. Gör. İbrahim AKSU
249-255

Yayım ve Yazım İlkeleri / *Guidelines for Publication*
257-253

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN ELÇİ DOKUNULMAZLIĞI

Abdullah Özcan*

Safiullah Muntazer**

Öz

Devletler ve milletler arasında tarih boyunca iletişim ve barış için çalışan elçiler, İslâm hukukunda ve uluslararası ilişkilerde önemli yere sahiptirler. Elçilere, görevlerini yerine getirebilmeleri için dokunulmazlık verilmesi gerekmektedir. İslâm hukukçuları genellikle elçilerin yetki ve sorumluluklarını emân akdine bağlı olarak zikretmektedirler. İslâm hukukunda elçinin dokunulmazlığı konusunda fakihlerin dayandığı delil, Hz. Peygamber (a.s) tarafından Müseylime'nin elçilerine karşı ortaya koyduğu davranışlardır. Bu makalede dokunulmazlığın anlamı, dokunulmazlığın esasları, elçilerin dokunulmazlığı, ibadet özgürlüğü, dolaşım serbestliği, elçilik binalarının dokunulmazlığı ve diplomatik dokunulmazlığın sona ermesi konuları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dokunulmazlık, elçilik, emân, elçilik binaları, Viyana sözleşmesi.

Immunity of Ambassador in the Islamic Law

Abstract

Ambassadors, who worked throughout the history for the sake of building good relations and peace between nation-states, have a significant place in Islamic as well as International law. Islamic jurists generally discuss the rights and responsibilities of ambassadors with relation to their contract and agreement. In the regard of immunity, they narrate the story of Museylma, whose ambassadors were dealt peacefully by Prophet S.A.W, and argue that such narrations must be the guiding principles for the ambassadorship. This article explores in detail the basics of immunity and the immunity of ambassadors and Embassies under Islamic law.

Key Words: Immunity, ambassador, safety, embassy buildings, Vienna agreement.

Giriş

İslâm hukukunun kapsamına giren önemli konulardan biri de devletler ve milletler arası diplomatik ilişkilerdir. İslam, insanlar arasında barış ve huzurun tesisine önem vermiştir. Bunun gerçekleşmesi için devletler ve milletler arası diplomatik ilişkilere özen gösterilmesi gerekmektedir. Devletlerarası ilişkiler, diplomatik temsilcilerle gerçekleşir. Bu diplomatik temsilcilerin

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Öğretim Üyesi (abdullah@sakarya.edu.tr)

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi (safiullah.muntazer@org.sakarya.edu.tr; @gmail.com)

Geliş T. / Received Date: 19/02/2017 Kabul T. / Accepted Date: 31/10/2018.

dokunulmazlığı İslâm hukukunda önem arz etmektedir. Bu diplomatik temsilciler elçi kavramı ile ifade edilmektedir. Bu elçiler, iki devlet veya millet arasında barış ve dostluğun sağlanmasında büyük bir sorumluluk üstlenmektedirler. Bu makalede elçilik ve elçilerin dokunulmazlığı, İslâm hukuku çerçevesinde ele alınarak pratikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk İslâm devleti yöneticisi olarak gayrimüslim elçilerle yaptığı görüşmelerden örnekler zikredilecektir.

Bu çalışmada elçi dokunulmazlığı İslam hukuku açısından incelenecektir. Ancak lüzum görüldüğünde konunun daha iyi anlaşılması için zaman zaman modern hukuk kaynaklarından da istifade edilecektir.

Türkiye'de İslâm hukuku alanında doğrudan "elçinin dokunulmazlığını" konu edinen müstakil bir çalışma bulunmamakla beraber konuyu genel bir çerçeve içinde inceleyen bazı çalışmalar yapılmıştır. Ulaşabildiğimiz bu çalışmalar: Ali Aslan Topçuoğlu'nun "*İslâm Hukukunda Diplomatik Temsil*",¹ Ahmet Yaman'ın "*İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*",² Kemal Yazıcı'nın "*İslâm Hukukunda Diploması*",³ Mehmet Yalar'ın "*İslâm Hukukunda Devletlerarası Anlaşmalar*",⁴ Şemsettin Ulusal'ın "*İslâm Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar*",⁵ Ahmet Özdemir'in "*İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*"⁶ isimli eserlerdir.

Bu konuyla irtibatlı tesbit edilen Arapça eserler ise şunlardır: Muhammed Ebû Zehra'nın "*el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*",⁷ Ahmed Gâlib Hatib'in "*Ahkâmu's-sifâre fi'l-fikhi'l-İslâmî*",⁸ Cemal Ahmed Cemîl Necm'in "*Ahkâmu'r-rusul ve's-süferâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*",⁹ Vehbe Zühaylî'nin "*el-Alâkâtü'd-düveliyeye fi'l-İslâm*"¹⁰ ve Osman Cum'a Damîriyye'nin "*Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhi'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*".¹¹ Temel kaynaklardan ise

¹ Ali Aslan Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil* (Ankara: Fecr, 2017).

² Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yay., 1998).

³ Kemal Yazıcı, "*İslâm Hukukunda Diploması*", (Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 1998).

⁴ Mehmet Yalar, "*İslam Hukukunda Devletlerarası Anlaşmalar*", Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi 7, (1998).

⁵ Şemsettin Ulusal, "*İslam Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar*", (Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

⁶ Ahmet Özdemir, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku* (Ankara: Murat Kitabevi, 2017).

⁷ Muhammed Ebû Zehra, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1995).

⁸ Ahmed Gâlib el-Hatib, "*Ahkâmu's-sifâre fi'l-fikhi'l-İslâmî*", (Yayınlanmamış Doktora tezi, Câmî'atü'l-Ürdüniye, 2005).

⁹ Cemal Ahmed Cemîl Necm, "*Ahkâmu'r-rusul ve süferâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*", (Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, Câmî'atü'n-nücâhî'l-vataniyye, 2008).

¹⁰ Vehbe Zühaylî, *el-Alâkâtü'd-düveliyeye fi'l-İslâm* (Dimaşk: Dârü'l-mektebî, 2000).

¹¹ Osman Cum'a Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhi'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî* (Amman: Darü'l-me'âli, 1999).

Serahsî'nin “Şerhu's-Siyeri'l-kebir”¹² isimli eseri önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Kâdî Ebû Ya'la İbn Ferrâ'nın “Rusülü'l-mülûk ve men yüslih li'r-risale ve's-sifâre”¹³ eseri de önemlidir.

Zikredilen eserler arasında “İslâm Hukukunda Diplomatik Temsil” ve “Ahkâmü's-sifâre fi'l-fikhi'l-İslâmî” adlı eserlerde elçi ve elçilik konusu geniş bir şekilde incelemiş diğerlerinde ise genel bir şekilde ele alınmıştır.

DOKUNULMAZLIK KELİMESİNİN SÖZLÜK VE İSTILAH ANLAMI

Sözlük Anlamı

Dokunulmaz sözcüğü ilişilmez, el sürülmez, taarruzdan korunmuş, hiçbir biçimde eleştirilemez,¹⁴ masûn, tenkit edilemez, hakkında bir şey söylenemez¹⁵ ve müdahale edilemez¹⁶ anlamlarına gelmektedir.

Dokunulmazlık, anayasa veya uluslararası gelenekler gereğince, kişilere tanınan ilişilmez olma durumu yahut bir ayrıcalıktır.¹⁷ Diğer bir tanıma göre dokunulmazlık, milletlerarası ve millî hukuk icabında bazı şahıslara tanınan imtiyaz ve masûniyettir. Örneğin diplomatlar için diplomatik dokunulmazlıktan, milletvekilleri için milletvekili dokunulmazlığından bahsedilebilir.¹⁸ Ayrıca kişiler için de kişi dokunulmazlığından bahsedilebilir.¹⁹

İstilah Anlamı

Diplomatik dokunulmazlık, diplomatın görevli bulunduğu yabancı ülkede sebepsiz yere gözaltına alnamayacağı ve tutuklanamayacağı anlamını taşır.²⁰ Ayrıca bazı araştırmacılar, diplomatik dokunulmazlığı şöyle de tarif etmişlerdir:

¹² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, Şerhu's-siyeri'l-kebir

(byy: eş-Şirketü'ş-şerkiye-li'l-i'lânât, 1971).

¹³ Kâdî Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef ibnü'l-Ferrâ, Rusülü'l-mülûk ve men yüslih li'r-risale ve's-sifâre, nşr. Salahuddîn el-Müncid (Beyrut: Dârü'l-kitap el-cedid, 1972).

¹⁴ Şükrü Halûk Aklan v.dğr., Türk Dil Kurumu Yayınları Türkçe Sözlük (Ankara: Akşam Sanat Okulu matbaası, 2005), 553.

¹⁵ Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük (İstanbul: İz yayıncılık, 1996), 294.

¹⁶ İlhan Ayverdi, Misalli Büyük Türkçe Sözlük (İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş., 2011), 1: 748.

¹⁷ Aklan v.dğr., Türk Dil Kurumu Yayınları Türkçe Sözlük, 553.

¹⁸ Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, 294.

¹⁹ İlhan, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, 749.

²⁰ Ahmet Yaman, İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler, 211.

Devletlerarası ilişkilerde bir devletin diğer devlet temsilcilerini himaye ederek meşru bir gerekçe olmadan siyasî, kazaî ve idarî yönden hürriyetlerini kısıtlamaması ve takibata uğratmamasıdır.²¹

İslam hukukunda dokunulmazlık kavramı klasik fıkıh kaynaklarında “emân” kavramı ile ifade edilmiştir. Çağımızda ise kapsamı geniş olan emân kavramı yerine diplomatik dokunulmazlık anlamında “el-ḥaşânetü’l-diplomasiye” kavramı kullanılmaktadır.²² “Emân” ve “el-ḥaşânetü’l-diplomasiye” ifadeleri arasındaki bu ilişkiden ve konumuzla doğrudan bağlantılı sebebiyle emân kavramını açıklamamız gerekmektedir.

İSLÂM HUKUKUNDA EMÂN KAVRAMI

Sözlük Anlamı

Emân kelimesi isimdir ve aynı zamanda “emine” fiilinin masdarıdır. Himaye ve güvende olma, tehlikelere karşı koruma, güven ve dürüstlük ve gelecekte bir sıkıntıya düşme tehlikesinin olmaması anlamlarını taşır.²³

Istılah Anlamı

İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen gayrimüslim bir yabancıya verilen can ve mal güvencesidir.²⁴ Kendisine emân verilen kimseye müste’men denilmektedir.²⁵

Müste’men, emân akdine bağlı kaldıkça can ve mal güvenliğine sahiptir. Hatta müste’menin ülkesiyle savaş çıksa bile emân devam eder.²⁶

Diplomatik temsilciler, emândan birinci derecede istifade eden kişiler olarak kabul edilmiştir.²⁷ İslâm hukuku literatüründe kullanılan emân terimi, çağımızda batı diplomasisindeki “dokunulmazlık” kavramına tekabül etmektedir.²⁸ Günümüz toplumlarında uluslararası örf ve âdetlerin değişmesi

²¹ Zühaylî, *el-Alâkatü’l-düveliyye fi’l-İslâm*, 8: 6424; Hatip, “Ahkâmü’s-sifâre fi’l-fıkhî’l-İslâmî”, 217.

²² Cemîl Necm, “Ahkâmü’r-rusul ve süferâ fi’l-fıkhî’l-İslâmî”, 116.

²³ Ebü’l-Feyz Murteza Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arus* (by: Dârü’l-Hidâye, t.y), 34: 183, 184; Zeynuddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ebü Bekir b. Abdükdâdir er-Razî, *Muhtarü’s-şâ hâh* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 22; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Darü’l-Fikr, 2010), 3: 728.

²⁴ Ahmet Özdemir, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*, 194; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühü*, 3: 728; Muhammed Ebü Zehra, *el-Alâkatü’l-düveliyye fi’l-İslâm*, 120; Ulusal, “İslam Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar”, 43.

²⁵ Sa’dî Ebü Habîb, *el-Kâmûsü’l-fıkhî luğaten ve istılaḥen*, (Dimaşk: Darü’l-fikr, 1998), 27.

²⁶ Özdemir, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*, 195; Zeydân, *el-Cami’ fi’l-fıkhî’l-İslâmî’l-mufaşşal*, 4: 475.

²⁷ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 222, 223, 227, 301.

²⁸ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 302.

nedeniyle emân ve emânnâmelerin yerini devlet kontrolünde olan pasaport, vize vb. uygulamalar almıştır.²⁹

İSLÂM HUKUKUNDA DOKUNULMAZLIĞIN DAYANAKLARI

Elçi dokunulmazlığından bahsetmeden önce İslâm hukukunda tüm insanlara verilen değer ve dokunulmazlık ilkelerine bakılması gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah "Andolsun, biz insanoglunu şereflî kıldık" (el-İsrâ 17/70) buyurmaktadır. Bu ayete göre şereflî kılınma, hiçbir ayırım gözetmeksizin Müslim-gayrimüslim, elçi olan veya olmayan herkesi kapsamaktadır. Ayrıca İslâm hukukunda kabul edilen genel ilkelerden biri de her insanın suçsuz ve borçsuz olması esasıdır.³⁰ Buna göre İslâm ülkesinde görevli olan bir elçi de bu genel ilkeye dahildir; yani normal hal ve durum içerisinde bu hükümlerin kapsamındadır.³¹ Zikredilen bu ilkeler, İslâm hukukunda geneldir ve herkes için geçerlidir.

ELÇİNİN DOKUNULMAZLIĞI

Kişi Dokunulmazlığı

Elçinin dokunulmazlığına gelince temel ilke, emân akdidir. Genel olarak fakihler, elçinin hak ve sorumluluğuna emân açısından bakmış³² ve elçilik görevinin, elçinin dokunulmazlık sebebi olduğunu belirtmişlerdir.³³

Uluslararası toplumlarda eski zamanlardan beri diplomatik temsilcilerin görevlerini kolayca yerine getirebilmeleri için kendilerine bazı haklar

²⁹ Özdemir, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*, 196; Vehbe ez-Zühaylî, "Emân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 81.

³⁰ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nuceym el-Mısıfî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 50.

³¹ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 212.

³² Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr* (byy: Dârü'l-fikr, t.y.), 6: 23; Topçuoğlu, *İslâm Hukukunda Diplomatik Temsil*, 301; Cemal Ahmed Cemil Necm, "Ahkâmü'r-rusûl ve süferâ fi'l-fikhi'l-İslâmî", 19; Vehbe ez-Zühaylî, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yay., 1995), 81.

³³ **Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, el-Mebsûf** (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 10: 92; **a.mlf, Şerhu's-siyeri'l-kebîr**, 1: 206; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 23; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatüt-tâlibin ve 'umdetü'l-müttekîn*, nşr. Zahîr eş-Şavîf (Beyrut: el-Mektebî'l-İslâmî, 1991), 10: 92; Topçuoğlu, *İslâm Hukukunda Diplomatik Temsil*, 220.

verilerek ayrıcalıklar tanınmıştır.³⁴ Bu ayrıcalıkların başında dokunulmazlık gelmektedir.³⁵

Cahiliye dönemi örflerinden biri de elçilerin dokunulmaz olmasıdır.³⁶ Bu sebeple “elçiye zeval olmaz” anlayışı bir âdet hâline gelmiştir. Buna rağmen bazen uygulamada elçi dokunulmazlığına riayet edilmediği görülmektedir.³⁷ Nitekim Sâsânî devletinin elçileri Bizans tarafından hapsedilmiştir. Aynı şekilde Bizans elçisi, Sâsânî hükümdarı Enûşirvân (ö. 579) döneminde sarayda zehirlenmiştir. Ayrıca Hüsrev Perviz’in (ö. 6/628) emriyle Bizans devleti tarafından ona gönderilen elçilerden birisinin canlı canlı derisi yüzülmüş ve diğer elçiler de hapsedilmiştir.³⁸

İslâm hukukunda elçi dokunulmazlığından maksat, gayrimüslim bir elçinin İslâm ülkesine geldiği ve kaldığı sürece can, mal, aile ve mesken güvenliği hakkının bulunması ve her türlü saldırıya karşı korunmasıdır.³⁹ Günümüzdeki uluslararası hukukta da bu durum, devletlerin sorumluluğu çerçevesinde değerlendirilmektedir. Diplomatik temsilcilerin gönderildiği devlet, kendilerine gereken saygıyı göstermek, temsilcilerin kişiliğine, özgürlüğüne, şeref ve haysiyetine yapılabilecek her türü saldırıları önlemek için gerekli tedbirleri almak zorundadır. Temsilcilerin kişi dokunulmazlığının sağlanması, devletin uluslararası sorumluluğudur.⁴⁰

İslâm hukukunda elçinin dokunulmazlığı hakkında, fakihlerin dayandığı en önemli delillerden biri Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Müseylime’nin elçilerine karşı davranışdır.⁴¹ Zira irtidat eden Müseylime’nin Medine’ye gönderdiği iki elçiye Hz. Peygamber (s.a.v.), “Eğer elçilerin öldürülmesi caiz olsaydı, ikimizi de kesinlikle öldürürdüm” demiştir.⁴² Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu davranışı elçi dokunulmazlığının delili olarak kabul edilmektedir.⁴³ Bu iki elçi, diplomatik kimlikleri sayesinde irtidat suçunun cezasından kurtulmuşlardır.⁴⁴ Diğer bir rivayette ise Beni Hanîfe mescidinde sahte peygamber

³⁴ Mahmûd Şit Hattab, *Siferâü'n-nebi* (Beyrut: Reyhan, 1996), 1: 26, 27.

³⁵ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 220, 221.

³⁶ **Serahsî, Mabsût**, 10: 92, a. mlf, **Şerhu's- siyeri'l-kebir**, 296.

³⁷ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 224.

³⁸ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 224, 225.

³⁹ **Serahsî, Mabsût**, 10: 92; Hatip, “Ahkâmu's-sifâre fi'l-fiķhi'l-İslâmî”, 217; Ebû Zehra, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*, 76; Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 302.

⁴⁰ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 214.

⁴¹ Yalar, “İslam Hukukunda Devletlerarası Anlaşmalar”, 436-437.

⁴² Ebû Dâvud, “Cihad”, 164; **Serahsî, Mabsût**, 10: 92; **Yûsuf el-Kardavî, Fıķhu'l-cihad** (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009), 2: 924; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himeyrî el-Meâfirî, *es-Siretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Seka v.dğr (bby: eş-Şirketü'l-Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhu bi-Mısır, 1955), 2: 600.

⁴³ **Serahsî, Mabsût**, 10: 92.

⁴⁴ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 212.

Müseylime'ye ibadet eden bir grup tespit edilmiş ve İslâm'a dönmeleri teklif edilmişti. İbn Nevvâha isimli bir mürtedin dışında grubun bütün üyeleri tövbe ederek tekrar Müslüman olmuşlar, fakat İbn Nevvâha inadından dönmemiştir. Bunun üzerine İbn Nevvâha'nın diplomatik bir sifata sahip olup olmadığı araştırılmış, diplomat olmadığı öğrenilince de gerekli cezaya çarptırılmıştır.⁴⁵

Hz. Peygamber (s.a.v.), kendisine gelen elçileri güzel karşılamış, onlara hediyeler vermiş, hatta ölüm döşeğinde iken, gelen elçilere iyi davranmayı ve onlara hediyeler vermeyi vasiyet ederek elçileri karşılamak için en güzel elbiselerini giymiş⁴⁶ ve gelen elçilerle mescitte buluşmuştur.⁴⁷ Savaş döneminde de Hz. Peygamber (s.a.v.) elçileri karargâhında kabul etmiştir. Örneğin Tebük savaşından dönerken Hirakl'in elçisiyle Tebük'te buluşmuştur⁴⁸.

Hz. Peygamber (s.a.v.) her gece elçilerin kaldığı yere gitmiş ve onları ziyaret etmiş; ayrıca sahabeden de gelen elçi heyetini sınırda karşılamalarını ve Medine'ye kadar onlara refakat etmelerini istemiştir.⁴⁹ Mekke fethedildikten sonra bütün Arap yarımadasından kabilelerin elçileri gelmeye başlamıştır. Gelen elçilerin sayısı, hicretin dokuzuncu yılında fazlaca artmış olduğundan bu yıla senetü'l-vüfûd (Heyetler yılı) denilmiştir.⁵⁰ Hudeybiye anlaşmasıyla beraber Medine devletinin dış siyaseti hareketlenmiştir.⁵¹ Bu aşamada çevredeki devletlere ve kabilelere diplomatik hüviyette elçiler gönderilmeye başlanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ilk olarak Hz. Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi⁵² Habeşistan'a elçi olarak gönderdi. Ayrıca Hz. Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'yi⁵³ Fars kralı Kisra'ya (Hüsrev Perviz), Hz. Dihye b. Halîfe el-Kelbî'yi⁵⁴ Bizans imparatoru Hirakl'e, Hz. Hâtib b. Ebî Belte'a'yı, İskenderiye (Mısır) kralı Mukavkis'a, Hz. Şücâ b. Vehb el-Esedî'yi Gassan emiri Haris b. Ebî Şemir'e, Hz. Selîf b. Amr el-Amirî'yi, Yemâme reisi Hevze b. Ali'ye elçiler olarak

⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Cihad", 164.

⁴⁶ Buhârî, "Cihad ve siyer", 175, 176, 177.

⁴⁷ İbnü'l-Esîr İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kamil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l kitabü'l- Arabî, 1997), 2: 151; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 561; Ulusal, "İslam Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar" 94.

⁴⁸ Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 2: 1018; Ulusal, "İslam Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar", 94.

Mehmet İpşirli, "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, (İstanbul: TDV Yay.,⁴⁹ 1995), 4.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 560.

⁵¹ Muhammad Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 1017-1018; İpşirli, "Elçi", 3.

⁵² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 606; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-târîh*, 2: 210.

⁵³ İbn Ferrâ, *Rusülül'l-mülûk ve men yüslih li'r-risale ve's-sifâre*, 24; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 606; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-târîh*, 2: 210.

⁵⁴ Buhârî, "Cihad ve siyer", 102, "Ahbâru'l-âhâd", 4; Müslim, "Cihad ve siyer", 26, no: 1773.

göndermiştir.⁵⁵ Zikredilmiş olan bu devletlerin hükümdarlarından Fars kralı Hüsrev Perviz, devletlerarası teamüllere aykırı davranıp Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mektubunu yırtarak parçalamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elçisini diplomatik kurallara aykırı olarak huzurundan çıkartmıştır.⁵⁶ Diğerleri ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elçilerine iyi davranmışlar hatta bazıları da Müslüman olmuştur.⁵⁷

Elçilerin kişi dokunulmazlıkları, kesin bir kural olduğundan diplomatın gittiği ülkenin yetkililerinin dolaylı izni ve bilgisi dahilinde öldürülmeleri savaş sebebi sayılmaktadır.⁵⁸ Hicretin sekizinci yılında Hz. Peygamber (s.a.v.), Haris b. Umeyr el-Ezdî'yi Suriye'de Gassânîler'in Busrâ emirine elçi olarak göndermiş ve bu elçi Mûte bölgesinde Şurahbil el-Gassânî tarafından şehit edilmiştir.⁵⁹ Diplomatik teamüllere uygun olmayan bu olay, Mûte savaşına neden olmuştur.⁶⁰ Bunun yanında Hudeybiye seferi sırasında Kureyşliler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk elçisi Hıraş b. Ümeyye el-Huzâî'ye kötü davranmışlar, ikinci elçisi Hz. Osman'ı (r.a.) da gözaltına almışlardır.⁶¹ Müslümanlar arasında Kureyş tarafından Hz. Osman'ın (r.a.) öldürüldüğü haberi yayılınca Müslümanlar meşhur "Rıdvan biatı" ile Kureyşlilere karşı yeminleşerek savaşa hazırlanmışlardır.⁶² Kureyş tarafından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) elçilerine kötü davranılmasına rağmen, Kureyşin elçisi Süheyl, Hudeybiye'ye gelince, Hz. Peygamber (s.a.v.) onu iyi karşılamış ve Hudeybiye antlaşmasını yapmışlardır.⁶³

Elçilerin dokunulmazlığı ile ilgili İslâm'ın ilk dönemlerindeki bu yaklaşımlar, âdeta daha sonraki İslâm devletleri için temel oluşturmuştur. Karşı devlet, İslâm devletinin elçilerine kötü davranmasına rağmen İslâm devleti yetkilileri onların elçilerine iyi davranmıştır. Konuyla ilgili pek çok örnek vardır. Ancak burada bir tanesiyle iktifa edilecektir. Selahaddin Eyyûbî'nin elçisi

⁵⁵ Ebû C' afer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dârü't-türâs, 1965), 2: 644; *Hattab, Siferâu'n-nebi*, 1: 27; Zühaylî, *el-Alâkatü'd-düveliyye fi'l-İslâm*, 12; İbn Ferrâ, *Rusülü'l-mülûk ve men yüslîh li'r-risale ve's-sifâre*, 24.

⁵⁶ İbn Ferrâ, *Rüsü'l-müluk ve men yüslîh lir-risale ve's-Sifâre*, 24; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 606; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-târîh*, 2: 210.

⁵⁷ Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 826.

⁵⁸ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 214.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. M. Abdülkadir Atâ (Beyrut: **Darü'l-kütübü'l-ilmîyye**, 1990), 4: 343.

⁶⁰ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 230.

⁶¹ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 314, 315; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 631, 633; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-târîh*, 2: 203.

⁶² İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 314, 315; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 631, 633; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-târîh*, 2: 203; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Alî Şîrî (Beyrut: Dârü ihyâü't-türâsü'l-Arabî, 1988), 4: 191.

⁶³ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 314, 315; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 631, 633; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-târîh*, 2: 203; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 191.

Frenkler tarafından öldürüldüğü hâlde, o Frenklerin elçisine iyi davranmış ve misli ile mukabelede bulunmamıştır.⁶⁴

İslâm'ın tebliğ edilmesi, güzelliklerinin diğer bölgelere ulaştırılması,⁶⁵ barış, ticaret ve diğer konularda anlaşmalar imzalanması için diplomatik ilişkilerin kesilmeden devam etmesi gerekmektedir. Bu durum, ancak hoşgörü ve karşılıklı saygı ortamında gerçekleşebilir.⁶⁶ İslâm hukukçuları da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) davet ve elçi gönderme sünnetine dayanarak, düşmanla savaşmadan önce onları İslâm'a davet görevini yerine getirmekle mükellef olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁷ İslâm'a davetten önce savaşı başlatmanın hukukî ve cezaî sorumluluğunun var olduğunu bildirmişlerdir.⁶⁸ Bu açıklamalardan, İslâm'ın diğer bölgelere tebliğ edilebilmesi için elçilerin dokunulmazlığının gerekli olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ Şayet elçi dokunulmazlığı olmasaydı, savaşları bitirmek ve barışı tesis etmek için hiçbir zaman elçi gönderilmez ya da gönderilen elçiler geri dönemezdi.⁷⁰ Dolayısıyla elçilerin, savaş ve barış durumunda taraflar arasında müzakerelerin başlatılması, yürütülmesi ve görüşmelerden bir sonuç alınabilmesi için can ve mal güvenliğinin sağlanması ve bunun için de dokunulmazlığa sahip olmaları gerekmektedir.⁷¹ Diplomatik temsilci rahatsızlık veren bir mesaj getirmiş olsa bile her türlü saldırıdan masûn kabul edilmiştir.⁷² Hatta suçlu olsa bile dokunulmazlıktan

⁶⁴ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 232, 234.

⁶⁵ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 333.

⁶⁶ **Serahsî, Şerhu's-siyeri'l-kebir, 1: 296; a.mlf, el-Mebsût, 10: 92; Hatip, "Ahkâmü's-sifâre fi'l-fikhi'l-İslâmî", 220.**

⁶⁷ **Serahsî, el-Mebsût, 10: 30; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, 5: 444-446; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, el-Beyân ve't-tahşil, nşr. Muhammed Hacî v.dğr. (Beirut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 3: 83-84; İbn Rüşd el-Hafid Ebü Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, Bidâyetü'l-müctehid (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), 2: 149; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Haraşî el-Maliki, Şerhu muhtaşaru Halil li'l-Haraşî (Beirut: Dârü'l-fikr, t.y.), 3: 112; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, Fethü'l-bârî şerhu şahîhü'l-Buhârî (Beirut: Darü'l-ma'rife, H. 1379), 8: 220; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, el-Kâfi fi'l-fikhi'l-İmam Ahmed (byy: Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, 1994), 4: 121; Şamsüddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî el-Mısıri el-Hanbelî, Şerhü'z-Zerkeşî (byy: Dârü'l-Abikân, 1993), 6: 443; Mansûr b. Yunûs b. Salâhiddîn el-Buhûti el-Hanbelî, Keşşâfî'l-kunâ'an metni'l-İknâ' (byy: Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, t.y.), 3: 40.**

⁶⁸ **Serahsî, el-Mebsût 1993, 10: 30; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadir, 5: 444-446; Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, Şerhu şahîhü'l-Buhârî, nşr. Ebü Tamîm Yaser b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 5: 117.**

⁶⁹ **Serahsî, Şerhu's-siyeri'l-kebir, 1: 296; Kardavî, Fıkhü'l-cihad, 2: 924; Damîriyye, Usûlü'l-alkati'd-devliyye fi fikhi'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, 843; Hatip, "Ahkâmü's-sifâre fi'l-fikhi'l-İslâmî", 220.**

⁷⁰ **Serahsî, el-Mebsût, 10: 92; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletihü, 6: 809; Hatip, "Ahkâmü's-sifâre fi'l-fikhi'l-İslâmî", 219-220; Ulusal, "İslam Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar", 93.**

⁷¹ **Serahsî, Şerhu's-siyeri'l-kebir, 1: 296; Kardavî, Fıkhü'l-cihad, 2: 924; Damîriyye, Usûlü'l-alkati'd-devliyye fi fikhi'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, 843.**

⁷² Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 234.

faydalanabilmektedir. Nitekim Uhud Gazvesi'nde Hz. Hamza'yı şehid eden Vahşi b. Harb (ö. 23/644), ilk defa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzuruna Tâif şehrinin elçisi sıfatıyla çıkmıştır.⁷³

Dokunulmazlık imtiyazı elçinin, beraberinde bulunan aile üyelerini ve diğer görevlileri de kapsamaktadır.⁷⁴ Diplomatik temsilcinin vefat etmesi hâlinde ise ailelerin dokunulmazlıkları, ülkeyi terk edinceye kadar devam etmektedir.⁷⁵

Diplomatik temsilcilerin, beraberinde bulunan mektuplar da dokunulmazlık kapsamında değerlendirilmektedir. Onlar, kendi devletiyle serbestçe haberleşme ve mektuplaşma hakkına sahiptirler. İslâm hukukunda elçilerin haberleşme dokunulmazlığı, genel manada bütün insanlara tanınmış olan haberleşme özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilebilir.⁷⁶ Buna göre hiç kimse- nin gizli konuşmalarını araştırmak caiz değildir.⁷⁷ Ancak devlete zarar veren bir mektup varsa, onun içeriğine muttali olmak İslâm devletinin hakkıdır.⁷⁸ Nitekim aslen Kureyşli olmayan Hâtıb b. Ebî Beltea (r.a), Mekke'nin fethi için yapılan hazırlıkları görünce Mekke'deki akrabalarının hayatından endişe duymuş ve Kureyş'in bazı ileri gelenlerine olayı haber verdiği takdirde onların memnun kalıp yakınlarını himaye edeceklerini düşünmüştü. Bu yüzden bir kadınla Mekke'ye bir mektup göndermeye çalışmıştı.⁷⁹ O kadın, Hz. Ali (r.a) ve Hz. Zübeyr (r.a) tarafından yolda yakalanmış ve mektup ortaya çıkarılmıştır. Hâtıb (r.a), Bedir Gazvesi'ne katıldığından dolayı, Hz. Peygamber (s.a.v.) onu affetti.⁸⁰

Dokunulmazlık, elçilerin savaş aracı olmayan özel mallarını da kapsamaktadır.⁸¹ Bu nedenle Müslüman birinin onların mallarına zarar vermesi hâlinde onu tazmin etmesi gerekmektedir.⁸² Ayrıca ticarî malları dışındaki mallardan vergi alınmaz.⁸³ Diplomatik temsilcilere tanınan özel statü diplomatın

⁷³ Buhârî, "Cihad ve siyer", 23.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 92; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 6: 809.

⁷⁵ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 302.

⁷⁶ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 227, 262.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Vitr", 23.

⁷⁸ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 263.

⁷⁹ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 398.

⁸⁰ Buhârî, "Meğâzî", 9; İbn Hişam. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 399; Hattab, *Siferâü'n-nebi*, 1: 326, 327, 328.

⁸¹ Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Ensari, *el-Ĥarâc*, nşr. Abdurrauf Sa'd ve Sa'd Muhammed Hasen (Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, t.y.), 205; Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhî'l-İnam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 843.

⁸² Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 302.

⁸³ Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 205.

şahsından değil, gönderen devletin ona yüklediği diplomatik temsil görevinden kaynaklanmaktadır.⁸⁴

Yukarıda zikredilen nedenlerden dolayı elçinin dokunulmazlığı Hanefî,⁸⁵Malikî,⁸⁶ Şâfiî,⁸⁷ Hanbelî mezhepleri⁸⁸ ve diğer fakihler tarafından ittifaqla kabul edilmiştir.⁸⁹

Bir harbînin⁹⁰ İslâm ülkesinde elçi olmasının göstergesi, fakihler arasında ihtilafli bir konudur. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre İslâm ülkesine elçi olarak gelen kişinin elinde, kendi devletinin mektubu bulunmalıdır. Bu mektuba günümüz örfünde "Güven Mektubu" denilmektedir. Elinde mektup olduğu zaman elçi olduğu anlaşılır ve dokunulmazlık zırhına sahip olmuştur. Aksi takdirde harbî kabul edilir ve ona göre muamele yapılır.⁹¹ İmam Evzâî (ö. 157/774) ve Şâfiîlere göre elçinin elinde kendi devletinden mektup olmasa da o dokunulmazlık hüviyetine sahiptir; yani onun sözlü ifadesi, elçi olduğunun kabul edilmesi için yeterlidir.⁹² Harbinin elçi olması sabit olunca dokunulmazlık hakkı kazanıp emân sözleşmesi yapmaya ihtiyaç olmaz.⁹³ Ancak emân sözleşmesi yapmasının gerekli olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır.⁹⁴

⁸⁴ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 213.

⁸⁵ Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 205; **Serahsî, el-Mebsût**, 10: 92; **a.mlf, Şerhu's-siyerî'l-kebîr**, 1: 515; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 23.

⁸⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mâlikî el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beirut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 3: 400.

⁸⁷ Nevevî, *Ravzatüt-tâlibin ve 'umdetü'l- müttekîn*, 10: 299.

⁸⁸ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.), 3: 125; Mansûr b. Yunûs b. Salâhiddîn el-Buhûtî el-Hanbelî, *Keşşâfü'l-kınâ 'an metni'l-İknâ' (byy: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.)*, 3: 108.

⁸⁹ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 224, 334; Ulusal, "İslam Hukukunda Uluslararası Anlaşmalar", 95; Yalar, "İslam Hukukunda Devletlerarası Anlaşmalar," 436-437.

⁹⁰ Harbî: Müslümanlarla aralarında mütareke ve müsâleha bulunmayan gayri müslimlere ait ülke ahlisinden her biri. Yol emniyetini ortadan kaldıran kişi, yol kesici anlamlarında da kullanılır/Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 179.

⁹¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 23; **Serahsî, el-Mebsût**, 10: 92; Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 205; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu's- şahîhu'l Buĥârî* (Beirut: Dârü'l-ma'rîfe, 1379/1959), 6: 168; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ 'an metni'l-İknâ'*, 3: 108; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3: 108.

⁹² Nevevî, *Ravzatüt-tâlibin ve 'umdetü'l-müttekin*, 10: 299; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu's-sahîhu'l Buĥârî*, 6: 168.

⁹³ **Serahsî, Şerhu's- siyerî'l-kebîr**, 1: 296; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6: 23.

⁹⁴ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ 'an metni'l-İknâ'*, 3: 108.

Elçinin Dinî Özgürlük ve Dokunulmazlığı

Diplomatik temsilcilerin, inanç dokunulmazlığı ve bunun gereği olan ibadetlerini yerine getirebilmeleri için inanç ve ibadet özgürlüğüne sahip olmaları gerekmektedir.⁹⁵ Müslüman olmayan elçiler, emân verilen kişiler hükmünde olup genelde zimmîlerle aynı mevzuata tabi olacaklarından dolayı gayrimüslim vatandaşlar gibi ibadetlerini güvenlik içinde yaparlar.⁹⁶ Ancak ibadetleri de dahil olmak üzere dinî sembollerini Müslümanların önünde açık olarak sergileyemezler. Kendilerine ayrılan yerlerde veya onlara ait mekânlarda ibadetlerini yapabilirler. İslam ülkesinde sadece İslâm'ın sembolleri açıkça ikame edilir. Aksi durum Müslümanları hafife almak ve onlara saygısızlık anlamına gelir.⁹⁷

İslâm ülkesine gelen elçileri İslâm'a davet etmek caizdir. Tebük'te Hirakl elçisinin Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından İslâm'a davet edilmesi bunun delilidir. Kureyşliler, Ebû Râfi isimli bir kişiyi elçi olarak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gönderdiler. Ebû Râfi, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gördüğü zaman kalbine iman ışığı doğdu ve Müslüman olma temayülü gösterdi. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.), onun Mekke'ye dönme imkânını kaybedeceğinden bunu Mekke'ye gidip döndükten sonra yapabileceğini açıkladı. Çünkü onun bu isteğini kabul etmesi halinde, elçilik görevini yapamayacağı, elçilik teamüllerine aykırı davranmış olacağı düşüncesiyle ona bu açıklamayı yaptı. Onun aynı fikirde devam etmesi halinde geri dönerek Medine'ye gelebileceğini ifade etmiştir. Ebû Râfi de Mekke'ye dönmüş, sonra da tekrar Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzurunda Müslüman olmuştur.

Hz. Peygamber (s.a.v.), görüşmeler yapmak üzere Medine'ye gelen Hristiyan olan Necran heyetine Mescid-i Nebevî'de ibadet etmelerine izin vermiştir. Bu durum onların hem diplomatik hem de dinî dokunulmazlıklarını bildirmekte ve sembollerini kapalı yerlerde sergileyerek ibadetlerini yapmaları gerektiğini göstermektedir.⁹⁸ Konuyla ilgili yukarıda zikredilen hadis-i şerifler ve fikhî yorumlardan İslâm hukuku çerçevesinde elçinin inanç ve ibadet özgürlüğünün bulunduğu anlaşılmaktadır.

Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-deoliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 881, 882. ⁹⁵

⁹⁶ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 213.

⁹⁷ Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebir*, 1: 1538; a. mlf, *el-Mebsût*, 15: 134.

⁹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 267; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 574; Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-deoliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 881; 246.

Elçilik Binalarının Dokunulmazlığı

Uluslararası hukuk teamülünde⁹⁹ ve 1961 Viyana sözleşmesinin 22. maddesinde belirtildiği üzere elçilik binalarının dokunulmazlığı bulunmaktadır.¹⁰⁰ Başka devlete ait elçilik açılmasını kabul eden devletin yetkilileri, o devlete ait misyon şefinden onay almadan, elçilik binalarına giremez ve içerisinde herhangi bir müdahalede bulunamaz. Ayrıca diplomatik temsilcilerin ikamet ettikleri konutlar da bu çerçevede değerlendirilir.¹⁰¹

İlk İslâm devletinde günümüzdeki gibi dâimi elçilik yoktu, bu yüzden özel elçilik binalarına da ihtiyaç olmadı.¹⁰² Bununla birlikte Medine'ye gelen elçiler kısa veya uzun süreli olarak Medine'de kalıyorlardı. Bu elçiler, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından saygıyla karşılanıyor ve kendileri için hazırlanan misafirhanelerde ağırlanıyordu. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) naklettiğine göre Ramle bint Hâris en-Neccariyye'nin evine gelen elçiler onun evinde konaklıyorlardı.¹⁰³ Ayrıca İbn Sa'd'ın belirttiğine göre Necran'dan gelen Hristiyan heyeti, Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin evinde konaklamıştır.¹⁰⁴ Medine'ye gelen elçiler bazen de Mescid-i Nebevi'nin yanında kurulan çadırlarda kalıyorlardı.¹⁰⁵ Abbâsîler, son yıllarında elçilere özel mekânlar hazırlamışlardır.¹⁰⁶ Osmanlı döneminde ise elçilik binaları yapıncaya kadar, İstanbul'da kendilerine tahsis edilen mekânlarda kalmışlardır.¹⁰⁷

İslâm hukuku açısından genel ilke olarak her evin ve her meskenin masûniyeti bulunmaktadır. Yani ev sahibi izin vermeden, kimse başkasının evine giremez. Konumuzla ilgili Nur suresinin 27. ve 28. ayetlerini burada aktaracağız: “Ey iman edenler! Kendinizi tanıtıp izin almadan ve içinde oturanlara selam vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin. Sizin için daha iyi olanı budur; umulur ki düşünüp anlarsınız. Eğer o evlerde bir kimse bulamazsanız size izin verilmedikçe- oralara girmeyin. Size “Kabul edemiyoruz, dönün” denirse hemen dönün; bu sizin için daha nezih bir davranıştır.

⁹⁹ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 250.

¹⁰⁰ BM Enformasyon Merkezi UNIC-Ankara, *Diplomatik İlişkiler Hakkında Viyana sözleşmesi* 18 Nisan 1961 (Ankara: UNIC, 2007), 5.

¹⁰¹ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 250, 251, 252.

¹⁰² Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 216.

¹⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 299, 300, 315, 324, 331, 338.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 358; Ebû Abdillah Muhammed b. İdris b. Abbâs b. Şafii, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife,1990), 1: 71; İpşirli “Elçi”, 4.

¹⁰⁵ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 256; İpşirli “Elçi”, 4; Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 217

¹⁰⁶ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 217.

¹⁰⁷ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 258.

Allah bütün yaptıklarınızı bilmektedir.” (en-Nûr 24/27-28). Konumuzla ilgili Buhârî'nin (ö. 256/870) el-Camu's-sahîh'inde şöyle bir hadis zikredilmektedir: “Kim bir kavmin evine izinleri olmadan bakarsa ve gizliliklerini öğrenmek isterse, o aile için onun gözünü çıkarmaları helal olur.”¹⁰⁸ İzin almadan başkasının evine habersiz girmek, o evin masûniyetini ve emniyetini ihlâl etmek; ev sahibinin mülkünde tasarrufta bulunmak demektir. Başkalarının özel hayatına ve hallerine izinsiz muttali olmak meşru değildir.¹⁰⁹

İslâm Hukukunda Mescid-i Haram ve çevresindeki Harem bölgesinin dokunulmazlığı, mekânların dokunulmazlığına bir örnektir ve bu dokunulmazlık öncelikli olarak naslarla sabit kılınmıştır.¹¹⁰ Bunun dışında Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber (s.a.v.), Ebû Süfyan'ın evini kısa bir süre dokunulmaz ilân etmiştir.¹¹¹ Bu olay sosyal ilişkileri düzenlerken daimî veya geçici olarak bazı yerlerin dokunulmazlık konumuna getirilebileceğini göstermektedir.

Elçilik binasının diplomatik dokunulmazlığı kötü amaçlar için kullanılmaz. Mesela bir suçlu elçiliğe sığındığı zaman, elçilik görevlileri o suçluyu polise teslim etmek mecburiyetindedir. Yahut suçlunun yakalanması için emniyet güçleriyle işbirliği yapmak zorundadır. İslâm inançlarına karşı suç işleyen kişiye sığınma hakkı verilirse veya İslâm devleti aleyhine zararlı faaliyetler yapıldığı tespit edilirse diplomatik mekân dokunulmazlığı ortadan kalkmaktadır.¹¹² Günümüzde elçi ve diğer diplomatlar gibi dokunulmaz olan elçilik binaları,¹¹³ temsil edilen ülkenin toprağı kabul edilmekte ve bu binalarda, temsil edilen ülkenin bayrağı gönderde bulunmaktadır. Bayrağın gönderde bulunması da o ülkenin bağımsızlığının göstergesidir.¹¹⁴

Maslahat açısından baktığımız zaman elçilik binalarının korunması önemlidir. Çünkü günümüzde, ülkelerin karşılıklı olarak diğer ülkelerde elçilik binaları bulunmaktadır. Eğer birisi bu dokunulmazlığa saygı göstermezse diğeri de aynı şekilde misliyle karşılık verir. Bu şekildeki davranışlar,

¹⁰⁸ Buhârî, “Diyât”, 23.

¹⁰⁹ Servet Ermağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004), 112.

¹¹⁰ “Artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.” (Tevbe 9/28). Ayetin tefsiri için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiu' li Ahkâm'il-Kur'ân'il-Kerim*, nşr. Ahmed el-Birdûni ve İbrâhîm Etfiş (Kahire:Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1964), 4: 140.

¹¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 405.

¹¹² Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 218.

¹¹³ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 6: 809.

¹¹⁴ Hatip, “Ahkâmu's-sifâre fi'l-fiğh'l-İslâmî”, 230.

uluslararası gerginliklere ve savaşlara sebep olabilir.¹¹⁵ Sonuç olarak İslâm hukukunda meskenlerin dokunulmaz olduğu ve izinsiz girmenin yasak olduğu, elçilik binalarının da bu çerçevede değerlendirildiği görülmektedir.

Dolaşım Serbestliği

Bu başlıkta diplomatik temsilcilerin İslâm ülkesinde güven içinde dolaşım serbestliği ele alınacaktır. Konumuzla ilgili olarak bu güveni ifade eden ve emân anlayışını vurgulayan şu ayet-i kerîme bize yol göstermektedir: “ve eğer müşriklerden biri senden eman dilerse, Allah’ın ayetlerini duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır. Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır” (et-Tevbe 9/6).

Mescid-i Harâm ve Harem bölgesi¹¹⁶ şu ayet ile bu genel ilkedен istisna edilmiştir. Allah Teala: “Ey iman edenler! Bilin ki Allah’a ortak koşanlar, şirk pisliğindedirler; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size dilerse kendi lütfuyla bolluk verir. Allah çok iyi bilmekte ve hikmetle yönetmektedir” (et-Tevbe 9/28).

Elçiler İslâm ülkesinin her yerinde dolaşabilirler ve kalabilirler.¹¹⁷ Camilere de girebilirler.¹¹⁸ Şafiîlere göre camiye girmek için Müslümanlardan izin almalıdırlar.¹¹⁹ Bazı fakihlere göre ise izin gerekmemekte, ancak necaset ve cünüplükten temiz olmaları şart koşulmuştur.¹²⁰ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gayrimüslim elçilerle kendi mescidinde oturması bunun delilidir.¹²¹ Bununla birlikte devletler millî güvelik gerekçesiyle bazı bölgeleri diplomatik

¹¹⁵ Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertîbî’ş-şerâ’i’* (byy: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1986), 7: 109; Hatip, “Ahkâmü’s-sifâre fî’l-fıkhî’l-İslâmî”, 230, 231, 232, 234, 236.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmiu’ li Ahkâm’il-Kur’ân’il-Kerîm*, 4: 140; Damîriyye, *Usûlü’l-‘alakati’d-devliyye fi fikhî’l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 883.

¹¹⁷ **Serahsî, Şerhu’s-siyeri’l-kebir, 1: 515; a. mlf, el-Mebsût, 10: 92;** Damîriyye, *Usûlü’l-‘alakati’d-devliyye fi fikhî’l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 883.

¹¹⁸ Ebû Yahyâ Cemaluddîn Abû Muhammed Ali b. b. Mes’ûd el-Ansarî, *el-Lübâb fi’c-cam’ beyne’s-sünneti ve’l-kitap*, nşr. Muhammed Fadıl Abdülaziz (Beirut: Dârü’l-kalem, 1994), 2: 596; Damîriyye, *Usûlü’l-‘alakati’d-devliyye fi fikhî’l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 884-885.

¹¹⁹ Şafiî, *el-Ümm*, 1: 71; Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Müzenî, *Muhtaşerü’l-Müzenî* (Beirut: Dârü’l-ma’rife, 1990), 8: 385; el-Mâverî Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvî’l-kebir fi fikhî mezhebi’l-İmâm eş-Şafiî*, nşr. Alî Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdülmacvud (Beirut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1999), 2: 268; Nevevî, *Ravzatüt-tâlibin ve ‘umdetü’l- müttekîn*, 1: 296.

¹²⁰ Damîriyye, *Usûlü’l-‘alakati’d-devliyye fi fikhî’l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 884-885.

¹²¹ Buhârî, “Cihad ve siyer”, 170; Damîriyye, *Usûlü’l-‘alakati’d-devliyye fi fikhî’l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 884-885.

temsilcilere yasaklayabilir.¹²² Konumuzla ilgili 1961 Viyana sözleşmesi 26. maddesi şöyledir: “Kabul eden devlet, milli güvenlik nedenleriyle girişi yasaklanan veya kurallara bağlanan bölgeler hakkındaki kanun ve nizamları saklı kalmak şartıyla, ülkesinde misyonun bütün üyelerine hareket ve seyahat serbestliği sağlayacaktır.”¹²³ Günümüzde nükleer silaha sahip olan ülkelerde, diplomatik temsilcilerin nükleer silah bölgelerinde dolaşmalarını yasaklaması örnek olarak zikredilebilir.

Dokunulmazlığın Sona Ermesi ve Düşmesi

İslâm hukukunda da diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi elçinin dokunulmazlığı sınırsız ve istisnasız değildir.

Genel olarak diplomatik dokunulmazlıklar dört şekil de sona ererek düşer.

Diplomatik temsilci, hukuk kurallarının dışına çıktığı zaman bu hak ve yetkileri düşmektedir.¹²⁴ Diplomatik misyon üyeleri, görevleri esnasında, buldukları ülkede geçerli olan kanunlara uygun davranmak zorundadırlar ve o devletin iç işlerine karışmamaları şarttır. Dolayısıyla Müslüman ülkelerde devlet sırlarını hukuk dışı yollarla elde ederek görevini kötüye kullanan elçiler, kişi dokunulmazlığı imtiyazından mahrum bırakılırlar.¹²⁵

Diplomatik temsilciler suç işlediği zaman, bu kişilerin nerede ve nasıl yargılanacakları İslâm hukuku ve günümüzdeki hukukta farklılık arz etmektedir. 1961 Viyana sözleşmesinin 31. Maddesi, diplomatik temsilcilerin soruşturma ve yargılama bakımından kesin olarak görevli bulunduğu devletin yargı yetkisinin dışında kalacağını belirtmektedir. Aynı sözleşme, birkaç istisna dışında medenî ve idarî yargı yani hukuk davaları bakımından da geçerli sayılmaktadır.¹²⁶

Diplomatik temsilciler, İslam ülkesinin sınırları içinde hak ve sorumlulukları açısından müste'men gibidirler; yani kendilerine emân verilen ve güven içinde yaşama hakkı tanınan kişiler gibidir. Onlar da müste'men için geçerli olan hukuk kurallarına tabidir.¹²⁷ İslâm hukukçuları, yargı alanında çağdaş

¹²² Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 220.

¹²³ BM Enformasyon Merkezi UNIC-Ankara, *Diplomatik İlişkiler Hakkında Viyana sözleşmesi* 18 Nisan 1961, 5.

¹²⁴ **Serahsi, el-Mebsût**, 10: 92; Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 893; Hatip, “Ahkâmü's-sifâre fi'l-fikhî'l-İslâmî”, 254.

¹²⁵ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 214.

¹²⁶ BM Enformasyon Merkezi UNIC-Ankara, *Diplomatik İlişkiler Hakkında Viyana sözleşmesi* 18 Nisan 1961, 12; Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî el-İslâmî* (Beirut: Darü'l-kâtibi'l-Arabî, 1999), 1: 313.

¹²⁷ Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 220.

düzenlemelerin aksine hiç kimseye ayrıcalık tanımamıştır.¹²⁸ Suç işleyen bir diplomat, o andan itibaren yabancı misyon hüviyetiyle dokunulmazlık hakkına sahip değildir ve bu görev ehliyetini de yitirmiştir.¹²⁹

İslam ülkesinde elçilerin ve müste'men konumunda yaşayan kişilerin yargılanması aynı usûle tabi¹³⁰ olduğu için konuyla ilgili detaylara yer vermiyoruz. Çünkü müste'menin hukukî durumu ve cezaî sorumluluğu İslâm hukukunda tartışmalı bir konudur. Ancak kısaca konuya temas edilecektir.¹³¹ Elçiler ve müste'menler, İslâm ülkesindeki mahkemelerde kendi ülkelerinde işledikleri suçlardan dolayı ve hukukî davalardan dolayı yargılanmazlar; ancak İslâm ülkesinde işledikleri suçlardan dolayı yargılanırlar.¹³² Müste'men ve elçiler, İslam ülkesinde işlediği suçlarda kul hakkı bulunuyorsa, İslâm ülkesindeki mahkemelerde yargılanır ve kul hakkı ödettirilerek cezalandırılır. İşlediği suçta Allah hakkı bulunduğu onlara had cezası uygulanmaz.¹³³ Ancak ta'zîr cezası uygulanır.¹³⁴ Bununla birlikte had cezalarının müste'menlere uygulanabileceği yönünde görüşler de bulunmaktadır.¹³⁵

Olağanüstü hâllerde, elçiler tarafından İslâm devletine zarar verme ihtimali varsa, bu ihtimal gidinceye kadar geri dönmeleri ertelenip gözaltına alınabilirler. Bu süreç içinde onlara iyi muamele edilir ve masrafları İslâm devletinin hazinesinden karşılanır. Bu diplomatik temsilciler serbest bırakılırlarsa güven içinde gidecekleri bölgeye kadar götürülüp sınır dışı edilirler.¹³⁶

¹²⁸ Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî el-İslâmî*, 1: 341; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 6: 809; Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 220.

¹²⁹ Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî el-İslâmî*, 1: 325; Muhammed Râkan ed-Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuh fi's-şeria'ti'l-İslâmiyye* (Kahire: Daru's-Selam, 1985), 172.

¹³⁰ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 266, 267.

¹³¹ Detaylı bilgi için bkz/ Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi' fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni*, 614-623, 871-881; Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî el-İslâmî*, 1: 281, 287, 324, 325.

¹³² **Serahsî, Şerhu's-siyeri'l-kebir**, 1: 54; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i'*, 7: 34; Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni*, 616,877.

¹³³ Şafiî, *el-Ümm*, 7: 378; Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 206; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i'*, 7: 34, 35; Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâî el-İslâmî*, 1: 281; Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni*, 620, 623, 877, 878; Ebû Zehra, *el- Alâkatü'd-devliyye fi'l-İslâm*, 75, 76, 77; Hatip, "Ahkâmu's-sifâre fi'l-fikhî'l-İslâmî", 228, 229.

¹³⁴ Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 206; Hatip, "Ahkâmu's-sifâre fi'l-fikhî'l-İslâmî", 229; Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni*, 617, 618.

¹³⁵ Ebû Yûsuf, *el-Ĥarâc*, 206.

¹³⁶ **Serahsî, Şerhu's-siyeri'l-kebir**,1: 518, 515; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin ve 'undetü'l-müttekîn*, 10: 281; Damîriyye, *Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybâni*, 895, 896, 897, 898; Zühaylî, *el-Alâkatü'd-düveliyeye fi'l-İslâm*, 12.

Elçilik görevi de diğer görevler gibi süre dolunca sona ermektedir.¹³⁷ Elçinin görevi bitince dokunulmazlığı da biter. Fakat kendi ülkesine ve güvenli bölgeye ulaşmadıkça dokunulmazlık devam eder.¹³⁸

Elçi ve müste'menin İslam ülkesinde ne kadar kalabileceği konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre bir yıla kadar İslâm ülkesinde kalabilirler. Eğer daha fazla kalırlarsa yetkililer tarafından yurdu terk etmeleri istenir. Ülkeden çıkmadıkları takdirde zimmîlerin yani gayrimüslim vatandaşların hukukuna tabi olurlar.¹³⁹ Malikîler¹⁴⁰ ve Şafiîlere göre dört aydan fazla kalamazlar. Hanbelilere göre süre önemli değildir, kısa ve uzun süre kalabilirler.¹⁴¹ Bu konuda bunların kalış süreleri, örf ile belirlenebileceği yönünde görüşler de bulunmaktadır.¹⁴² İki devlet arasındaki ilişkilerde mütekalibiyet önem taşımaktadır.¹⁴³ Nitekim Hudeybiye seferi sırasında Kureyş, Hz. Osman'ı (r.a) hapsedmiş ve geri dönmesine izin vermemiştir.¹⁴⁴ Buna mukabil Müslümanlar da Hudeybiye'de bulunan müşrikleri, Hz. Osman (r.a) dönene kadar gözaltına almışlar ve Hz. Osman (r.a) dönünce de onları serbest bırakmışlardır.¹⁴⁵

Elçiler, İslâm ülkesinden silah satın alıp kendi ülkelerine götüremezler. Onların satın aldıkları silahlara el konulur ve satıcıya geri verilir; paraları da elçilere geri ödenir.¹⁴⁶

Elçilerin diplomatik heyet olarak gittikleri ülkede her hangi bir gerekçe ileri sürülmeden devlet başkanı tarafından kabul edilmemesi, o elçinin reddedilmesi anlamını taşır. Günümüz diplomatik teamüllerinde de bu durumu ifade için "istenmeyen kişi" sayılması anlamına geldiği ifade edilmektedir. Nâdiren görülse de benzer bir olay Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vaki olduğu görülmektedir. Şöyleki Âiz b. Said el-Cesri'nin naklettiğine göre Dahhak b. Süfyan ile İbn Zi'l Lihye el-Kilabî Hz. Peygambere (s.a.v.) elçi olarak gittiklerinde O'nun huzuruna çıkmaya izin alamamışlardı. Beraber gittikleri heyet içinde bulunan Malik b. Ebi Ayzara, Cesr heyetinde bulunan bu iki kişi

¹³⁷ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 323.

¹³⁸ **Serahsî, el-Mebsûr**, 10: 92; Damîriyye, *Usûlü'l-'alakatî'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 893; Hatip, "Ahkâmü's-sifâre fi'l-fikhî'l-İslâmî", 254.

¹³⁹ Damîriyye, *Usûlü'l-'alakatî'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 883.

¹⁴⁰ Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 316.

¹⁴¹ Damîriyye, *Usûlü'l-'alakatî'd-devliyye fi fikhî'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, 883.

¹⁴² Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 317, 318.

¹⁴³ Ebû Zehra, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*, 76.

¹⁴⁴ İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2: 314, 315; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2: 631, 633; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 203; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 191.

¹⁴⁵ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yay., 1991), 1: 171; Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 238.

¹⁴⁶ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 206; Zühaylî, *el-Alâkâtü'd-düveliyeye fi'l-İslâm*, 23.

için Hz. Peygamber'den (s.a.v.) izin istedi. Hz. Peygamber de (s.a.v.) onlara izin vererek kabul buyurdular.¹⁴⁷

Bu olay, elçilerin gittikleri devlet yöneticisi tarafından kabul edimesinin zorunlu olmadığını, hatta reddedilebileceklerini göstermektedir.

Son olarak İslam ülkesi ile savaşa giren ülkelerin elçilerinin görev sürelerinin sona erip ermediği konusunda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre savaşa giren bu ülkenin elçileri görevine devam eder ve dokunulmazlığı düşmez. İkinci görüşe göre savaşa giren ülkenin elçilerinin görevi sona erer ve İslam ülkesini terk etmekle yükümlüdür.¹⁴⁸

Sonuç olarak dokunulmazlık ayrıcalığı, elçinin görevinden kaynaklandığı ve görev bitince dokunulmazlığın da düştüğü bilinmektedir. Elçiler, İslâm ülkesine girerken ve çıkarken İslâm devletinin görevlileri tarafından iyi şekilde karşılanır ve uğurlanırlar.

Sonuç

Çalışmamızda ulaşılabildiğimiz sonuçları şöyle sıralayabiliriz.

1-İslam'dan önce cahiliye döneminde devletler ve milletler arasında elçiler için diplomatik dokunulmazlık, bir örf ve gelenek halindeydi. Ancak genel olarak bu örf teoride kaldığı için uygulamada fazla görülmemektedir. İslam gelince bu örfü teyid ve islah ederek hem teoride hem de uygulamada geçeli kılmıştır.

2-Devletler ve milletlerarası barışın sağlanması ve ilişkilerin iyi şekilde devam etmesi için elçilerin rolü çok büyüktür. Bu amaca ulaşmak için elçilerin dokunulmazlığı gereklidir.

3-İslamda genel olarak insanın dokunulmazlığı asıldır.

4-İslâm, hayatın tüm alanlarında insana önem verdiği gibi milletlerin ilişkilerinde diplomasiye ve diplomatik dokunulmazlık konusuna da ayrıca önem vermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefat ederken yaptığı üç tavsiyeden birisi elçilere iyi davranmak ve onlara hediye vererek onurlandırmak olmuştur.

5-Hz. Peygamber (s.a.v.), ilk İslam devletin başkanı olarak fiilen elçi dokunulmazlığını uygulamıştır.

6-Hz. Peygamber (s.a.v.), İslâm'a davet etmek için uzak ve yakın devletlere elçiler göndermiştir. Hz. Peygamber'in bu şekildeki diplomatik davranışları,

¹⁴⁷ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe* (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415 /1995), 5: 522.

¹⁴⁸Topçuoğlu, *İslam Hukukunda Diplomatik Temsil*, 335, 337, 338.

açıkça elçilerin dokunulmazlığı hususundaki geleneği ve hassasiyeti bize göstermektedir.

7-Elçi dokunulmazlığı fakihler arasında itifak edilen bir konudur.

8-Elçi ile beraber bulunan diğer diplomatik çalışanlar ve aileleri de dokunulmazlık hakkını sahiptirler.

9-Klasik fıkıh kaynaklarda elçi dokunulmazlığı, emân kapsamında yer almıştır.

10-Elçinin inanç ve ibadet dokunulmazlığı ve özgürlüğü gayrimüslim vatandaşlar gibidir.

11-Elçilerin kaldığı yerler ve görevli bulunduğu binalar İslam hukukundaki var olan mesken dokunulmazlığı çerçevesinde değerlendirilmektedir.

12-Gayrimüslimlere yasaklanmış bazı hassas mekânlar ve güvenlik nedeniyle yasaklanmış özel mekânların dışında elçiler, İslam ülkesinin her yerinde dolaşayıp gezebilirler.

13-Elçiler İslam ülkesinde suç işlerse diplomatik dokunulmazlıkları kaldırılır ve olay yargıya intikal ettirilir.

14-Elçinin dokunulmazlığı görevinden kaynaklanmaktadır. Görev bitince bu ayrıcalık da ortadan kalkacaktır. Ancak elçi kendi ülkesine ulaşmadıkça İslam ülkesin sınırlardan geçinceye kadar dokunulmazlığı devam etmektedir.

15-Bazı durumlarda, elçiler tarafından İslâm devletine zarar verme ihtimali varsa, bu ihtimal giderilinceye kadar geçici olarak onların geri dönmeleri ertelenip gözaltına alınabilirler. Bu süreç içinde onlara iyi muamele edilir ve masrafları İslâm devletinin hazinesinden karşılanır.

16-Elçinin görevi bitince İslam ülkesini terk etmediği sürece gayrimüslim vatandaşların hukuk ve sorumluluklarına tabi olurlar.

17-İslam ülkesi ile savaşa giren düşman ülkesinin diplomatik temsilcilerinin durumu ile ilgili iki görüş vardır. Birincisinde elçi görevine yetkileriyle devam eder. İkinci görüş ise elçi İslam ülkesini terk etmek zorundadır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. Müsned. nşr. Şu'yab el-Arnaût v.dğr. byy: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Ansari, Cemaluddîn Abû Muhammed Ali b. Ebû Yahya b. Mes'ûd. el-Lübâb fî'c-cam' beyne's-sünneti ve'l-kitap. nşr. Muhammed Fadıl Abdülaziz. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1994.

Aklan, Şükrü Halûk v.dğr. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

Ayverdi, İlhan. Misalli Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş., 2011.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. el-Câmi'ü's-şâhîh. nşr. Muhammed Nasır Zahîr. 9 cilt. Beyrut: Dâru't-Tavku'n-Necat, 1422/1996.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunûs b. Salâhiddîn el-Hanbelî. Keşşâfû'l-kınâ' 'an metni'l-İkânâ' 6 cilt. **byy:** Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- BM Enformasyon Merkezi UNIC-Ankara, Diplomatik İlişkiler Hakkında Viyana sözleşmesi 18 Nisan 1961. Ankara: UNIC, 2007.
- Dağmî, M. Râkan. et-Tecessüs ve ahkâmuhû fi'ş-şeri'ati'l-İslâmiyye. Kahire: Dâru's-Selam, 1985.
- Damîriyye, Osman Cum'a. Usûlü'l-'alakati'd-devliyye fi fikhi'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî. Amman: Darü'l-Me'âlî, 1999.
- Doğan, Mehmet. Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: İz yayıncılık, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-Ezdî es-Sicistânî. es-Sünen. nşr. Şu'yab el-Arnaût ve Muhammed Kamil. **Beyrut:** Darü'r-risaletü'l-alemiyye, 2009.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Ensârî, el-Ĥarâc. nşr. Abdurrauf Sa'd ve Sa'd Muhammed Hasen. Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, t.y.
- Ebû Zehra, Muhammed. el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1995.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Ermağan, Servet. İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2004.
- Hasan, Hasan İbrâhîm. İslâm Tarihi. trc. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hatîp, Ahmed Gâlib. "Ahkâmü's-sifâre fi'l-fikhi'l-İslâmî". Yayınlanmamış Doktora tezi, Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 2005.
- Hattab, Mahmûd Şîr, Sîferâü'n-nebi. Beyrut: Reyan, 1996.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Malîkî. Şerhu muhtaşaru Ĥalîl li'l-Ĥaraşî. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik. Şerhu şâhîhü'l-Buhârî, nşr. Ebû Tamîm Yaser b. İbrâhîm. 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ferrâ, Kâdî Ebû Ya'la Muhammed b Hüseyin b. Muhammed b Halef, Rusû'l-müluk ve men yüslih li'r-risale ve's-sifâre. nşr. Salahuddîn el-Müncid. Beyrut: Dârü'l-kitap el-cedid, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. Fethü'l-bârî şerhu şâhîhi'l-Buhârî. 13 cilt. Beyrut: Darü'l-ma'rife, 1379/1959.
-, el-İşâbe fi'temyîzi's-şahâbe. **Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415 /1995.**
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. Zâdü'l-me'âd fi hedyi ĥayri'l-ibâd. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. el-Kâfi fi'l-fikhü'l İmam Ahmed. 4 cilt. **byy:** Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. el-Bidâye ve'n-nihâye. nşr. Alî Şîrî. 14 cilt. Beyrut: Dârü'ihyâü't-türasü'l-Arabî, 1988.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nüceym el-Mısırî. el-Eşbâh ve'n-nezâir. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. Fethu'l-kadîr. 10 cilt. byy: Dârü'l-fikr, t.y.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. el-Kamil fi't-târîh. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-Arabî,1997.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himeyrî el-Meâfirî. es-Siretü'n-nebeviyye. thk. Mustafa es-Seka v.dğr. bby: eş-Şirketü'l-Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halabî ve evlâduhu bi-Mısır, 1955.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö.520/1126). el-Beyân ve't-tahşîl. nşr. Muhammed Hacî v.dğr. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, el-Hafid Ebü Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî(ö.595/1199). Bidâyetü'l-müctehid. 4 cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. et-**Ṭabaḳātü'l-ḳübrâ**. thk. **M. AbdülKadir 'Atâ**. 8 cilt. Beyrut: **Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990**.
- İpşirli, Mehmet. "Elçi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11: 3-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed. Bedâ'î'u's-şanâ'î'. 7 cilt. byy: Dârü'l-**kütübî'l-ilmiyye, 1986**.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî. ez-Zaḥîre. Muhammed Hacî v. dğr. 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kardavî, Yûsuf. Fıḫhu'l-cihad**. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. nşr. Ahmed el-Birdûnî ve İbrâhîm Etfîş. 20 cilt. el-Câmiu' li aḥkâmî'l-ḳur'âni'l-Kerîm. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed. nşr. Alî Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdülmavcûd. 19 cilt. el-Ḥâvî'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şafiî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî el-Nişaburî. Câmî'u's-şahîh. Beyrut:Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991.
- Muhammad Hamidullah. İslâm Peygamberi. trc. Salih Tuğ . Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- Müzenî, Ebü İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil. Muḥtaşerü'l-Müzenî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990.
- Necm, Cemal Ahmed Cemil. "Aḥkâmu'r-rusûl ve süferâ fi'l-fiḫhi'l-İslâmî". Yayınlamamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü'n-nücâhi'l-vataniyye, 2008.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. nşr. Zahîr eş-Şavîş. 12 cilt. Ravzatüt-tâlibin ve 'umdetü'l-mütteḳîn. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Özdemir, Ahmet. İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku. Ankara: Murat kitabevi, 2017.
- Razî, Zeynuddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ebü Bekir b. Abdükâdir. Muḥtarü's-şahâh. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebü Bekr Muhammed b. Ebü Sehl Ahmed. el-Mebsûṭ. 30 cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993.
- Şerhu's-siyerî'l-kebîr. 5 cilt. byy:eş-Şirketü's-şerkiye-li'l-i'lânât, 1971.
- Sa'dî, Ebü Habîb. el-Ḳâmûsu'l-fiḫhî luğaten ve ıstılaḥen. Dîmaşk: Darü'l-fikr, 1998.
- Şafiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Şafi. 8 cilt. el-Ümm. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Târîhu't-Ṭaberî. 11 cilt. Beyrut: Dârü't-türâs, 1387/1967.

- Topçuoğlu, Ali Aslan. İslâm Hukukunda Diplomatik Temsil. Ankara: Fecr, 2017.
- Ulusal, Şemsettin. "İslâm Hukukunda Uluslararası Andlaşmalar". Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Ûdeh, Abdulkâdir. et-Teşrî'u'l-cinâi el-İslâmî. Beyrut: Darü'l-kâtibi'l-Arabî, 1999.
- Yaman, Ahmet. İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Yazıcı, Kemal. "İslâm Hukukunda Diplomasi". Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 1998.
- Yalar, Mehmet. "İslâm Hukukunda Devletlerarası Anlaşmalar". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7, sy. 7 (1998): 409-452.
- Zerkeşî, Şamsuddîn Muhammed b. Abdullah el-Mısırî el-Hanbelî. 7 cilt. Şerhü'z-Zerkeşî. byy: Dârü'l-Abikân, 1993.
- Zeydân, Abdülkerîm. el-Camî' fi'l-fıkhî'l-İslâmî'l-mufaşşal. Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 2012.
- Zühaylî, Vehbe. el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü. Dımaşk: Darü'l-fıkr, 2010.
- el-Alâkatü'd-düveliyye fi'l-İslâm . Dımaşk: Dârü'l-mektebî, 2000.
- "Emân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11:79-81. İstanbul: TDV, Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Abdrrazzak, Tâcü'l-arus. 40 cilt. byy: Dârü'l-hidaye, t.y.

FÂRÂBÎ FELSEFESİNİN TEMEL ERDEMLERİ¹

Ömer TÜRKER²

İbrahim AKSU³

Öz

Felsefî bir terim olarak temel erdem, belirli bir ahlâk felsefesi içerisinde yer alan erdemler arasında değişik nedenlerden ötürü ve farklı açılardan diğerlerine nispetle daha önemli, dolayısıyla da ayrıcalıklı görülen erdemi ifade etmektedir. Buna göre, ayrıcalıklı erdem fikrinin, diğer bir deyişle, temel erdem kavramının felsefe tarihi içerisinde ilk defa Sokrates'in erdeme yönelik soruşturmaları ile kendisini belli ettiğini söyleyebiliriz. Platon tarafından da ele alınan ve anlam alanı önemli oranda geliştirilen bu kavram, klasik felsefenin iki önemli okulu olan Stoacılık ve Yeni Eflatunculuk gibi felsefe okullarının ahlak felsefelerinde oldukça merkezi bir konuma yerleştirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Akabinde antik dünyanın felsefe-bilim birikiminin İslam dünyasına geçişi sürecinde söz konusu temel erdem kavramının da İslam felsefesine intikal ettiği gözlemlenmektedir. Bu makalemizde, öncelikle temel erdem kavramının İslam felsefesinin kurucu filozofu sayılan Fârâbî'nin inşa ettiği felsefî sistem içerisinde kendisine bir yer bulup bulamadığına bakacak, şayet bu inceleme olumlu bir neticeye varırsa akabinde de hangi erdemlerin Fârâbî felsefesinin temel erdemleri olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Ahlak Felsefesi, Erdemlerin Tasnifi, Temel Erdemler, Fârâbî'nin Ahlak Felsefesi, Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri, Hikmet, Cömertlik, Adalet.

The Cardinal Virtues of al-Fârâbî's Philosophy

Abstract

The cardinal virtue, as a philosophical term, refers to the virtue seen from different perspectives and for different purposes more valuable and privileged than others in the certain moral philosophy. The idea of privileged virtue, in other words, the concept of cardinal virtue manifested itself for the first time in the history of philosophy through the investigations of Socrates about the virtue. The concept of cardinal virtue, which is also considered by Plato and developed considerably in respect of its semantic field, emerges as a highly centralized position in the moral philosophies of philosophical schools such as Stoicism and Neoplatonism, two of the most preeminent schools of classical philosophy. Then, in the process of the philosophical-scientific accumulation of the ancient world to the Islamic world, this concept was also passed on to the Islamic philosophy. This article aims firstly to find an answer to the question of whether the concept of cardinal virtue is taken up in particular in the philosophical system constructed by Fârâbî, which is the founder of Islamic philosophy, and if the answer to this question is positive, then to determine which virtues are offered as cardinal by him.

¹ Bu makale, İbrahim AKSU'nun Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Programı'na kayıtlı olarak Prof. Dr. Ömer TÜRKER danışmanlığında hazırladığı ve 2018 yılında tamamladığı "Farabi'de Temel Erdemler" başlıklı Doktora Tezi'nden üretilmiştir. Geleceği T. / Received Date: 12/10/2018 Kabul T. / Accepted Date: 01/11/2018.

² Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, omer.turker@marmara.edu.tr.

³ Arş. Gör. Dr., Erzurum Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aksuibrh34@gmail.com.

Keywords: Islamic Ethics, Classification of Virtues, Cardinal Virtues, al-Farabî's Ethics, Cardinal Virtues of al-Fârâbî's Philosophy, Wisdom, Generosity, Justice.

Giriş: Kavramsal Çerçeve

Temel Erdem, felsefî bir terim olarak, verili bir ahlâk felsefesi içerisinde yer alan erdemler arasında farklı nedenlerden ötürü ve değişik açılardan diğerlerine nispetle daha önemli, dolayısıyla da ayrıcalıklı görülen erdemi ifade etmektedir. Söz konusu erdemleri ayrıcalıklı kılan özellikler ise, A) Önceliklilik, B) Kaynaklık'tır. Kısaca söylersek, muayyen bir ahlâk felsefesi içerisinde bir erdem ya o felsefenin ideal diye sunduğu ahlâkî hayatın vazgeçilmez bir unsuru, o hayatı yaşayabilmek için ötekilere nispetle daha mühim ve gerekli bir erdem; ya da başka erdemleri bünyesinde barındıran soyut bir üst-çatı, erdemlerin kendisinden doğup geliştiği ve tamamının kendisine indirgenebilmesi mümkün, ahlâkî yaşamın tüm yönlerini kuşatabilecek, bizâtihi başlı başına yeterli kaynak bir erdem olarak düşünülüyorsa *temel* sıfatıyla vasıflandırılmış, *temel erdem* olarak belirlenmiştir.⁴

Ayrıcalıklı erdem fikrinin, başka bir deyişle temel erdem kavramının ortaya çıkışının ve gelişmesinin pek çok nedeni bulunmakla birlikte bunlar içerisinde en önde geleni, erdemlerde sağ duyu düzeyinde müşahede edilen sayısal çokluğun teorik düzeyde doğurduğu birtakım problemleri çözüme kavuşturabilmektir. Buna göre, temel erdem kavramı nihai noktada şu iki soru(n)un çözümü ile doğrudan irtibatlıdır: 1) Erdem hakikatte tek midir yahut birden fazla mıdır ve eğer tek ise görünüşteki çokluk felsefî zeminde nasıl izah edilecektir? 2) Çokluk ister görünüşte isterse hakikatte kabul edilsin yine de ideal bir ahlâkî yaşam için bu çokluk içerisinde gözetilmesi gerekli olan bütünlük teorik düzeyde nasıl sağlanacaktır? Ancak şu da belirtilmelidir ki, her ne kadar ortaya çıkışı ve gelişiminde zikri geçen problemler önemli rol oynasa da filozoflar yalnızca bu sorulara cevap bulabilmek amacıyla temel erdem kavramı ile ilgilenmiş değillerdir. İyi insan tasavvuruna ilişkin ortak bir çerçeve oluşturma gayreti veya evrensel birtakım değerlere

⁴ Temel erdem kavramının anlam alanına ilişkin detaylar için şu kaynaklara müracaat edilebilir: St. Thomas Aquinas, *Treatise on the Virtues*, Trc. John A. Oesterle (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 111-114; David Carr, "The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology", *The Philosophical Quarterly* 38/151 (April 1988): 186-187; David S. Oderberg, "On the Cardinality of the Cardinal Virtues", *International Journal of Philosophical Studies* 7/3 (October 1999): 305-307; Christopher Peterson - Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 12-14, 33-52; Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 181; Peter Geach, *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-4* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1-20; Ali Ayten, *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 45-46.

ulaşabilme isteği yahut felsefî ve pratik birtakım etkenler dolayısıyla değerler arasında hiyerarşi gözetme zorunluluğu yahut da tüm bir ahlâk felsefesini belirli erdemler üzerine inşa etme çabası da temel erdem kavramı ile ve o kavramın tezahürleri sayabileceğimiz birtakım temel erdemlerle karşılaşmamızda belirli bir rol oynamıştır.⁵

1. Temel Erdem Kavramının Fârâbî Tarafından Tevarüsü

Temel erdem kavramı felsefe tarihi içerisinde ilk defa Sokrates (M.Ö. 469-399) eliyle vücut bulmuş, sonrasında ise başta Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) gelmek üzere ahlak felsefesi tarihinin başat filozofları eliyle varlığını geliştirecek ve dönüşerek devam ettirmiştir. Aynı şekilde söz konusu kavram, Arapça üzerinden İslâm medeniyeti içerisine aktarılan antik dünyanın felsefe-bilim birikimi arasında da yer almıştır. Ebû Nasr el-Fârâbî (M.S. 871-950) öncesinde yaşamış filozoflardan özellikle Kindî'nin (ö. 252/866) eserlerinde temel erdem kavramının ve bu kavramın tezahürleri sayılabilecek birtakım temel erdemlerin varlığı kendisini açıkça belli etmektedir.⁶

Fârâbî'ye kadar olan tarihsel gelişimi içerisinde pek çok filozofun incelemesine konu olmuş olan temel erdem kavramının Fârâbî felsefesinde de kendisine bir karşılık bulup bulmadığı bir meseledir. Söz konusu meseleyi vuzuha kavuşturabilmek maksadıyla bu başlık altında sırasıyla birbiriyle irtibatlı şu sorulara bir yanıt bulmaya çalışacağız: 1) Temel erdem kavramının Fârâbî felsefesinde bir zemini var mıdır? 2) Fârâbî kavrama aşına mıdır? 3) Fârâbî söz konusu kavramı eserlerinde doğrudan ele almış, onunla irtibatlı sorunlara tevecçüh etmiş midir?

Fârâbî'nin tevarüs ettiği felsefî geleneğin aleme ve içindekilere bakarken kullandığı pencere olguları hiyerarşik bir biçimde göstermektedir.⁷ Alem, dünya, insan, nefis, beden hepsi belirli bir sıra düzeni içerisinde İlk Sebeb'ten

⁵ Temel erdemlerin tespit amaçları hususunda bk. Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1966), 64; Cafer Sadık Yaran, *İslâm'da Ahlakın Şartı Kaç* (İstanbul: Elif Yayınları, 2012), 97-107; John M. Mecklin, "The War and the Dilemma of the Christian Ethic", *The American Journal of Theology* 23/1 (January 1919): 35; Lawrence C. Becker, *Reciprocity* (London: Routledge, 2014), 39, 145-146, 163; İbrahim Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 47-55.

⁶ Doğrudan Fârâbî'ye değin geçen süre zarfında temel erdem kavramında meydana gelen değişim ve dönüşümlere ilişkin nispeten detaylı sayılabilecek bir anlatı için bk. İbrahim Aksu, *Farabi'de Temel Erdemler* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 32-109.

⁷ Miriam Galston, "A Re-examination of al-Fârâbî's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy* 15/1 (1 January 1977): 16-17.

meydana gelmektedir. Fârâbî de bu fikri benimsemiştir.⁸ Fârâbî felsefenin sınırları içerisinde hiyerarşi fikrinden bahsedildiği vakit akla ilk gelen disiplin ise metafizik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira hiyerarşi bu disiplin içerisinde kendisini bariz ve kuvvetli biçimde dışa vurmaktadır.⁹ Ancak konumuz itibarıyla bizim burada ilgimizi yönelteceğimiz husus ilgili fikrin filozofun ahlak anlayışına da herhangi bir yansımalarının bulunup bulunmadığıdır. Muallim-i Sâni'nin eserleri üzerinde yapılacak kısmen ayrıntılı bir inceleme anılan sorunun yanıtının olumlu olacağını bizlere gösterecektir. Şöyle ki, Fârâbî insanın nihai gayesini mutluluk olarak belirlemiştir,¹⁰ erdemleri ise bu hedefe götürecek vasıtalar olarak ortaya koymuştur.¹¹ Ne var ki mutluluk, ona göre, tek bir tür, nitelik ve nicelikte değildir. Diğer bir ifadeyle birden fazla mutluluk söz konusudur ve o nedenle de taksim edilmişlerdir. Mutluluklar ilk elde dünyevî ve uhrevî şeklinde,¹² sonrasında da hakikî ve zannî diye ikiye ayrılmıştır.¹³ Bu durum, mutluluklar arasında bir sıra düzeni gözetildiğine işaret etmektedir. Dahası, Fârâbî'nin hakkında konuştuğu insan muayyen bir şehirde yaşayan bir insandır ve bu şehir hiyerarşik olarak yapılanmış çeşitli toplumsal sınıflara ayrılmaktadır.¹⁴ Fârâbî bu toplumdaki herkesin gerek tabii gerekse iradi nitelikleri dolayısıyla farklı türde, nitelikte ve nicelikte mutluluklar ele edeceğini açıkça söyler.¹⁵ Şu hâlde, bu tabloya bakarak ve erdemlerin de mutluluğun vasıtaları konumunda bulunduğu olgusunu hatırd tutarak şu soruyu sorabiliriz: Eğer mutluluklar dereceli bir yapıdaysa bu durum vasıtalar yani erdemler için de söz konusu mudur, erdemler de bir sıra düzenine, bir hiyerarşiye sahip midir? Erdemlerden bazıları diğerlerine göre daha ayrıcalıklı yani temel erdemler midir? Az önce çizilen genel çerçeve bize bu soruyu sormanın Fârâbî felsefesi için anlamlı olduğunu ve dolayısıyla da kavramın orada bir zeminin bulunduğunu göstermektedir.

⁸ Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, Trc. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 110.

⁹ Şöyle ki, varlıkta muayyen bir tertip ve sıra düzeni bulunmaktadır. Bahse mevzu sıra düzeni içerisinde ise en yetkin varlıktan yetkinliği en az olana doğru bir derecelenme söz konusudur. Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", *Al-Fârâbî on the Perfect State*, Thk. ve Şerh: Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 94; A.mlf., "Tahsilu's-Sa'âde", *el-A'mâlu'l-Felsefiyye*, Thk. Cafer Al-i Yâsin (Beirut: Dâru'l-Menâhil, 1992), 1: 142-3.

¹⁰ Fârâbî, "Tahsilu's-Sa'âde", 170; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, Thk. Fevzi Mitri Neccâr, 2. bs. (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1993), 74.

¹¹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 206; A.mlf., "Tahsilu's-Sa'âde", 119.

¹² Fârâbî, "Tahsilu's-Sa'âde", 119.

¹³ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*, Thk. Muhsin Mehdi (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1968), 52.

¹⁴ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, Thk. Fevzi Mitri Neccâr (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 65-66.

¹⁵ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 266-68.

Temel erdem kavramının sistemde gelişebilecek bir zemininin bulunması, doğrudan filozofun ilgili kavramdan ve kavrama ilişkin kendisine dek oluşan felsefî birikimden haberdar olmasını ilzam etmez. Bu bizim buradan baktığımızda gördüğümüz bir durum olabilir. O nedenle de bu hususun ayrıca incelenmesi icap etmektedir. Temel erdem kavramını irdeleyen ve okuyucusuna belirli temel erdemler sunan gerek tercüme gerekse telif eserlerin Fârâbî öncesinde mevcut bulunduğunu bilmekteyiz. Bunlar arasında ilgilendiğimiz sorun itibarıyla bize yardımcı olabilecek en önemli kaynak ise Platon'un eserleri ve bunlar arasında da özellikle onun *Devlet* ile *Kanunlar* adlı diyaloglarıdır.¹⁶ Bahse mevzu diyalogların bu bağlamdaki önemi iki noktada kendisini belli etmektedir. Birincisi, bunlar temel erdem kavramından ve Platon'un temel erdemlerinden açıkça ve ayrıntılı biçimde bahsetmektedirler. İkincisi ise, Fârâbî kendisinin bu diyaloglardan ve içeriklerinden haberdar bulunduğunu bize sarahatle göstermektedir.¹⁷ Dahası, kendisinin *Kanunlar* diyaloguna bir telhis yazmış olduğu olgusunun altı da burada ayrıca çizilmelidir.¹⁸ Dolayısıyla, sonuç olarak gerek doğrudan gerekse dolaylı yollarla Fârâbî'nin temel erdem kavramından haberdar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak hemen ilave etmemiz gerekir ki bu haberdar olma durumu kendisinin ona dair yaklaşımı hakkında bize doğrudan bir şey söylememektedir. Bunun için kendisine ait metinlerin detaylarına yönelmemiz icap etmektedir.¹⁹

Fârâbî nispeti sahih eserlerinde açıkça ve doğrudan temel erdem kavramı ile ilgilenmediği gibi bize bir temel erdemler şeması da sunmaz. Bu ise bizi konu hakkında dolaylı veriler yardımıyla bir sonuç elde etme seçeneği ile baş başa bırakmaktadır. O noktada yine ilgilimizi Platon'a yöneltmemiz

¹⁶ Platon'a ait diyalogların İslam dünyasına aktarımı hususuna ilişkin ayrıntılar için bk. Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 146-362; Dimitri Gutas, "Platon. Tradition arabe", *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Ed. Richard Goulet (Paris: CNRS Yayınları, 2012), 5: 854-855; Rüdiger Arnzen, "Plato, Arabic", *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Ed. Henrik Lagerlund (New York: Springer, 2011), 1013. Söz konusu diyaloglardan bir kısmının neşri için bk. Abdurrahman Bedevi, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, 3. bs. (Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1982), 121-170.

¹⁷ Fârâbî'nin Platon külliyyatı ile ilişkisinin mahiyetine dair değerlendirmeler için bk. Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2015), 66-75.

¹⁸ Fârâbî, "Cevâmî'u Kitâbi'n-Nevâmis li-Eflâtûn", "Le Sommaire du Livre des 'Lois' de Platon", Thk. Therese-Anne Druart, *Bulletin d'Etudes Orientales* 50 (Damas 1998): 109-155.

¹⁹ Fârâbî felsefesi çerçevesinde temel erdem kavramına ilişkin gerçekleştirdiğimiz incelemede kullandığımız birincil kaynaklar, kendisine nispetinde herhangi bir şüphe bulunmayan eserlerdir. Bu eserler arasında da öncelikli olarak başvurulanlar muhtevaları doğrudan ahlâk ve siyasetle ilişkilendirilebilecek olan *el-Medînetu'l-Fâzıla*, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, *Tahsilu's-Sa'âde*, *Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, *Fusûlun Munteze'a*, *Kitâbu'l-Mille* ve *Cevâmî'u Kitâbi'n-Nevâmis li-Eflâtûn* isimli çalışmalardır.

gerek yöntem ve gerekse pratiklik açısından yanlış sayılmayacaktır. Çünkü Platon'un İslam felsefesinde ve özelde de Fârâbî felsefesinin amelî kısmında belirli bir etkiye sahip bulunduğu izahtan varestedir. O bakımdan, Fârâbî'nin istifade edip yeniden inşa ettiği Platoncu birikim arasında temel erdem kavramı da var mı diye sormak ve bunu inceleme konusu yapmak uygun bir başlangıç noktası olacaktır.

İncelemeye filozofun nefis anlayışından başlamak mümkündür. Zira Platon'da temel erdemler nefsin ontolojisine tabidir. Bu gözle bakıldığında Fârâbî'nin kendisine aidiyetinde şüphe bulunmayan eserlerinde Platon'a benzer şekilde Akıl, Öfke ve Arzu kuvvetlerinden müteşekkil üç parçalı ve her bir parçası muayyen bir erdeme vücut veren bir nefis anlayışı ile karşılaşmamaktayız.²⁰ Hiç şüphesiz Fârâbî'nin aynı nefis anlayışını benimsememesine rağmen yine de o anlayışın sonuçları durumunda sayabileceğimiz Platoncu temel erdemleri kendisinin de temel erdemleri olarak benimsemesi mümkündür. Ne var ki, hikmet, iffet, cesaret ve adaletten müteşekkil söz konusu Platoncu dört temel erdem tek tek metinlerdeki görünümüne baktığımızda, kullanımlarının nerdeyse yüzde doksanında bunların yalnızca örnek olarak zikredildiği ve onlara fazladan herhangi bir önem atfedilmediği anlaşılmaktadır. Dahası müellif hiçbir yerde bunların temel erdemler olduklarını da ne açıkça ne de ima yoluyla belirtmektedir.²¹ Dolayısıyla buradan hareket edildiği vakit bir netice elde edemeyeceğimiz anlaşılmaktadır. O nedenle yöneleceğimiz bir sonraki durak Fârâbî'nin erdem tasnifleri olacaktır.

Fârâbî'nin yapmış olduğu erdem tasniflerinden ilki *Fusûlun Munteze'a*'da karşımıza çıkmaktadır. Burada müellif erdemleri Aristotelesçi biçimde *Nutkî (Aklî)* ve *Hulkî (Ahlâkî) Erdemler* şeklinde ikiye ayırmıştır. Akabinde de her bir gruba örnek olması hasebiyle bazı erdemleri zikretmiştir.²² Ancak kaydedilen erdemlerin yalnızca örnek kabilinde olması bu haliyle tasnifin bir temel erdemler tasnifi şeklinde anlaşılmasının önünde bir engel olarak durmaktadır. Şu hâlde tasniflerden bir diğerine yönelmemiz icap etmektedir.

²⁰ Sibel Tosun, *Platon ve Farabi'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007), 129. Fârâbî, Platon'a ait diyalogların içeriklerinden bahsettiği *Felsefetu Eflâtûn* başlıklı eserinde de bizlere böylesi bir Platoncu nefis anlayışıyla karşılaşmış bulunduğunu, bundan haberdar olduğunu gösterir açık bir işaret sunmamaktadır. Zikredilen nefis görüşünün ortaya konduğu *Timaeus* ve *Devlet* diyaloglarına dair izahlar için bk. Fârâbî, "Felsefetu Eflâtûn ve Eczâuhâ ve Merâtibu Eczâihâ min Evvelihâ ilâ Âhîrihâ", *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Notlar ve Thk. Abdurrahman Bedevi, 3. bs. (Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1982), 23-24 (25. ve 26. bölümler).

²¹ Zikredilen dört erdem temel erdem kavramı bağlamında Fârâbî metinleri çerçevesinde incelenmesi ve bu incelemenin neticeleri hususunda bk. Aksu, *Farabi'de Temel Erdemler*, 134-139.

²² Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 30.

İkinci erdem tasnifi *Tahsîlu's-Sa'âde* adlı eserde ortaya konulmuştur. Orada insanı mutluluğa eristirecek dört tür meziyet sayılmaktadır: Nazarî erdemler (el-fezâilu'n-nazariyye), fikrî erdemler (el-fezâilu'l-fikriyye), ahlâkî erdemler (el-fezâilu'l-hulkiyye) ve amelî sanatlar (es-sinâ'atu'l-'ameliyye).²³ Fârâbî'nin bunlar hakkında söyledikleri, sorduğu sorular ve kullandığı terimler ilk elde okuyucuya burada bir erdemler hiyerarşisi bulunduğu izlenimi vermektedir.²⁴ Ancak daha yakından bakıldığı vakit görülecektir ki, bu bağlamda söz konusu edilen tek tek hikmet, iffet, cesaret, cömertlik vb. tekil erdemler değildir. Tartışılan şey, şehrin hangi sınıfının erdemlerinin ve amelî sanatının daha kapsamlı, sorumluluk sahası daha geniş ve dolayısıyla da daha değerli olduğudur.²⁵ Tartışmanın neticesinde ise filozof, hükümdarın nazarî erdeminin, fikrî erdeminin, ahlâkî erdeminin ve amelî sanatının daha değerli, ilgi sahası daha geniş ve kapsamlı olduğu sonucuna varmaktadır. Çünkü o şehrin tamamından sorumludur ve buna uygun biçimde de daha yetkin nazarî erdeme, daha kuvvetli fikrî erdeme, daha çok ahlâkî erdeme ve daha gelişmiş amelî sanata ihtiyacı vardır.²⁶ Nitekim bu duruma uygun olarak da Fârâbî hükümdarlık sanatına “es-sinâ'atu'r-reîsetu, reîsetu's-sinâ'âti, a'zamu's-sinâ'âti vb. terimlerle atıfta bulunurken,²⁷ hükümdarda bulunan fikrî ve ahlâkî erdemleri de “el-fazîletu'l-fikriyyetu'r-reîsetu, el-fazîletu'l-hulkiyyetu'r-reîsetu gibi terimlerle ifade etmektedir.²⁸ Şu halde, *Tahsîlu's-Sa'âde'deki* tasnifin de aradığımız anlamda bir temel erdem tasnifi olmadığını söylememiz gerekmektedir.

Toparlayacak olursak, bu başlık altında kaydedilen açıklamalara bakarak diyebiliriz ki, filozof nispeti sahih eserlerinde bir temel erdem fikrine açıkça yer vermemiş, bize belirgin herhangi bir temel erdem şeması da sunmamıştır. Netice itibarıyla, tüm bu açıklamalardan yola çıkarak, Fârâbî'nin felsefî sisteminde temel erdem kavramına ait bir zeminin bulunduğu, müellifin kavrama aşına olduğu fakat görebildiğimiz kadarıyla temel erdem kavramını nispeti sahih eserlerinde doğrudan ve belirgin bir biçimde ele almadığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu sonuç ilk elde hatıra Fârâbî'de bir temel erdem kavramının yer almadığı yargısını davet edebilir. Ancak biz bu yargının

²³ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 119.

²⁴ Söz konusu terimlere örnek olarak şunları kaydedebiliriz: El-fazîletu'l-fikriyyetu'l-'uzmâ, el-fazîletu'l-hulkiyyetu'l-'uzmâ, el-fezâilu'l-fikriyyetu'l-cüziyye, el-fezâilu'l-hulkiyyetu'l-cüziyye. Bu terimlere ve yer aldıkları bağlamlara dair bk. Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 160-164

²⁵ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 156-157; Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), 64.

²⁶ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 164, 168

²⁷ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 158.

²⁸ Fârâbî, “*Tahsîlu's-Sa'âde*”, 160-164.

gerçeğe denk düşmediğini, tam tersine, her ne kadar ilk bakışta kolayca görülemiyorsa da yine de Fârâbî felsefesinde bir temel erdem kavramının ve o kavramın tezahürü birtakım temel erdemlerin mevcut bulunduğunu düşünmekteyiz. Bir sonraki ve son başlıkta bahse mevzu temel erdem kavramının Fârâbî felsefesindeki görünümünü belirgin kılmaya ve bu felsefenin temel erdemlerinin nelerden ibaret bulunduğunu tespit etmeye gayret göstereceğiz.

2. Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri

Fârâbî'ye göre insan, yaşamı süresince takip edeceği ve hayatına kendisine bakarak nizam vereceği aslî örnekliği bütün bir âlemin varlık sebebi olan el-Evvel'de yani Tanrı'da bulmaktadır. Zira Tanrı, tüm iyi nitelikleri olabilecek en yetkin şekilde kendi bünyesinde barındırmaktadır.²⁹ Nitekim bu sebepten ötürü de her türden insanî yetkinliğin bir nevi nesnel ölçütüdür.³⁰

Muallim-i Sâni eserlerinde Tanrı'ya ayırdığı bahislerde O'nun pek çok isminden ve özelliğinden bahsetmektedir.³¹ Bununla birlikte, Fârâbî'ye göre Tanrı'nın kendi zâtı ile ilişkisi en temelde hikmet;³² âlemlerle olan ilişkisi ise nihai noktada cömertlik ve adalet isimleri üzerinden tezahür etmektedir.³³ Tanrı'ya ait bu mükemmellikleri erdem terimini en geniş sınırları ile istimal etmek suretiyle Tanrı'nın temel metafizik erdemleri yahut temel ilahî erdemler şeklinde nitelendirebilmek mümkündür. Peki, insanın O'nun bu isimlerini edinebilmesi imkân dahilinde midir? Fârâbî'nin metinlerine baktığımızda bu sorunun yanıtının olumlu olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, insan Tanrı'nın isimleri ile müsemma olabilir.³⁴ Ancak, Tanrı'daki isimlerin mutlak kemale işaret ettiği, bunların insanî karşılıklarının ise O'nunkine nispetle bir mecaz ifade ettiği de hatırdan tutulmalıdır.³⁵ Şu hâlde, ölçüğü daha da daraltacak olursak, Tanrı'nın yukarıda zikrettiğimiz ve metafizik erdemler diye andığımız üç ismini de insana yükleyebiliriz. Eğer Tanrı insan için takip edilmesi gerekli bir örnekse ve bu örnekliğin de en temelde erdem diyebile-

²⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 42.

³⁰ İbrahim Hakkı Aydın, "Yetkinlik Delili ve Fârâbî", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 7-8 Ekim 2004), Ed. Fehrullah Terkan – Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 206-207.

³¹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 56-96; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 42-59.

³² Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 72-74.

³³ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 94-96.

³⁴ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 50-51.

³⁵ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 96-98; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 49, 51.

ceğimiz üç niteliği önce çıkarılmışsa, o halde, biz bu erdemlerin insanî karşılıklarına da Fârâbî felsefesi çerçevesinde fazladan bir değer yükleyebilir miyiz? Fârâbî felsefesinin temel erdemlerini tespit adına çıkış noktamızı teşkil eden bu soruya yanıt bulmak için detaylı bir tetkik icra etmenin lüzumu ortadadır. Ne var ki bu tetkik iki ayrı kategoride yapılmalıdır. Çünkü Tanrı'nın ilgili üç isminden yani metafizik erdeminden hikmet yalnızca kendi varlığı ile ilişkisinde, diğer ikisi ise kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisinde tezahür etmektedir. Bu demektir ki, onların insani karşılıkları da bireysel ve toplumsal/siyasal şeklinde iki ayrı kategoride incelenmelidir. Daha açık ifade edecek olursak, şayet bunlar insanî düzlemde de temel erdemler olarak sayılacak ise, hikmet bireysel açıdan, cömertlik ve adalet de toplumsal-siyasal açıdan birer temel erdem kabul edilmelidir. Özetle, Fârâbî'nin bu üç metafizik erdemini insanî düzeydeki yansımaları olan üç insanî erdeme, insanın nihai gayesine yani mutluluğa yani Tanrı benzeri bir yetkinlik seviyesine erişmesi sürecinde diğerlerine nispetle daha büyük bir önem atfettiğini, bunları bahsi geçen yetkinleşme sürecinin içerdiği bireysel/ahlâkî ve toplumsal/siyasî boyutların olmazsa olmaz unsurları şeklinde gördüğünü kuvvetli bir biçimde varsayabiliriz. Buradan hareketle de –her ne kadar kendisi açıkça dile getirmese de– birer insanî erdem olarak hikmet, cesaret ve adaletin Fârâbîci ahlâk ve siyaset felsefesinin temel erdemleri olduğunu sınanmayı bekleyen bir hipotez olarak ortaya koyabiliriz.

Geliştirilen bu hipotezi sınanmak için örnek bir ahlakî faile, diğer bir deyişle ideal insan tipine ihtiyaç duyacağımız aşikardır. Fârâbî felsefesinde bu insan tipi bir yönüyle filozof,³⁶ bir yönüyle de yöneticidir.³⁷ Muallim-i Sâni, filozofluk ve yöneticilik vasıflarını atfettiği ideal insan tipini reîs-i evvel şeklinde andığı ve erdemli şehrin ilk kurucu başkanı olarak gördüğü kimse üzerinden somutlaştırmaktadır. Söz konusu ideal insan tipi ise her şeyiyle Tanrı'yı kendisine rol model almaktadır.³⁸ O da Tanrı'ya benzer şekilde biri kendi yetkinliğiyle, diğeri ise kendisi dışındakilerin yetkinliğiyle alakalı iki yöne sahiptir. Bu yönlerden ilki filozofluk ve diğeri de yöneticilik olarak tezahür etmektedir. Husûsen ilk yönetici söz konusu olduğunda peygamberlik de bir yön olarak mevcuttur.³⁹ Ama işlevi itibarıyla o da yöneticilikle

³⁶ Richard Walzer, "Commentary", *Al-Fârâbî on the Perfect State*, Thk. ve Şerh: Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 423.

³⁷ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 183; A.mlf., "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 232.

³⁸ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 236. Bu hususta ayrıca bk. A.mlf., "Kitâbu'l-Mille", 63-66; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 4. bs. (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 185.

³⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 79-80; Lokman Çilingir, "Fârâbî'de Rasyonel Siyaset ve Akıl İnancı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart 2007): 228; Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmi Araştırmalar* 2/8 (Ağustos 1988): 45.

birlikte düşünülebilir. Buna göre, ideal insanın filozofluğu bireysel mutlulukla ve ahlâkî yaşamla, yöneticiliği (elbette peygamberliği) ise toplumsal mutlulukla ve siyasî yaşamla irtibatlıdır. Fârâbî'ye göre ideal insan her iki yönü itibariyle de Tanrı ve tanrısal varlıklar ile bir benzerlik kurabilir ve dahası kurmalıdır. İşte bu kurmalıdır kısmı, Tanrı'nın insana erdemleri açısından da örneklik teşkil ettiği meselesi ile irtibatlı olarak, bize Tanrı'nın erdemlerini ideal insanın da erdemleri olarak düşünebilme imkânı sumaktadır. Madem ki ideal insanın iki yönü vardır ve bu yönlerden Tanrı ile benzeşmesi gereklidir, madem ki Tanrı'nın da erdemlerinden biri kendi zatıyla ve diğeri ise kendisi dışındakilerle ilişkilidir, o halde biz söz konusu erdemleri ideal insana da yükleyebiliriz. Sonraki iki başlıkta sırasıyla bu varsayımı delillendirmeye çalışacağız.

Bireysel Mutluluğun İdeal Örneği Olarak Filozof

Fârâbî, insanın felsefe ile ilgilenmesinden maksadın en yüce mutluluğa erişmek olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Böyle bakıldığında felsefe, bizi hakiki mutluluğa erdirtirecek vasıta halini almaktadır.⁴¹ O durumda filozof da hakiki manada "mutlu" kimse konumuna yükselmektedir. Dolayısıyla bir insan nasıl hakiki ve en değerli mutluluğu elde eder sorusu ile bir insan nasıl filozof olur sorusu birbirinin yerine ikame edilebilecek sorulardır.

En genel çerçevesiyle konuşacak olursak, mutluluğu elde etmenin yolu düşünce erdemleri ile ahlâkî erdemleri elde etmekten geçmektedir. Düşünce erdemleri nazarî ve fikrî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Nazarî kısmın erdemleri nazarî akıl (el-'aklu'n-nazarî), bilgi (el-'ilm) ve hikmettir. Fikrî kısmın erdemleri ise amelî akıl (el-'aklu'l-'amelî), amelî hikmet (ta'akkul),⁴² zihin,

⁴⁰ Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, Thk. Refik el-'Acem (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1986), 3: 27.

⁴¹ Fârâbî, *Risâletu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, Thk. Sehbân Halîfât (Umman: Y.y., 1987), 225-226.

⁴² *Ta'akkul* terimine Fârâbî'nin bu bağlamda çizmiş olduğu anlam çerçevesi, Aristoteles tarafından kullanıldığı şekliyle *phronesis* teriminin anlam alanı ile neredeyse birebir örtüşmektedir. *Phronesis* verilebilecek Türkçe karşılıklar arasında ise *amelî hikmet* de bulunmaktadır. Bk. Tufan Çötök, *Aristoteles Ahlâkının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 17-21. Bu hususu göz önünde bulundurarak biz de *ta'akkul* terimini konumuz çerçevesinde *amelî hikmet* ile tercüme etmenin çok da isabetsiz bir tercih olmayacağını düşündük. Nitekim bu konuda yalnız da değiliz. Terimi *amelî hikmet* diye çeviren başka çalışmalar da bulunmaktadır. Bk. Mehmet Aydın, "Farabî'de Pratik Akıl Yürütme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (İzmir 2005): 150, 163-164; Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, 62, dp. 23, 77, 79, 94-99; Christopher Colmo, "Alfarabi on the Prudence of Founders", *The Review of Politics* 60/4 (Autumn 1998): 729-730. Ancak tam bu noktada ihtirazî bir kayıt düşmekte de fayda vardır. O da Fârâbî'nin ilgili terimi eserlerinde yalnızca yukarıda zikredilen anlam karşılık gelecek

mükemmel düşünme (cevdetu'r-re'y) ve doğru kanaattir (savabu'z-zan).⁴³ Nazarî kısmın erdemleri yani nazarî erdemler, felsefî ilimlerin sunmuş oldukları bilgilerin tahsilini ifade etmektedir. Şöyle ki, nazarî akıl, bütün parçadan büyüktür gibi ilk öncülleri elde ettiğimiz kuvvettir. Bunun erdem halini alması ilk ilkelerin husulü akabinde olmaktadır.⁴⁴ Hikmet erdemi, metafizik ilminin sunduğu bilgilerin kazanımı neticesinde meydana gelir.⁴⁵ Bilgi erdemi ise, geriye kalan felsefî ilimlerin kazanımına işaret eder.⁴⁶ Şu durumda Fârâbî'ye göre en genel şekliyle filozofluğun en temelde bir nazarî erdemlere sahip bulunma durumunu ifade ettiğini belirtebiliriz.⁴⁷ Ancak, filozofluğun da hakiki ve sahte çeşitleri söz konusudur⁴⁸ ve o manada nazarî erdemlere sahip olmak hakiki filozofluğun bir garantisi değildir. Başka türlü söylersek, nazarî erdemler filozofluk için bir gerek şartı ise de yeter şartı değildir. Hakiki filozofluk diğer bir deyişle gerçek anlamda nazarî yetkinlik için hem süreç öncesinde ve hem de süreç esnasında ve sonunda başka erdemlere de sahip olunmalıdır. Öncelikle kişi taban müsait olmalıdır ve dahası gerek yaşadığı toplumca ve gerekse genel itibariyle güzel görülen ahlakî meziyetleri taşımalıdır.⁴⁹ Bu başlangıç seviyesini takiben nazarî eğitim almalı ve bunun sonucunda ise hakiki filozof sayılmak için, a) nazarî erdemlere, b) fikrî/amelî erdemlere, ahlakî erdemlere ve bunları başkalarına aktarabilecek kuvvete sahip olması gerekmektedir.⁵⁰ Bunlardan herhangi biri eksik olduğunda eksikliğe göre filozofluktaki sahtelik de kendini belli etmektedir.⁵¹

Yukarıda aktarılanların çizmiş olduğu tablo ilk bakışta bize temel erdemler açısından iç açıcı bir manzara sunmaz. Zira erdemler arasında öncelik sonralık yahut kaynaklık bakımından bir ayırım yapılmamaktadır. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde yine de konumuz itibariyle bir neticeye ulaşabilmemiz mümkündür. Bunun için ise erdemler arasındaki kategorik üstünlüklere yönelmemiz icap edecektir. İlk olarak düşünce erdemleri ile ahlakî erdemler arasında bir kategorik üstünlük bulunup bulunmadığına bakabiliriz. Bu yönde yapılacak bir inceleme ise bize, amelî erdemlerin Fârâbî'ye göre nazarî erdemlere bağımlı olduğunu gösterecektir. Fârâbî

şekilde kullanmadığıdır. Bu hususta bk. Hümeýra Özturan, *Akil ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 130.

⁴³ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 50.

⁴⁴ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 50-51.

⁴⁵ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 52-54.

⁴⁶ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 51-52.

⁴⁷ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 187.

⁴⁸ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 191.

⁴⁹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 191-193.

⁵⁰ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 183-184.

⁵¹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 193.

Fusûlun Munteze'a'da nâlık nefse ait iki tür düşünce erdeminin yani nazarî ve fikrî erdemlerin ahlakî erdemlerle amelî sanatların sebebi ve de ilkesi konumunda bulunduğunu belirtmektedir.⁵² Zira teorik bir arka plan olmaksızın eylemlerin erdemli olabilmesi mümkün değildir.⁵³ Bu da düşünce erdemlerinin ahlakî erdemlere üstünlüğünün bir göstergesi durumundadır.

Nazarî ve fikrî erdemlerin ahlakî erdemlerden üstünlüğü belirginlik kazandığına göre şimdi de bu ikisi arasındaki hiyerarşik ilişki vuzuha kavuşturulmalıdır. Fârâbî, açıkça, nâlık kuvvetin iki parçasından biri olan amelî aklın diğerine yani nazarî akla hizmetle görevli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Çünkü, amelî aklın erdemleri olan fikrî erdemlerin ahlakî failin nefsinde yer etmeleri ve görevlerini bi-hakkın icra etmeleri onların nazarî erdemlere tabi olmaları şartına bağlanmaktadır.⁵⁵ Bir başka nokta ise mutluluk ile nazarî erdemler arasında kurulan sıkı irtibattır. Zira hakiki mutluluk nâlık kuvvetle tanınır⁵⁶ ve bu kuvvetin sunduğu teorik ilkeler (mebâdiun nutkiyye) olmaksızın kazanılamaz.⁵⁷ Bu ilkeleri elde etmek demek, insan aklının sırasıyla bilkuvve ve bilfiil seviyelerini geçip müstefad akıl seviyesine gelmesi demektir.⁵⁸ Bu da ancak nazarî bilgileri yani erdemleri elde etmesiyle olabilir.⁵⁹ Tüm bu zikredilen hususlar bize nazarî erdemlerin fikrî erdemlere üstünlüğünü göstermektedir.

Erdemler arası ilişkide çerçeveyi biraz daha daraltıp bu kez nazarî erdemlerin kendi içerisinde bir sıra düzeninin var olup olmadığını soruşturabiliriz. Nazarî erdemler, felsefenin çeşitli kısımlarının sunduğu bilgilere karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu ilimler arasındaki hiyerarşik ilişki doğal olarak bize erdemler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi de verecektir. Nitekim Fârâbî'ye göre ilimler belirli bir sıra düzenine sahiptir ve her biri bir üstteki ile sıkı irtibat içinde bulunmakta ve insanı nihai hedefi olan mutluluğa eriş-tirmek gibi ortak bir amaç etrafında birleşip yardımlaşmaktadır.⁶⁰ Ancak içlerinden bir tanesi amaç itibarıyla diğerlerinden daha önemli ve dahası

⁵² Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 96.

⁵³ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 95-96.

⁵⁴ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 208; A.mlf., *Felsefetu Aristûtâlîs*, Thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Daru Mecelleti Şî'r, 1961), 125-126, 130.

⁵⁵ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 159-160, 186-188.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 73.

⁵⁷ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 138; A.mlf., *Fusûlun Munteze'a*, 97.

⁵⁸ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 196-206; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 71-72; A.mlf., *Risâle fi'l-'Akl*, Thk. Maurice Bouyges, S.J., 2. bs. (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1983), 12-17, 24-27.

⁵⁹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 204-206; A.mlf., *Risâle fi'l-'Akl*, 17-24; Gals-ton, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, 68.

⁶⁰ Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology* (Leiden: Brill, 2012), 112.

onların bir nevi kaynağıdır. Bu ilim “ilk felsefe” ve “hikmet” diye de anılan metafizik ilmidir.⁶¹ Onun niçin böylesi özellikler taşıdığını ise *Kitabu'l-Burhan*'dan aktaracağımız aşağıdaki satırlar bize izah etmektedir:

“Sanatlar ve ilimler iki sınıfa ayrılır. Bunlardan birincisi konuları tümel şeyler (umurun külliyyetun) olan sınıftır, örneğin mutlak manada şey ve mevcut, bir ve çok gibi. İkinci sınıf ise konuları daha özel varlıklar olan sınıftır, sayı ve büyüklük gibi. Bunlar burhanî tikel sanatlar şeklinde adlandırılır. Konuları genel şeyler (el-umûru'l-âimme) olan sanatlara gelince, bunlardan ilki hikmet sanatıdır, bununla ilk felsefeyi kastediyorum, ikincisi cedel, üçüncüsü de safsata sanatıdır. Bu üçü birbirinden ilkeleri, araştırma metotları, bilgi miktarları ve gayeleri bakımından ayrışır. Hikmetin ilkelerine gelince, onlar yakînî öncüllerdir; araştırma metodu bir şey üzerine tüm yönleri itibarıyla düşünmektir; bilgi miktarı, [incelemeye konu] şeyin tabiatının insanın bilmesine imkân tanıdığı ölçüde o şeye ilişkin bilgide kişinin erişebileceği son noktaya varmasıdır; gayesi ise bütün bir mevcudatın en uzak sebeplerine vukûfiyettir.”⁶²

“Varlık bakımından daha önce gelen sanat, açıktır ki, kendisinden sonraki sanata ilk ilkelerin sebeplerini verir. (...) Başka bir sanatın ilkelerinin sebeplerini veren her sanat, o sanatın yöneticisi/reisidir. [Kendisi dışındakilere] sebepler veren ilimler arasında mutlak manada yönetici/reis ilim (el-'ilmu'r-reisî 'ale'l-ittlâk) ise, en uzak varlıkların sebeplerini veren ilimdir. Bu ilmin de ilk felsefe olması gerekmektedir.”⁶³

Metafizik ilmine yönelik bu alıntılarda karşılaştığımızın benzeri bir yaklaşımla *Felsefetu Aritûtâlis*'te de karşılaşmaktayız. Fârâbî orada gerek tabiat ilminin gerekse medenî ilmin sunacağı bilgileri en yetkin biçimde elde etmeyi ve onların eksik bırakmış olduklarını tamamlamayı metafizik ilminin kazanımı ile irtibatlandırmıştır.⁶⁴ Bu ifadeleri yukarıdakilerle birlikte değerlendirdiğimizde metafizik ilminin Fârâbî felsefesi içerisindeki üstünlüğü ve ayrıcalığı da kendiliğinden belirlemektedir. Bu ise doğal olarak bu ilmin sunduğu bilgiyi ifade eden hikmet erdeminin üstünlüğü ve ayrıcalığı anlamına gelmektedir. Nitekim bu nedenle de “insanî bir erdem olarak hikmet”in

⁶¹ Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, 76.

⁶² Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, Thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 62. Krş. A.mlf., *Kitâbu'l-Burhân*, Trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, 2. bs. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 38.

⁶³ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Burhân*”, 70. Krş. A.mlf., *Kitâbu'l-Burhân*, 46.

⁶⁴ Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlis*, 131-132.

kaydedilen tanımlarından birinde, onun varlıkların en üstününe ilişkin en üstün bilgi olduğu belirtilmektedir.⁶⁵

Toparlayacak olursak, diyebiliriz ki, filozofluk bir nâtik nefse ait düşünce erdemlerine sahip olabilme halinin adıdır. Dolayısıyla bu tür erdemlerin diğer bir erdem türü olan ve nefsin nuzû'î kısmından kaynaklanan ahlâkî erdemlere karşı kategorik bir üstünlüğü söz konusudur. Dahası, düşünce erdemleri arasında da ileri bir hiyerarşik düzen bulunmaktadır. Buna göre, filozofu ne ise o kılan, nihai hedefine ulaşmada onun ihtiyaç duyduğu en mühim ve zaruri vasıta, kapsamı ve ilişkide bulunduğu varlık sahası diğerlerinden daha geniş, nesne alanı kendisi dışındakilerden daha değerli erdem hikmettir. Başka türlü söylendikte hikmet, ideal bir insan olarak filozofun en temel erdemidir. O, bu erdem sayesinde en yüce gayesi olan mutluluğu bilir, bir teoria/temâşâ hayatı sürer, aklını müstefad seviyeye erdirtir, Faal akılla ittisal eder ve böylelikle de bilmiş olduğu mutluluğa aynı zamanda ulaşma fırsatı bulur. Bu şekilde yaşanmış ve tamamlanmış bir ömrün ardından ise madde ile bağını tamamen koparır ve ebedi mutluluğa erişir. Elbette hikmet dışındaki erdemler de bütün bu süreçte önemli bir rol oynamaktadır. Ancak söz konusu rolü, genel olarak, ilgili temel erdemın hakiki anlamıyla, tüm tazammunlarıyla, doğrudan ve dolaylı gerekleriyle ahlâkî failde vücut bulabilmesine hizmet etmek şeklinde ifade edebiliriz.

Böylelikle, "Tanrı'nın temel metafizik erdemleri ideal insan tipinin de temel erdemleridir" şeklindeki ana hipotezimizin ilk kısmı doğrulanmış oldu. Çünkü, buradaki incelemelerden açığa çıktığı üzere ideal insan tipi, filozofluk yönü itibarıyla söz konusu üç temel erdemden birincisine sahiptir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın kendi varlığıyla irtibatlı temel bir metafizik erdemi olarak hikmet, ideal insanın da kendi bireysel varlığı ve kemaliyle yani bireysel mutluluğu ile alakalı temel bir erdemidir. Hikmet metafizik düzeyde de insanî düzeyde de "en üstün varlığa ilişkin en üstün bilgi" olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma Tanrı açısından yaklaşıldığında varlık "kendi zatın"a, bilgi ise "zatına dair bilgisi"ne gönderimde bulunurken; filozof açısından bakıldığında varlık "Tanrı"ya, bilgi ise "varlık aleminin en uzak sebebine dair bilgi"ye yani "metafizik bilgi"ye işaret etmektedir.

Bir sonraki ve makalemizin de son başlığında ise, ideal insan tipinin "yöneticilik" yönünü sahip bulunduğu erdemleri itibarıyla inceleyecek ve onun diğer iki metafizik erdem olan cömertlik ve adaleti temsil edip etmediğini, bu erdemlerin yöneticinin de temel erdemleri olup olmadığını görmeye çalışacağız.

⁶⁵ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 61.

Toplumsal Mutluluğun İdeal Örneği Olarak İlk Başkan

Bir önceki başlıkta ortaya konulduğu üzere filozofluk, en temelde nefsin nâlık kısmının nazarî erdemlerinden biri olan hikmet erdemi ile kaimdir. Diğer bir ifadeyle hikmet, ideal insanın kendi bireysel mutluluğunu en üst düzeyde garanti altına alabilmesi için gerekli en temel erdemdir. Ne var ki filozof muayyen bir toplumda yaşayan bir bireydir ve Fârâbî'ye göre söz konusu toplumun tüm fertlerinin filozofluk mertebesine erişebilmesi mümkün değildir. Bu durum, filozof olamayan diğerlerinin mutluluğu nasıl elde edeceği meselesini gündeme getirmektedir. İşte o nedenledir ki, ideal insan tipinin bir diğer yönü de yöneticiliktir. Zira Fârâbî'ye göre o, kendi mutluluğunu temin yanında bu dünyaya ve içinde yaşadığı toplumun kendisi dışında kalanlarına karşı da önemli bir sorumluluk taşımaktadır. Bahse mevzu sorumluluk, kısaca dendikte, “mutlu kılma”dır. İdeal insan bu “mutlu kılma” vazifesini gereğince ifa için birtakım hususiyetlere sahip bulunmalıdır ve ilgili hususiyetler arasında başı çekenler ise erdemlerdir. Kendisinin mutlu kılma vazifesi için ihtiyaç duyacağı bu erdemleri “siyasî erdemler” şeklinde nitelendirmek isabetsiz görünmese gerekir. Esasında filozof eserlerinde Türkçeye *siyâsî erdem* şeklinde tercüme edebileceğimiz yahut buna denk gelecek herhangi bir terimi doğrudan kullanmamaktadır. Fakat, yöneticinin hükümdarlık sanatını icrasına ve bu sanatın gereklerini yerine getirmesine *siyaset* adını vermektedir.⁶⁶ Diğer bir deyişle siyaset, bilfiil yönetme amelîyesinin ismidir. Dahası Fârâbî, siyasetin “erdemli”sini (es-siyasetu'l-fâzıla) “erdemli olmayan”ından (siyâsetun câhiliyyetun) da ayırt etmektedir.⁶⁷ Yöneticinin siyasetinin erdemli olabilmesi için ise, o kimsede birtakım özelliklerin bulunmasını şart koşmaktadır ve onlar arasında da önemli ölçüde erdemlerden bahsetmektedir. Anılan bu durum, “siyasî erdem”in her ne kadar muayyen bir terime bağlanmamışsa da bir kavram olarak filozofun felsefî sisteminde bir yerinin bulunduğuna işaret olarak değerlendirilebilir. Bu terimle atıfta bulunulanlar ise, yönetim amelîyesine taalluk eden hususlarda hükümdarı yönlendiren erdemlerdir. İşte burada cevabını arayacağımız ana soru, bu siyasî erdemlerden hangilerinin temel erdemler yani yöneticinin sergileyeceği idareye asıl mahiyetini kazandıran erdemler olduğudur.

Fârâbî erdemli şehrin yöneticisinin fıtrat itibarıyla bazı özellikler taşıması ve fıtraten sahip olduğu bu niteliklerin iradî karşılıklarını da edinmiş bulunması gerektiğinden bahsetmektedir. Kendisinin zikrettiği bahse mevzu fıtrî özellikleri iradî niteliklere tahvil ettiğimizde karşımıza şöyle bir erdem liste çıkmaktadır: Hikmet, bilgi, nazarî akıl, amelî hikmet, zekâ, cevdetu'r-

⁶⁶ Fârâbî, “Kitâbu'l-Mille”, 54.

⁶⁷ Fârâbî, “Kitâbu'l-Mille”, 55; A.mlf., *Fusûlun Munteze'a*, 92-93.

re'y, doğruluk, yüce ruhluluk, onurluluk, iffet, cömertlik, adalet ve cesaret.⁶⁸ Ne var ki Fârâbî'nin eserleri, yöneticinin bunlardan daha fazlasına ihtiyaç duyduğu fikrini ihsâs ettirecek birtakım açıklamalara da yer vermektedir. Şöyle ki, yöneticinin icra ile yükümlü bulunduğu sanat erdemli hükümdarlık sanatı (el-mihnetu'l-melikiyyetu'l-fâzıla) ismini taşımaktadır.⁶⁹ Bütün sanatların başı, en yetkin ve kapsamlı sanat olduğu ifade edilen bu sanatın gereği gibi icrası ise, ilk yöneticinin şehirdeki geri kalan sanatların tamamını kullanmasını gerektirmektedir.⁷⁰ Elbette ki yönetici bu sanatları icra ederken şehrin farklı toplumsal sınıflarının yardımına da başvurmak durumunda-
dır.⁷¹ Dolayısıyla bu manada ilk yöneticiden söz konusu sanatları her zaman bilfiil sergilemesi değil ancak mükemmel şekilde bilmesi beklenmektedir diyebiliriz. Öte yandan, aynı durumu erdemler açısından ele aldığımızda da benzeri bir sonucun karşımıza çıkacağını belirtebiliriz.⁷² Çünkü şehrin, şehrin toplumsal sınıflarının ve sakinlerinin erdemli olabilmesi için, öncelikle, onları idare etmek ve onların maddi-manevi ihtiyaçlarını karşılamak durumunda bulunan ilk yöneticinin ilgili sınıflar için tayin edilecek erdemleri bizatihi taşıması gerekmektedir. Şehirde hükümdarlar sınıfı dışında dört ana sınıf yer almaktadır.⁷³ Bu demektir ki ilk yönetici, kendi sınıfının erdemleri dışında diğer sınıfların erdemlerine de sahip bulunmalıdır. Ayrıca Fârâbî *Fusûlun Munteze'a*'da gerçek anlamıyla yöneticinin, hakiki hükümdarın insan için mümkün tüm erdemlere sahip biri olduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Şu durumda az önceki uzun liste de bize istediğimiz veremeyecek ucu açık bir listeye dönüşmüş olmaktadır. O halde, yöneticinin halkını mutlu kılabilmek için ihtiyaç duyacağı temel siyasî erdemlerini nasıl tespit edebiliriz? Düşün-
cemiz odur ki, sistem içerisinde bu sorunun cevabının aranabileceği yerler,

⁶⁸ Fârâbî yöneticide aranacak niteliklere ilişkin farklı eserlerinde okuyucusuna farklı listeler sunmaktadır. Yukarıda sıralamış olduğumuz erdemler, söz konusu listelerde yer alan özelliklere denk gelen erdemlerdir. İlgili listeler için bk. Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 246-248; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 79; A.mlf., *Fusûlun Munteze'a*, 66; A.mlf., "Kitâbu'l-Mille", 66. Bu hususta ayrıca bk. Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, 307-310.

⁶⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, Thk. Osman Emîn, 2. bs. (Mısır: Daru'l-Fikri'l-'Arabi, 1949), 103; A.mlf., "Kitâbu'l-Mille", 54.

⁷⁰ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 158.

⁷¹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 168.

⁷² Filozofun şu satırları bu yönde okunmaya müsaittir: "O halde, madem ki hükümdarın erdemi yahut sanatı (fazîletu'l-melik ev snâ'atuhu) [tikel] erdem sahiplerinin erdemlerine ve tikel sanat erbabı kimselerin sanatlarına ait fiilleri icra etmektir, o zaman [hükümdarın] milletlerin yahut şehirlerin sakinlerini eğitme hususunda erdem ve sanat ehli kimseler arasından [yardımına] başvuracağı gruplar öncelikle şu ikisi olmalıdır (...)" Bk. Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 168.

⁷³ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 65-66.

⁷⁴ Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, 32-33.

siyaset ile metafiziğin kesişim noktalarıdır. Özellikle Fârâbî'nin alem-şehir ve Tanrı-yönetici analogisi üzerinden iki alan arasında kurduğu ilişkiden hareketle cevap için bir çıkış yolu bulabilmek imkân dahilindedir.

Klasik felsefe çerçevesinde konuşacak olursak, evrende bulunan ve işleyen yasa/düzen, aynı zamanda insanî yaşamın farklı veçhelerini ve bunlar arasında da elbette ki siyasî ve ahlâkî yönü düzenleyici bir ilke mesabesindedir. İnsan bir bütün halinde yaşamını bu temel ilkeyi esas alarak inşa ve tanzim etmek durumundadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde kâinat yahut metafizik alem, ay-altı/insanî aleme ilişkin yasaların kendisinden devşirilebileceği, bireysel ve toplumsal yaşamın ideal haliyle sürdürülebilmesi için gerekli normları bünyesinde barındıran bir kaynak, ideal bir örnek mesabesindedir. İnsan ise, akıl kuvveti sayesinde bu kaynak ve örneklelikle irtibat kurup ilgili yasalara/normlara ulaşabilen ve bunlar vasıtasıyla hayatını tanzim eden/etmesi beklenen bir varlıktır.⁷⁵ Farabi felsefesi için de benzer bir durum söz konusudur. Fârâbî felsefesinde Tanrı yahut tanrısal olan, kısacası metafizik alan insanın bu dünyadaki hayatını genel manada etkiler ve belirler.⁷⁶ Metafiziğin toplumsal hayata etki edebilmesi ise ancak şehrin yönetimini elinde bulunduranlar aracılığıyla mümkündür. Bu yaklaşıma göre, metafizik belirlenimlerin toplumsal hayatta görünürlük kazanabilmesini sağlayan figür özellikle şehrin kurucusu ve ilk yöneticisi diyebileceğimiz er-reîsu'l-evvel'dir. Onun yeryüzünde böylesi bir metafizik inşayı gerçekleştirebilmesini mümkün kılacak en başat niteliği ise kendisinin aynı zamanda filozof-peygamber de olması ve Tanrı ile, tanrısal olan ile vahiy yoluyla nazârî düzeyde yüksek bir irtibat kurabilmesidir.⁷⁷ Zikri geçen irtibat, yukarıda yani ay-üstü alemde mevcut olanın bir benzerini aşağıya yani ay-altı aleme de taşımak gibi bir yükümlülüğü da ona yüklemektedir.

Yöneticilerin ve husûsen de er-reîsu'l-evvel'in yeryüzünde oluşturacağı her türlü sosyal-siyasî birliktelik ve düzen evreninkine benzer özellikte olmalıdır.⁷⁸ O nedenledir ki, başta şehirlerin inşası olmak üzere insanoğlunun yeryüzünde inşa edeceği her türlü organizasyonu bilimsel inceleme sahası edinen siyaset ilmi, ideal bir düzenin nasıl oluşturulabileceğini belirleyebilmek maksadıyla evrendeki kozmolojik ve ilahi düzenin ayrıntıları ile ilgilenmektedir.⁷⁹

⁷⁵ Mustafa Yıldız, "Aquinas'tan Kant'a Ahlâkın Doğal Yasasının İmkânı Üzerine", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2017): 108-111.

⁷⁶ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 104-105, 133-134; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, 140.

⁷⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 44.

⁷⁸ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 236.

⁷⁹ Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, 149.

Şehrin düzeninin âlemin düzeniyle uyumlu olması gerektiğini belirten filozof, aynı şekilde şehrin yönetiminin de Tanrı'nın âlemi yönetimiyle benzerlik ve uyumluluk arz etmesinin lüzumuna Tanrı-Reîs-i Evvel benzerliği üzerinden dikkat çekmektedir.⁸⁰ Şöyle ki, Fârâbî'ye göre "es-Sebebu'l-Evvel'in kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisi, erdemli şehrin yöneticisinin şehrin sınıflarıyla [ve sakinleriyle] ilişkisi gibidir."⁸¹ Aynı şekilde, yöneticinin ve reîs-i evvelin erdemli şehirdeki konumu da âlemin müdebbir-i evveli olan Tanrı'nın âleme, âlemin kısımlarına ve orada yer alan mevcûdâta nispetle sahip olduğu konuma benzemektedir.⁸² Bundan dolayı, nasıl ki Tanrı âlemin varlık sebebi ve mutlak sorumlusu, idarecisi ise, şehrin yöneticisi ve özellikle de ilk yönetici dediği kurucu idarecisi de aynı şekilde şehrin ve şehrin unsurlarının varlık sebebi ve mutlak sorumlusu, idarecisidir.⁸³

Bu açıklamalar, Fârâbî'nin şehrin yöneticisine tedbir hususunda Tanrı'yı ve onun var kıldığı düzeni örnek göstermesi şeklinde okunabilir. Şayet bu doğruysa, filozofun yöneticiden Tanrı'yı taklit etmek suretiyle âlemde var olan düzeni zaman ve mekân boyutlarında yeniden kurmasını, böylelikle de ideal bir toplumsal yapıya hayat vermesini istediği söylenebilir.⁸⁴ Benzer biçimde, yine buradan hareketle, bir yönetici olarak ideal insanın erdemli şehrin sakinlerini nihaî gayelerine yani önce burada sonra da öteki dünyada mutluluğa eriştirebilmek için icra edeceği her çeşit ve tarzdaki tedbirinde doğrudan Tanrı'yı, O'nun bir bütün halinde âlemi ve içindekilerini idare şeklini kendisine örnek alması gerektiği sonucuna pekâlâ ulaşılabilir.⁸⁵ Şayet erdemli şehrin kurucusu ve yöneticisinin, diğer türlü söylendikte, Fârâbî'nin ideal insan tipinin yönetici yönünü temsil eden kişinin şehrin ve sakinlerinin üzerinde sergileyeceği tedbir ameliyesinde önüne yerleştirilen model Tanrı ve O'nun idare tarzı ise, aynı şekilde Tanrı da âlemi cömertlik ve adalet diye isimlendirilen iki metafizik erdeme yahut ilkeye göre yönetmekte ise, o vakit, varsayımsal olarak, ilk yöneticinin de temel siyasî erdemleri yani onun tedbir tarzını şekillendirecek ve o tedbirin mahiyetini belirleyecek en temel yönetsel erdemler/ilkelere de bununla uyumlu biçimde cömertlik ve adalet olmalıdır. Nitekim Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille*'deki şu satırları bu bağlamda dikkat çekmektedir:

"İlk yönetici şehri yahut milleti yahut da milletleri Allah Teâlâ'dan gelmiş olan vahyin beraberinde getirdikleri ile idare eder. İlk yöneticinin [va-

⁸⁰ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 64-66; A.mlf., "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 236-238.

⁸¹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 236.

⁸² Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 63.

⁸³ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 234.

⁸⁴ L.V. Berman, "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God", *Studia Islamica* 15 (1961): 58.

⁸⁵ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 64-66; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 185.

hiyle belirlenmiş] söz konusu idaresi aynı şekilde belirli bir sıra üzere en son/alt kısımlara varıncaya değin şehrin tüm kısımlarına sirayet eder. Böylelikle de [medenî ilim] Allah Teâlâ'nın tıpkı âlemin müdebbiri olduğu gibi aynı zamanda erdemli şehrin de müdebbiri olduğunu tespit eder. (...). Kısaca denilirse, ilk yönetici Allah Teâlâ'yı kendisine örnek model almalıdır (yenbeğî en yeteessâ bi'l-lâhi). (...) [Diğer bir deyişle], ilk yönetici de aynı şekilde şehirlerde ve milletlerde [Tanrı'nın yaptığına] benzer tarzda sanatlar, iradî melekeler ve yapılar var etmelidir ki bu sayede milletlerdeki yahut şehirlerdeki toplulukların hem bu hayatta hem de ahiret hayatında mutluluğa erişebilmek için ihtiyaç duyacağı iradî iyilikler her bir şehirde ve millette mertebelerine ve hak ettiklerine uygun şekilde varlık bulabilsin."⁸⁶

Az önce ileri sürdüğümüz varsayımı, Fârâbî'nin kaydedilen alıntıda karşımıza çıkan ifadelerinden de destek alarak ilk bakışta doğru kabul edecek olursak, bu durumda her iki kavrama filozofça tayin edilen içerik ilk yönetici açısından değerlendirilmelidir. Buna göre, siyasî bir erdem olarak cömertliği, genel itibarıyla, ilk yöneticinin "mümkün merteye hiçbir ferdi ihmal etmeksizin erdemli şehrin tüm sakinlerini mutluluğa erİştirebilmesi" şeklinde pekâlâ tanımlayabiliriz. Adaletle gelince, buna dair bir açıklama yapmadan önce, mutluluk denilen olgunun Fârâbî nezdinde birbirinden hiyerarşik olarak farklılaşan çeşitlerinin olduğunu belirtmek icap etmektedir. Şöyle ki, hatırlanacağı üzere yukarıda Fârâbî'ye göre erdemli şehirdeki insanların tamamının tek bir çeşit mutluluğa sahip olamayacağını, aksine her bir toplumsal sınıfın ve şehir sakininin farklı tür, nicelik ve nitelikte bir mutluluğa erişebileceğini dile getirmiştik. Bu tespiti bir başlangıç noktası olarak alırsak, siyasî bir erdem olarak adaleti de ana hatlarıyla "mutlulukların gereği gibi taksimi" yahut "herkese hak ettiği tür, nicelik ve nitelikte mutluluk temini" şeklinde tanımlamak uygun hale gelecektir. Peki bu varsayımı nasıl temellendirebiliriz? Kanaatimizce Fârâbî felsefesinin özgün kavramlarından biri olan "mille" kavramı bu noktada bize yardımcı olabilir. Buna göre; ancak sınırlı sayıdaki insanın bireysel mutluluğunu temin edebilecek felsefenin mahiyeti gereği toplumun geniş kesimleri için yapamayacağını yapma gayesini güden *mille*, bu özelliği sayesinde ilk yöneticinin iki şeyi yapabilmesine olanak tanır. A) Herkesi bir şekilde mutlu kılabilme. Böylelikle de o, tıpkı Tanrı gibi, idaresi altındakilere karşı cömertliğini gösterebilme fırsat elde etmiş olur. B) Söz konusu bu mutluluğu topluma herkesin tabîi ve iradî nitelikleri dolayısıyla hak etmiş bulunduğu mertebesine göre dağıtabilmek. Bu sayede de o, yine Tanrı gibi, idaresi altındakilere karşı adaletini ızhar ede-

⁸⁶ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 64-66.

bilme fırsatı yakalamış olur. Şimdi temellendirmeye ilişkin detaylara geçebiliriz.

Mutluluk yolunun başlangıcının Fârâbî'ye göre bilgi olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bunun bir sonucu diyebileceğimiz şekilde ise filozof, erdemli şehirde yaşayacak insanların neleri bilmesi gerektiği meselesi üzerinde durmakta ve buna yönelik bir liste sunmaktadır.⁸⁷ Ne var ki, muhatap kitlenin tamamı gerek doğuştan sahip buldukları gerekse sonradan edindikleri birtakım özellikleri gereği bilgi edinebilme kapasitesi ve yeteneği, dolayısıyla da mutluluğa ulaşabilme imkânı açısından aynı seviyede değildir.⁸⁸ Bundan dolayıdır ki Fârâbî, erdemli şehrin sakinlerini bilme yöntemleri açısından farklı gruplara ayırmakta ve onlardan her biri için uygun sayılabilecek hususi bir yöntem belirlemektedir.

Filozofa göre tüm öğretim yöntemleri iki unsurun meydana gelmesi için çabalar: A) Öğrenilecek şeyin anlaşılması ve manasının nefste vücut bulması (tasavvur); B) nefste ortaya çıkan ilgili mananın tasdik edilmesi (tasdik). İnsana bir şeyin öğretilmesi ise iki değişik şekilde gerçekleşebilir: A) O şeyin doğrudan zatının akledilmesini sağlamak; B) söz konusu şeyin zatının değil, fakat o zata benzeyen bir örneğinin tahayyül edilmesini sağlamak. Benzer şekilde tasdik in vukuu da iki türlü olabilir: A) Yakînî burhanların kullanımı ile; B) ikna yolu ile.⁸⁹ Bu ikili ayrımlar, aynı zamanda erdemli şehirde yaşayanların bilme tarzlarını bizlere göstermektedir. Onlardan bir bölümü ihtiyaç duyduğu bilgi birikimini aklî yollarla elde edebilir ve eşyayı olduğu hal üzere makul biçimde kavrayabilirken, diğer bir bölümü ise bu hususta mütehayyile kuvvetlerinden istifade etmekte ve eşyayı ancak temsil yoluyla kavrayabilmektedir.⁹⁰ Bunun doğurması beklenen sonuç ise, benzer şekilde, birden fazla eğitim-öğretim yönteminin varlığına yönelik ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı karşılayacak olan da mantık sanatlarıdır.⁹¹

Fârâbî felsefesinde bilginin vasıtası olan mantık,⁹² doğal olarak, çeşitli alt dalları ile eğitim ve öğretiminin de vasıtası konumundadır. Filozof ilgili maksatla değişik eserlerinde beş mantık sanatına da atıfta bulunmaktadır.

⁸⁷ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 276-278; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 84-85.

⁸⁸ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 78, 85.

⁸⁹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 184. Ayrıca bk. A.mlf., *El-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, Thk. Muhsin Mehdî, 2. bs. (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1968), 86-87.

⁹⁰ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 278-280; A.mlf., "Tahsîlu's-Sa'âde", 184-186; Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", 40-41.

⁹¹ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 166-168, 170-171.

⁹² Fârâbî, "et-Tevdie", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, Thk. Refik el-'Acem (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1986), 1: 59; A.mlf., *El-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 99, 107.

Burhan, cedel, hatâbe, şiir, safsata.⁹³ Zikredilenlerden ilki özel öğretime (ta'lîmen hâssan), sonrakiler ise ortak öğretime (ta'lîmen müştereken) tahsis edilmiştir.⁹⁴ Özel öğretimden yararlanabilecek olanlar, erdemli şehrin seçkinler zümresi olan filozoflar zümresine dahil olabilecek vasıfta kimselerdir. Bunların en başat özelliği, erdemli şehir halkının öğrenmesi gereken konulara ilişkin bilgileri makul olarak tasavvur edebiliyor ve bu tasavvurlara yönelik tasdikleri de burhânî yöntemle gerçekleştirebiliyor olmalarıdır. Böylesi kimseler ihtiyaç duydukları öğrenimi görüp mevcûdâtı bu şekilde kavrar duruma geldiklerinde şehrin hakîmleri olacaklardır.⁹⁵ Geriye kalan sanatlarla eğitim-öğretime tabi kılınacaklara gelince, onlar şehrin seçkinler zümresi dışında kalan kısımlarına mensup kimselerdir. Onların özelliği ise, söz konusu bilgileri bahsi edilen biçimde kavrayabilecek entelektüel yeterlikte bulunmamalarıdır. Bu kimseler, öğrenmeleri icap eden konulara dair bilgileri yalnızca mütehayyel olarak tasavvur edebilmekte ve bu tasavvurlara yönelik tasdiklerini de ancak cedelî, hatabî, şiirsel yollarla, ikna yahut da tahayyül ettirme usulleri yardımıyla gerçekleştirebilmektedir.⁹⁶

Erdemli şehir sakinlerinin temelde iki farklı biçimde bilgi edinebilmesi ve buna uygun olarak da ilk yöneticinin en temelde iki kategoriye ayırabileceğimiz bir öğretim yöntemi uygulaması, öğrenilen-öğretilen şeyin mahiyetine dair de bir ayrışma ortaya çıkarmaktadır. Bu ise bir anlamda, mevcûdâtın hakikatine ilişkin bilginin iki farklı şekilde dizgeleştirilebilmesi, ifade edilebilmesi ve öğrenilip öğretilbilmesi manasını taşımaktadır. Fârâbî, bu şekillerden ilkinin adına "felsefe", diğerininkine ise "mille" demektedir. Mevcûdâta dair bilgi mutluluk için olmazsa olmaz şart olduğundan, bu durum karşımıza, Fârâbî felsefesine göre insanların mutluluğa felsefe yahut mille ile ulaşabilecekleri sonucunu çıkarmaktadır. Temel birer siyasî erdem olarak cömertlik ve adaletin Fârâbî felsefesindeki kavramsal varlığının farkına da tam da bu sayede varabilmekteyiz.

Fârâbî felsefesinde *mille* terimi ilk yöneticinin kendi toplumu için belirleyip vaz ettiği birtakım görüş ve eylemler bütününe atıfta bulunmak üzere kullanılmaktadır.⁹⁷ Millenin göreceği vazifenin ise şehir halkın bilgilendirilmesi, eğitilmesi ve onları mutluluğa erdirtirecek her ne varsa o şeylerin halka

⁹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*, Trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 85-87; A.mlf., "Kitâbu'l-Cedel", 59-60.

⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*, 87.

⁹⁵ Fârâbî, burhan ehlinin mantığın diğer sanatlarını ve bunlar arasında da özellikle cedel sanatını bilmesi gerektiğini husûsen vurgulamaktadır. Bk. A.mlf. "Kitâbu'l-Cedel", 29-37.

⁹⁶ Fârâbî, "Tahsîlu's-Sa'âde", 178-181; A.mlf., "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 278-280.

⁹⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 43.

temin edilmesi olduğu bize bildirilmektedir.⁹⁸ Ne var ki, şehir halkından burada kastedilen toplumun bütün kesimleri değildir. Çünkü Fârâbî açık bir biçimde millenin şehrin seçkin taifesini oluşturan filozoflar yahut eğitim-öğretimini felsefe yoluyla gerçekleştirebilecek olanlar için değil, bunlar dışında kalan kimseler için olduğunu söylemektedir.⁹⁹ Bununla birlikte şu hususları tasrih etmekten de geri durmamaktadır: Gerek felsefenin ve gerekse millenin nesne alanı örtüşmektedir. Bunlar aynı mevzuları ihtiva etmekte olup her ikisi de mevcûdâtın uzak sebeplerine ve ilk ilkesine, insanın kendisi için var kılındığı en yüce gayeye ve daha benzeri konulara ilişkin bilgi sunmaktadır. Kısaca dendiğinde, felsefe ve mille dile getirmeye çalıştıkları hakikat noktasında birbiri ile örtüşmekte, fakat o hakikatin dile getirilme tarzı açısından ise birbirinden ayrılmaktadır. Felsefenin kendi nesne alanına dahil olan tüm bu meselelere dair ortaya koydukları makul iken, millenin teklif ettikleri mütehayyeldir. Felsefenin ilgili konularda burhanla ifade ettiğini mille ikna ile öğretir.¹⁰⁰

Ortaya çıkan bu tablo, felsefenin ve millenin öğreticisi yani şehrin yöneticisi açısından da değerlendirilmelidir. Buna göre, ilk yönetici olduğu gibi aynı zamanda kanunu koyucu (vâzi'ü'n-nevâmis) yani peygamber de olan Fârâbî'nin ideal insanı,¹⁰¹ bilinmesi ve yapılması gereken şeyleri (el-eşyâ'u'n-nazariyyetu ve'l-'ameliiyyetu) şehrin seçkinlerine yakînî burhanlar aracılığıyla felsefe tarzında, geri kalan halka ise ikna yollarını ve örneklerle anlatım (tahyîl) yöntemlerini kullanmak suretiyle *mille* tarzında aktarmakla yükümlüdür.¹⁰² Bunun nedeni ise, şehirdeki nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan halkın söz konusu şeylerin zatlarını oldukları hal üzere anlayabilmelerinin zor oluşudur.¹⁰³

Tüm bu anlatılanları ideal insan tipinin temel siyasî erdemleri açısından bir yoruma tabi tuttuğumuzda ise şunları söyleyebilmemiz mümkündür: Fârâbî'nin ilk yöneticiye yüklediği vazifeler ve bununla mütenasip şekilde onun sahip bulunması gerektiğini söylediği özellikler, Fârâbî'nin erdemli bir şehri kuracak ve yönetecek ideal insanı belirlerken cömertlik ve adaleti mer-

⁹⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*, 87.

⁹⁹ Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 47.

¹⁰⁰ Fârâbî, "Tahsilü's-Sa'âde", 185-186; A.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 85-86.

¹⁰¹ *Vâzi'ü'n-nevâmis* terimi Fârâbî felsefesinde *vâzi'ü'l-mille* terimi ile yakın irtibatlı şekilde kullanılmakta ve her ikisi de peygambere işaret etmektedir. Bu hususta bkz. Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi", *Eskişen* 28 (Bahar 2014): 111-116; M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009/2): 77-78.

¹⁰² Fârâbî, "Tahsilü's-Sa'âde", 183-184, 190.

¹⁰³ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, 86.

keze aldığına ve yöneticinin nihaî gaye olan mutluluk açısından halkıyla ilişkisini tayin ederken filozofumuzun en temele bu erdemleri yerleştirdiğine bir işaret olarak anlaşılabilir mahiyettedir. Mille kavramının varlığının bu noktada kilit bir rol oynadığını ise husûsen belirtmemiz icap etmektedir. Zira şehir sakinlerinin tamamının mutluluk için gerekli nazarî ve bununla yakın irtibatlı olarak da amelî yetkinlikleri elde edebilmesine dönük ihtiyaç, ilk başkanı bir mille vaz etmeye sevk etmiştir. Bu da mutluluğun herkese açık hale getirilmesi anlamında cömertliğin temel bir siyasî erdem olarak değerlendirildiğini bizlere göstermektedir. Öte yandan, millenin vazı felsefeyi de ortadan kaldırmamıştır. Dolayısıyla felsefe ve millenin aynı anda bulunmaya ve farklı birer mutluluk yolu olarak faaliyet icra etmeye devam etmeleri, herkese hak ettiği mutluluğun temini anlamında adaletin temel bir siyasî erdem kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Başka türlü söyleyecek olursak, millenin varlığı aracılığıyla ilk yönetici, a) yalnızca nazarî olanla ilgilenebilme kapasitesi üst düzeydeki insanların felsefe kanalıyla mutlu olabilmesini değil, aynı zamanda, böyle bir seviyede bulunmayanların da mille vasıtasıyla mutlu olabilmesini sağlayarak temel bir siyasî erdem olarak cömertliğe hayat vermektedir. Yine benzer şekilde, mille aracılığıyla o, b) herkesi felsefe ile mutlu kılmaya çalışmak zorunda kalmayarak, insanlara imkanları ve yetenekleri ölçüsünde mutluluk alternatifleri sunarak ve felsefe ile mutlu olabilecekleri felsefe ile, mille ile mutlu olabilecekleri ise mille ile mutlu kılmak suretiyle herkese hak ettiğini vererek temel bir siyasî erdem olarak adalete görünürlük kazandırmaktadır. Netice olarak ise biz, mutluluğa erişim yollarında tezahür eden söz konusu ayrışma vesilesi ile cömertlik ve adaletin Fârâbîci siyaset felsefesinde kendilerine mühim bir yer bulduklarına ve bu erdemlerin Fârâbî nezdinde ilk yöneticinin icra ettiği siyasetin arka planında işleyip ona ideal şeklini ve mahiyetini kazandıran temel erdemler olarak değerlendirildiklerine şahit olmaktadır.

Konuya böyle yaklaşıldığında, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille'* de ifade ettiği ve bizim de yukarıda alıntıladığımız "Tanrı'nın âlem gibi şehrin de müdebbiri olduğu" düşüncesiyle asıl kastedilen anlam da billurlaşmış bulunmaktadır. Şöyle ki, şehrin tüm sakinlerini mutlu kılmaya çalışması ve bu maksadın husulü için de mutluluğa ulaştıracak yöntemleri çeşitlendirmesi ile ilk başkan, tedbir noktasında kendisine benzeme gayreti içerisinde olduğu İlk Sebep'in, Tanrı'nın, âlemin müdebbirinin cömertlik sıfatına yeryüzünde ve siyasî düzlemde görünürlük kazandırmış olmaktadır. Aynı şekilde, felsefenin yanında bir de mille vaz etmesi ile ise ilk başkan, bu kez de herkesin farklı tür, nicelik ve nitelikte mutluluk elde edebilmesinin önünü açarak Tanrı'nın adalet sıfatının şehirde tezahürüne imkân tanımaktadır. Buradan hareket ettiğimizde, ideal insan tipinin yöneticilik yönünü temsil eden ilk

başkanda somutlaştıkları haliyle cömertlik ve adalet, tıpkı Tanrı'nın âlemle olan tedbir ilişkisinde belirleyici rol oynayan birer temel metafizik erdem olmaları gibi, Fârâbîci siyaset felsefesinin de temel erdemleri haline gelmektedir. Bu erdemler, Fârâbî'nin felsefî siteminde, siyaset ameliyesinin çerçevesini çizen ve istikametini tayin eden erdemlerdir.

Toparlayacak olursak, vardığımız nokta itibariyle “Tanrı'nın temel metafizik erdemleri ideal insan tipinin de temel erdemleridir” şeklindeki ana hipotezimizin ikinci kısmının da doğrulandığını ifade edebiliriz. Çünkü buraya kadar kaydedilen açıklamalar ve onlara ilişkin yapılan değerlendirmeler bize göstermektedir ki, Tanrı'nın üç temel metafizik erdeminden son ikisi olan ve Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklarla olan tedbir ilişkisinde tezahür eden cömertlik ve adalet, benzer şekilde ideal insan tipinin de yöneticilik yönü itibariyle sahip bulunduğu, kendisinin yönetimi altındakileri idaresinde beliren ve de toplumun tüm fertlerinin yetkinliği ve mutluluğu ile alakalı temel erdemlerdir.

Sonuç

Temel erdem kavramı ahlak felsefesinin önde gelen meselelerinden biri olup Sokrates'ten itibaren erdemlere yönelik incelemeler arasında kendisine daima önemli bir yer bulmuştur. Bu bağlamda İslam felsefesi geleneği içerisinde kalıp ahlak üzerine düşünce üreten filozofların da bir istisna teşkil etmediğini belirtmemiz gerekmektedir. Böylesi filozoflardan birisi de Ebû Nasr el-Fârâbî'dir. Ancak Fârâbî'nin kavramla olan irtibatı, ilk elde kendisini okuyucuya sarıh bir biçimde belli etmediğinden ötürü müstakil bir tetkik mevzuu olmayı hak etmektedir. Söz konusu tetkikin icra edildiği bu makalede ulaşılan sonuçları kısaca şu şekilde özetleyebiliriz. Öncelikle, temel erdem kavramına Fârâbî'nin aşına olduğunu ve ondan haberdar bulunduğunu, fakat doğrudan ve açık bir biçimde ilgili kavram ve onun etrafını saran alt problemlerle ilgilenmediğini ifade etmemiz gerekmektedir. Ne var ki bu, onun inşâ ettiği felsefenin kendi bünyesi içerisinde böyle bir kavramı barındırmadığı anlamına da gelmemektedir. Nitekim kendisinin metafizik, siyaset ve ahlak görüşlerinin detaylarına inildiğinde ilgili kavram ve o kavramın tezahürleri sayılabilecek erdemler de varlıklarını belli etmektedir.

Fârâbî'nin nispeti sahih eserleri üzerinde ve az önce zikri geçen üç alan çerçevesinde yaptığımız incelemeler bize hikmet, cömertlik ve adaletin temel erdem kavramı bağlamında öne çıktığını göstermiştir. Anılan bu üç erdem Fârâbîci felsefe sisteminin merkezinde yer alan İlk Sebeb'in yani Tanrı'nın temel metafizik/ilâhî erdemleridir. Hikmet, O'nun bizatihi kendi var-

lığı ile ilişkisini tayin ederken; cömertlik ve adalet de kendisi dışındaki varlıklar ile ilişkisini belirlemektedir. Aynı şekilde bahse mevzu bu üç erdem, Fârâbî felsefesinin ideal insan tipinin, diğer bir ifadeyle ideal ahlakî failinin de temel insanî erdemleridir. Biraz daha açacak olursak, bu felsefenin ideal ahlakî faili Tanrı'yı ve onun hem kendi zatı ile hem de kendisi dışındakilerle ilişkisini kendisine örnek almaktadır ve o nedenle de bir yönüyle filozof ve bir yönüyle de yöneticidir. Buna göre, ideal insan tipinin kendi zatıyla ilişkisini belirleyen yani bir filozof olmak bakımından kendi bireysel/ahlakî yetkinliğini kazanmasını sağlayan en temel erdemi hikmettir. Onun kendisi dışındakilerle olan ilişkisini tayin eden yani bir yönetici olmak itibarıyla sorumluluğu altında bulunanların toplumsal/siyasî yetkinliğini temin etmesini sağlayan erdemler ise cömertlik ve adalettir.

Sonuç olarak, buraya değin kaydedilenlerden hareketle diyebiliriz ki, Fârâbî felsefesi içerisinde bir temel erdem kavramı bulunmaktadır ve hikmet, cömertlik ve adaletten müteşekkil üç erdem bir bütün halinde ilgili felsefenin temel erdemleridir.

Kaynakça

- Aksu, İbrahim. *Farabi'de Temel Erdemler*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Arnzen, Rüdiger. "Plato, Arabic". *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Ed. Henrik Lagerlund. 1012-1016. New York: Springer, 2011.
- Aquinas, St. Thomas. *Treatise on the Virtues*. Trc. John A. Oesterle. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Yetkinlik Delili ve Fârâbî". *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-8 Ekim 2004)*. Ed. Fehrullah Terkan – Şenol Korkut. 199-212. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'de Pratik Akıl Yürütme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (İzmir 2005): 149-174.
- Aydın, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. 4. Bs. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- _____. "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi". *İslâmi Araştırmalar* 2/8 (Ağustos 1988): 35-49.
- Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. Trc. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Becker, Lawrence C. *Reciprocity*. London: Routledge, 2014.
- Bedevisi, Abdurrahman. *Eflâtûn fi'l-İslâm*. 3. Bs. Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1982.
- Berman, L.V. "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God". *Studia Islamica* 15 (1961): 53-61.
- Carr, David. "The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology". *The Philosophical Quarterly* 38/151 (April 1988): 186-200.

- Colmo, Christopher. "Alfarabi on the Prudence of Founders". *The Review of Politics* 60/4 (Autumn 1998): 719-741.
- Çetintaş, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Çilingir, Lokman. "Fârâbî'de Rasyonel Siyaset ve Akıl İnancı". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart 2007): 199-245.
- Çötök, Tufan. *Aristoteles Ahlâkının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Fârâbî, Ebû Nasr. "Cevâmî'u Kitâbî'n-Nevâmis li-Eflâtûn". "Le Sommaire du Livre des 'Lois' de Platon". Thk. Therese-Anne Druart. *Bulletin d'Etudes Orientales* 50 (Damas 1998): 109-155.
- _____. *El-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*. Thk. Muhsin Mehdî. 2. Bs. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1968.
- _____. "Felsefetu Eflâtûn ve Eczâuhâ ve Merâtibu Eczâihâ min Evvelihâ ilâ Âhîrihâ". *Eflâtûn fi'l-İslâm*. Notlar ve Thk. Abdurrahman Bedevi. 1-27. 3. Bs. Beyrut, Daru'l-Endülüs, 1982.
- _____. *Fusûlun Munteze'a*. Thk. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- _____. *İhsâu'l-'Ullûm*. Thk. Osman Emîn. 2. Bs. Mısır: Daru'l-Fikri'l-'Arabi, 1949.
- _____. "Kitâbu'l-Burhân". *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. Thk. Mâcid Fahrî. 17-75. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- _____. *Kitâbu'l-Burhân*. Trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. 2. Bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- _____. "Kitâbu'l-Cedel". *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. Thk. Refik el-'Acem. 3: 13-83. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- _____. *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- _____. "Kitâbu'l-Mille". *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*. Thk. Muhsin Mehdî. 39-66. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968.
- _____. *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*. Thk. Fevzi Mitri Neccâr. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993.
- _____. "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla". *Al-Fârâbî on the Perfect State*. Thk. ve Şerh: Richard Walzer. 37-329. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- _____. *Risâletu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*. Thk. Sehbân Halîfât. Umman: Y.y., 1987.
- _____. *Risâle fi'l-'Akl*. Thk. Maurice Bouyges, S.J. 2. Bs. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1983.
- _____. "Tahsîlu's-Sa'âde". *el-A'mâlu'l-Felsefiyye*. Thk. Cafer Al-i Yâsin. 1: 119-197. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1992.
- _____. "et-Tevdie". *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî*. Thk. Refik el-'Acem. 1: 55-62. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Galston, Miriam. "A Re-examination of al-Fârâbî's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy* 15/1 (1 January 1977): 13-32.
- _____. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Geach, Peter. *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- Gutas, Dimitri. "Platon. Tradition arabe". *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Ed. Richard Goulet. 5: 845-863. Paris: CNRS Yayınları, 2012.
- Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*. Leiden: Brill, 2012.
- Kaya, M. Cüneyt. "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009/2): 57-91.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi". *Eskiyeni* 28 (Bahar 2014): 97-136.
- _____. *Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
- Mecklin, John M. "The War and the Dilemma of the Christian Ethic", *The American Journal of Theology* 23/1 (January 1919): 14-40.
- Olguner, Fahrettin. *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Oderberg, David S. "On the Cardinality of the Cardinal Virtues", *International Journal of Philosophical Studies* 7/3 (October 1999): 305-322.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin E. P. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Pieper, Josef. *The Four Cardinal Virtues*. Notre Dome: University of Notre Dome, 1966.
- Porter, Jean. *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Tosun, Sibel. *Platon ve Farabi'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007.
- Walzer, Richard. "Commentary". *Al-Fârâbî on the Perfect State*. Thk. ve Şerh: Richard Walzer. 331-503. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam'da Ahlâkın Şartı Kaç*. İstanbul: Elif Yayınları, 2012.
- Yıldız, Mustafa. "Aquinas'tan Kant'a Ahlâkın Doğal Yasasının İmkânı Üzerine". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 36 (Aralık 2017): 107-143.

Klasik İslâm Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Çin'de İslamiyet'in Gelişimine Katkısı*

Wu Maerjiang** - Nuh Arslantaş***

Öz

Ming hanedanlığı (1368-1644) döneminde, "Han Kitab" ya da "Yisilan Hanven Yicu"¹ (İslâmî klasikleri Çince'ye tercüme) literatüründeki İslâmî ilimleri farklı bir Çin vizyonu biçiminde Çin'deki müslüman toplumun anlayabileceği şekilde ifade edilmesi şeklinde dönüştürücü unsurlar devreye girmiştir. Cingtang Ciaoyü, yani medrese eğitimi sisteminin doğrudan ürettiği ürünlerinden biri de "Han Kitab" ya da "Yisilan Hanven Yicu" (İslâmî klasikleri Çince'ye tercüme) faaliyetiydi. Bu çerçevede, Çince İslâm hakkında yazı yazmak için kurumsal alt yapıyı sağlayacak entelektüel çevre de teşvik edilmiştir. Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin "İslâm Klasik Eserlerini Çince'ye Tercüme" faaliyetleri o döneme uyumanın bir mahsulüdür. Görünüşte birçok eser yurt dışından gelen İslâm klasiklerinin tercümesi ve şerhi olsa da genellikle Çin'in kendi özelliğini esas alan, Çin'in geleneksel kültürünün besinlerini kabul ettikten sonra tekrar oluşturulan mahsulüdür. Bu eserlerin konuları, İslâm itikadının kapsamını çoktan aşmıştır. Üstelik Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin karşılaştığı birçok büyük ve önemli sosyal sorunları içermektedir. İslâm dininin esas amacı Allah'a yakınlaşma, Allah'ı memnun eden yolu aramak, böylece iki dünya saadeti nihâî hedefine ulaşmaktır. Bu amacın önemi, rasyonelliğini kanıtlamaktır. İnsanı, hayat ve kâinatın niteliğini araştırmak "İslâm Klasik Eserlerini Çince'ye Tercüme" faaliyetinin temel konusu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Han kitab, Cingtang Ciaoyü (medrese eğitimi), "Yisilan Hanven Yicu" (İslâmî klasikleri Çince'ye tercüme).

Contribution Of The Activities "Translation Of Islamic Classical Works Into Chinese" To The Development Of Islam In China

Abstract

During the Ming Dynasty (1368-1644), transforming elements have been introduced in the way that Islamic sciences in the "Han Kitab" or "Yisilan Hanwen Yizhu" (Translation of Islamic Classical Works into Chinese) literature are expressed in the form of a different Chinese vision in a way that the Muslim community in China can be understand. One of the products which the Madrasa Education (Jingtang Zhaoyu) system produced directly was the "Han Kitab" or "Yisilan Hanwen Yizhu" (Translate Islamic classics into Chinese). In this context, the intellectual environment that provides the institutional subordination to write about Chinese Islam has also been encouraged. The activities of Muslim nations such as *Huyzu* to "translate the Islamic Classical Works into

* Bu makale, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslâm Tarihi Bilim Dalı, 2018 yılında tamamlanan "Çin Kaynaklarına Göre, Mançu (Çing) Hanedanı Döneminde (1644-1911), Çin'de İslamiyet" adlı Doktora Tez'inden üretilmiştir.

Geliş T. / Received Date: 19/06/2018 Kabul T. / Accepted Date: 17/09/2018.

** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

*** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ABD Öğretim Üyesi.

¹ Li Şinghua, "Hanven Yisilanciao Yicu de Lünli Venhua [İslâmî Klasikleri Çinceye Tercümenin Etik Kültürü]", *Gansu Lianhe Daşüe Şüebao [Gansu Birlik Üniversitesi Dergisi]*, c. 25, 1 (2009), s. 1.

Chinese” were a result of adaptation of that period. Apparently, even many these works were Islamic classic translation and exegeses which were introduced from outside the China were production of the China’s own characteristics in general, they were a reproduced achievement that after adopting Chinese traditional cultural value. The subjects of these works have already exceeded the scope of the Islamic belief. Moreover, it contains many major and important social problems that other Muslim nations like *Huyzu* have encountered. The main aim of Islamic religion is to approach Allah and seek the way to please Allah, Therefore the ultimate goal to achieve the two worlds happiness. This goal is to prove its rationality. Searching the nature of humanity, life and universe has been the main theme of “Translation of Islamic Classical Works into Chinese”.

Keywords: *Han Kitab*; Translation of Islamic Classical Works into Chinese; *Madrasa* Education (Jingtang Zhaoyu)

Giriş

Zaman içerisinde Çin toplumuna ve kültürüne asimile olma, geleneksel İslâmî eğitim ağlarından kopma ve Arapça-Farsça dil becerilerini kaybetme gibi konuların hepsi, Çince kelime ve sembollerden yararlanarak müslüman toplumun anlayabileceği şekilde yeniden biçimlendirmenin ortaya çıkmasına büyük katkı sağlamıştı.

Ming hanedanı güçleri iktidara geldikten sonra, yerli Han milletinin (Hanzu) milliyetçi şovenizmi yeniden canlanmış ve Çin kültürünü eski haline getirme gibi birtakım teşebbüslere girişilmiştir. Birçok müslümanın Yüan hanedanı hükümetini devirmeye yönelik hareketlere iştirak etmelerine rağmen, Ming hanedanı kendilerine sadık olanları her zaman Moğol baskısının destekçileri olarak görüyor ve onların tamamına müslüman kimliğini uygun buluyordu. Başlangıçta resmî olarak Çin sınırları içinde kalan müslümanları mecburi ayırıştırma, Çinli kadınlarla evlenmeme ve Çinliler’le irtibatta olmalarını yasaklama gibi birtakım önlemler almışlardı. Ancak kısa bir süre sonra, Ming hanedanının kurucu imparatoru Cu Yuancang (1328-1398), yerli toplumun Fanke’lar yani “yabancı müslümanlarla” entegre olmasını amaçlayan kanunları yürürlüğe koydu.² İmparatorun yeni yasaları, müslümanların Çince isim kullanmalarını zorunlu kılarak asimile olmalarını desteklemiş; ancak birçoğu kendi toplumu içinde Arapça veya Farsça adlarını kullanmaya devam etmişlerdi. Bu çabaların bir sonucu olarak maddî kültürde de değişimler meydana gelmeye başlamış; bu bağlamda Müslümanlar Çin kıyafetleri giymeye, Çin tarzı binalar inşa etmeye ve Çin’in kültürel uygulamalarını takip etmeye başlamıştı. Bu süreci yasalarla sağlamlaştırarak, Çin aile yapıları için, “Daminglü”nde (Büyük Ming hanedanı yasası) hazırlanmış; 1397 yılında da bu hukukî metin tamamlanmıştı. Söz konusu metinde kararnameleer şöyle

² Ding Mingcün, “Mingçiançi Yisilanciao Cengse Cianlün [Ming Hânedanı İlk Dönemindeki İslâma Göre Politikası Hakkında Kısa Analiz]”, *Ningsia Şehuy Keşue [Ningsia Sosyal Bilimler Dergisi]* 4 (1993), s. 24.

şekillenmişti: Moğollar ve Orta Asyalılar (bazı kayıtlarda Semuren yani renkli gözlüler diye de geçer)³ Çinliler’le evlenmeleri yasak olup, sadece kendi ırk-larıyla evlenmeleri gerekmektedir. Bu yönergenin herhangi bir şekilde ihlâlinde, büyük ve sert bir çubukla seksen sopa cezası verilir; kadınlar ve erkekler hükümet tarafından hapsedilirdi.⁴ Bu uygulamalardan dolayı, müslüman ailelerin nesilleri gittikçe yerli Çinli gibi görünmeye başlamışlardı. Bu karışık ailelerin müslüman çocukları, Çince’yi kendi ana dili gibi konuşmaya başlamış; Çinli isimleriyle görünüşte diğer yerli Han sakinlerinden ayırt edilemez hale gelmişti.⁵ Daha sonra Ming hanedanının son dönemlerinde, belli bir müslüman grup, hükümetin idarî sisteminde yüksek seviyede güç kazanmaya başlamışlardı. Onlar, kamu hizmetleri sınavında başarılı olduktan sonra, ya hâkim ve eğitim yetkilileri veya askerî figürler olarak Cüren ve Cınşi gibi devlet memurluklarına atanmıştı.⁶ Bu gelişmeler müslüman toplumun dinî kişiliği üzerinde tesirli olmuştu. Bununla birlikte Ming hanedanı hükümeti müslüman toplumuna başarı kazandırmayı sağlayan birçok projeyi desteklemişti. Hükümetin desteklediği yurt dışı araştırma projeleri deniz yoluyla gerçekleşen ticaretin sürdürülmesini de sağlamıştı. Bu araştırmacılar arasında en dikkat çeken ise, Güneydoğu Asya, Güney Asya ve Ortadoğu boyunca yedi defa sefere çıkan Amiral Ceng He’dir (1371-1433).⁷ 48 donanma ve 317 gemi ile yaklaşık 28.000 kadar mürettebatıyla hareket etmiş ve Mekke gibi birçok coğrafi bölge ve farklı toplumlarda Çin’in ticarî faaliyetlerini arttırmak amacıyla önemli adımlar atmıştı.⁸ Bu ihtişamlı imparatorluk girişimlerine

³ Cang Yonglu, “Yuanday de Semuren yü Congşi Venhua Ciaoliu [Yuan Hânedanı Dönemindeki Renkli Gözlüler ve Çin-Batı Kültürel Alışverişler]”, *Şibey Daşüe Şüebao [Kuzeybatı Üniversitesi Dergisi]* 2 (1986), s. 18-24.

⁴ Ge Cuang, “Mingday Şehuycong de Yisilanciao he Musilin [Ming Hânedanı Dönemindeki İslâmiyet ve Müslümanlar]”, *Şicie Zongciao Yanciu [Dünya Dinleri Araştırmaları]*, 1 (2002), s. 113.

⁵ He Şaorong-Suy Cing, “Mingday Cengfu duy Yisilanciao de Ciben Cengse he Şinyang Yisilanciao de Cümin Fenbu [Ming Hânedanı Döneminde Hükümetin İslâmiyet’e Yönelik Uyguladığı Siyaset ve Müslüman Yerleşiklerin Dağılımı]”, *Heylongciang Minzu Songkan [Heylongciang Milletler Serisi Dergisi]* 4 (2013), s. 94-99.

⁶ Ge Cuang, “Mingday Şehuycong de Yisilanciao he Musilin [Ming Hânedanı Döneminde İslâmiyet ve Müslümanlar]”, *Şicie Zongciao Yanciu [Dünya Dinleri Araştırmaları]*, 1 (2002): s. 118; Donald Leslie, *Islam in Traditional China: A Short History to 1800*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1986, s. 120-121.

⁷ Şuy Zili, “Congguo Liday Huycio Mingsian Şilüe Huybian [Çin Tarihindeki Müslüman Ünlü Şahısların Hayatı Mecmuası]”, Yinçuan: Ningsia Renmin Çubanşe içinde *Congguo Yisilanciaoşi Sankao Ziliao Şuanbian [Çin’deki İslam Tarihi Seçilmiş Kaynaklar Derlemesi]*, I/II., Yinçuan: Ningsia Renmin Çubanşe, 1985, I, s. 8.

⁸ J.V.G. Mills, *Ying-Yai Sheng-Lan: The Overall Survey of the Ocean’s Shores (1433)*, Cambridge, 1970, s. 87.

rağmen, Ming hanedanı hükümeti sadece resmî yollarla yabancı seyahatlere izin vermişti. Bireyler yurt dışına seyahat etme konusunda sınırlandırılırlardı. Ancak geleneksel ticaret ağları resmî ticaret vergi sistemi denetiminin altına girmesi gerekiyordu.⁹ İnsanların, düşünce ve mal hareketliliğinin askıya alınması hatta durdurulması, Çin'deki müslümanları Orta Asya, Güneydoğu Asya ve diğer yurt dışındaki din kardeşlerinden daha da uzaklaştırmıştı.¹⁰ Bu tedbirler, Çin'in genel müslüman toplumunun Arap ve Fars dillerinin kullanılmasının zayıflamasına sebep olmuştu. Bu gibi daha geniş müslüman dünyadan uzaklaştırmanın ve gelen bu tecavüzün sonucu ise *ahong*,¹¹ yani yerel hoca veya imamların yönettiği yeni camilerin inşa edilmesi olmuştu. Bu camilerin bazılarının, mesela Ming hanedanı başkenti Nancing şehrindeki cami de olduğu üzere, imparatorun emriyle yerli hükümetin himayesinde yapıldığı rivayet edilir.

Klasik İslâm Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetinin Ortaya Çıkışının Tarihi Arka Planı

İmparator Cu Yuancang'ın halefi Kral Cu Di'nin (1360-1424) Çin'deki çeşitli bölgelerindeki camilerin yenilenmesine ve restore edilmesine himaye sağladığı bilinmektedir.¹² Yerel bazda yapılan bu ve benzeri dinî düzenlemeler müslümanların günlük Arapça duaların okunması ve ritüellerin gerçekleşmesi gibi pratik İslâmî bilgilerin nakledilmesine imkân sağlamıştır. Bununla birlikte klasik İslâmî ilimlerde uzman âlimlerin yetiştirilmesi teşebbüsü ise başarılı olamamıştır. Topluma büyük ölçüde entegre olan nesiller, geleneksel müslüman etkileşim ağlarından soyutlanmaları sebebiyle Arapça-Farsça dil becerilerini kaybetmeleri dolayısıyla, İslâm bilimlerinin çeşitli alanlarına hâkim olma becerileri de oldukça zayıf kalmıştı. Genellikle insanlar Mekke'ye hac yolculuğu yapamadığı ya da yurt dışındaki İslâmî ilimler merkezlerinde eğitim göremedikleri için, pek çok dinî *ahong*, yani lider veya hoca geleneksel İslâm kaynaklarını yorumlama yeteneği de kazanamamıştır.

⁹ Joseph Fletcher, "China and Central Asia, 1368-1884", *Chinese World Order*, Cambridge, 1968, s. 207-208.

¹⁰ Jonathan Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle: University of Washington Press, 1997, s. 46.

¹¹ "Ahong", Farsça'da "üstat, hoca veya imam" anlamına gelmektedir.

¹² Zvi Ben-Dor Benite, "Follow the White Camel: Islam in China to 1800", *The New Cambridge History of Islam*, içinde, ed. D. Morgan-A. Reid, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 422.

Tuşeng Fanke'nin¹³ (Çin'de doğan yabancı müslümanların çocukları) birçoğunun Çinli kimlik ve Konfüçyüs kültürüne asimilesi İslâmî özelliklerini gölgede bırakmıştı. Çin Konfüçyüs aydınlar eğitimi, Arapça-Farsça İslâmî eğitime karşı üstünlük kazanmıştı. Bu gerilimin artmasıyla, birçok Çinli müslüman, İslâm'ın rolü ve Çin'deki özgürlük düzeyi hakkında endişe duymaya başlamıştı. İslâmî bilimlerin anlaşılmasının gittikçe zayıflaması, birçok Çinli müslümanı geleneklerini kendi koşulları altında koruması için yeni yöntemler aramaya sevk etmişti. Daha sonra İslâmî metinlerin Çince olarak ortaya çıkmasında doğrudan etkili olacak olan en önemli gelişim, Cingtang Ciaoyü medrese eğitim sisteminin kuruluşuydu.¹⁴ Medrese eğitim sistemi, büyük Çin kültürü ve toplumundaki asimilasyonun İslâmî ilimlere göre olumsuz entelektüel etkilerine karşı koymak için geliştirilmişti. Kendilerinin yabancı mirasının kaybolmasıyla ilgili endişeler, yerli bir düşünce yapısı inşa etme ve müslüman âlimler yetiştiren İslâmî ilimleri koruma sürecini hızlandırmıştır.¹⁵

Ming hanedanının son dönemlerinde Çin'de İslâm devleti ile ilgili korku ve endişeler, Cingtang Ciaoyü yani medrese eğitiminin sistem kurucusu Hu Dengcou'nun (yaklaşık 1522-1597) yaşam öyküsüne yansımaktadır.¹⁶ Hu Dengcou, Şanşi eyaletindeki Şi'an şehri dışındaki Vey bölgesinde yaşamıştır. O zamanlar birçok Çinli müslüman gibi, Konfüçyüs klasiklerinden eğitim gördü ve kendini bir kamu hizmet memuru olarak yetiştirdi. Ancak Hu Dengcou İslâm eğitimini kendi mahallesindeki mescitte sürdürmüştü. Ancak zaman içinde, kendi camisinde görev yapan dinî liderin kullandığı diyalog tarzındaki yöntemin etkisinden hayal kırıklığına uğradı. Hu Dengcou, klasik İslâmî metinlerin anlamlarına tamamen nüfuz edemediğini ve din konusunda otantik bir anlayıştan mahrum kaldığını hissetti. Bu durum Hu Dengcou'yu yurt dışındaki ilim merkezlerinde daha geleneksel olan İslâm eğitim sistemi aramaya sevketti.¹⁷ Orta Asya'da birkaç yıl geçirdikten sonra Mekke'ye gitti

¹³ Şü Şianlong, "Yetan Yisilanciao Cuanru Congguode Biaoci he Şician [İslâmiyet'in Çin'e Girişinin İşareti ve Zamanı]", *Congnan Minzu Daşüe Şüebao [Congnan Milletler Üniversitesi Dergisi]* 4 (1987), s. 54-55.

¹⁴ Na Guoçang, "Cingtang Ciaoyü de Lişi Cizay 'Cingsueşicuanpu' Çianşi [Medrese Eğitiminin Tarihi Kayıtları-Medrese Sistemi Silsilesi' Üzerine Analiz]", *Congguo Musilin [Çin Müslümanları Dergisi]* 5 (1992), s. 35; Çiu Şusin (ed.), *Congguo Huyzuşi [Çin'deki Huy Milleti Tarihi]*, Yinçuan 1996, s. 517-518.

¹⁵ Ma Şaoşiong, "Tan Cingtang Ciaoyü Gayge [Medrese Eğitimi Devrimi Hakkında İnceleme]", *Congguo Musilin [Çin Müslümanları Dergisi]* 4 (1993), s. 18-23.

¹⁶ Vang Fuping-Vang Yongliang, Şibey Diçü Huyzu Şigang [Çin'in Kuzeybatı Bölgesindeki Huy Milleti Tarihi Anahatları], Yinçuan, 2003, s. 32.

¹⁷ Ma Şaoşiong, "Tan Cingtang Ciaoyü Gayge", s. 19; Vang Fuping-Vang Yongliang, Şibey Diçü Huyzu Şigang, s. 33-36.

ve orada birkaç yıl eğitim gördü. Hu Dengcou memleketine geri döndükten sonra hemen daha çok Çinli müslümanın İslâm klasiklerine erişebilmesi için bölgedeki kurumsal yapıları yenilemeyi düşünmüştü. Seyahatlerinden toplayıp geri getirdiği çok sayıdaki kitap, bu bilgiyi elde etmesi için sistematik ve erişilebilir bir program oluşturmasını sağlamıştı. Çinli müslümanların o zamandaki yaşadıkları temel sorunlardan biri de İslâmî eserleri temin etme zorluklarıydı.¹⁸ Ming hanedanı sınırı dışındaki müslümanlardan uzun sürelik yerel asimilasyon ve dünyadan soyutlanmasına mâruz kaldıktan sonra, Hu Dengcou kitapların eksik olması eğitilmiş gençlerin yokluğu, bilgiye ulaşma zorluğu, ulaşılsa bile yorumlanamaması sebebiyle Ming hanedanının son döneminde, Çinli müslümanlara İslâmî ilimlerin kapısını açmak için gerekli yolu göstermişti. Onun memleketine dönüşüyle Çin sınırları içinde dinin orijinalliği ve otorite duygusunu yaratmak için metin kaynakları sağlayarak önemli bir ilerleme kaydetmişti.¹⁹ Bununla birlikte özellikle Arapça ve Farsça okuma kabiliyetini büyük ölçüde kaybetmiş olan toplum için sadece metinle İslâm geleneğine olan ulaşım sağlanıyordu. Hu Dengcou'nun yeni sistemini önemli kılan husus ise yerleştirilen pedagojik yapıydı. Meselâ sabit bir müfredatın oluşturulması, malî destek, eğitim odası, yönetim kurulu ve çalışma materyalleri de dahil olmak üzere sistemde pek çok değişiklik yapıldı. Bu değişikliklerin en önemlisi, eğitim dili olarak Çince'nin kullanılmaya başlamasıdır.²⁰ Hu Dengcou'nun yeni okulu, ziyaret ettiği müslümanlara ait medreselerin metot ve uygulamalarını içeriyordu. Bununla birlikte onun eğitim merkezi Arapça ve Farsça kitaplara ek olarak Çinli müslümanlar Çince yazılan Çin klasikleri ve resmî tarihî eserler de dahil olmak üzere hem İslâm hem de İslâm dışı olan kitaplardan yararlanabildiğinden dolayı diğer okullardan farklıydı.²¹ Bu eğilim zamanla daha da belirginleşmiştir. Ming hanedanının son dönemindeki İslâm eğitiminin temel özelliklerinden biri de öğretim diline Çince'nin dahil edilmesidir. "Yisilan Hanven Yicu" (İslâmî klasikleri Çince'ye tercüme) metinlerinin doğrudan bir katalizörü olmuştu. Sıradan öğrencilerin çoğu sadece Çince konuştukları için bu yeni metinleri anlayamıyorlardı. Alt seviyedeki bu öğrenciler, iki cüze kadar Kur'ân-ı Kerim'i hatmeder; namaz, dua, abdest, inanç, ibadet, oruç tutma, evlilik, cenaze töreni ve dinî günlere

¹⁸ Çiu Şusun (ed.), *Congguo Huyuzuşi [Çin'deki Huy Milleti Tarihi]*, II, Yinçuan: Ningsia Renmin Çubanşe, 1996, s. 518-519.

¹⁹ Ma Huyfen, "Huyzu Cingtang Ciaoyü ci Cingtang Yongyü Şulüe" [Huy Milleti Medrese Eğitimi ve Medrese Terimleri Hakkında Kısa Bilgi], *Mudanciang Ciaoyü Şüeyüan Şüebao [Mudanciang Eğitim Enstitüsü Dergisi]* 2 (2012), s. 33.

²⁰ Ma Huyfen, "Huyzu Cingtang Ciaoyü ci Cingtang Yongyü Şulüe", s. 33.

²¹ Ma Huyfen, "Huyzu Cingtang Ciaoyü ci Cingtang Yongyü Şulüe", s. 33.

dair İslâmî ders kitabı okurdu.²² Bu eğitim araçları aynı zamanda Arapça ve Farsça pasajların orijinal yazımını temsil etmek için Çince fonetiği başka alfabeyle yazma (transliteration) sistemi de geliştirmişti. Daha ileri düzey öğrenciler Arapça sekiz, Farsça altı olmak üzere on dört kurstan oluşan bir müfredat takip ediyordu. Yeni sistemin dil esnekliği, sistematik bir çalışma programı ile eşleştirilmesi ve Hu Dengcou'nun pedagojik gelişmeleri, onunla çalışmak için Kuzeybatı Çin'e gelen mezun öğrenciler tarafından kolaylıkla türetilmişti. Birkaç nesilde, Hu Dengcou'nun kurduğu okul, müslüman nüfusun yaşadığı şehirlerde çoğaldı. Özellikle Nancing şehrinde çok başarılı oldu. Cingtang Cioyü medrese eğitim sistemi, kendinin başarılı öğretmen statüsü, öğrenci sayıları ve metin üretimi açısından zengin bir sistem haline geldi.²³

Nancing şehri, dönemin Çinşi derecesi sahipleri ve zengin Çince eğitim alan müslümanlar da dahil, aydın kültüre sahip geniş ilim ve ticarî merkezlerden biriydi. Çin'in güneydoğu bölgesindeki müslüman toplumu, geniş topluma iyi entegre olmuştu. Eğitim ağı daha önce ilişkilendirilmemiş bireyleri birbirine bağlamak için bir araç olarak hizmet etmişti.²⁴

Nancing şehrinde, müslüman hocalar öğretilerinde, yorumların teksiri ve tercüme metinlerinin taklidine yol açan, İslâm ile Çin'in geleneksel felsefi ilkeleri arasındaki benzerlikler üzerinde durdular. "Yisilan Hanven Yicu" (İslâmî klasikleri Çince'ye tercüme) literatürü bu entelektüel ortamda gelişmiş ve doğrudan etkilemişti. Çince İslâmî metinler, sistem içinde istifade edilerek Çin'in güneydoğu bölgelerinde yaşayan ve Çin kültürüne adapte olan müslümanların ileri seviyedeki İslâm eğitimine ulaşabilmesini sağladılar. Ancak dil engelinden dolayı, İslâm dünyasından gelen Arapça ve Farsça metinleri doğrudan kullanmasında başarısız kalmıştı. Fakat her şeye rağmen "Yisilan Hanven Yicu" (İslâmî klasikleri Çince'ye tercüme) eserleri o bilgiyi anlaşılır bir biçimde ve tanınabilir ifadelerle sağlamıştı.²⁵

Çing hanedanının başlangıç dönemlerindeki, "İslâm Klasik Eserlerini Çince'ye Tercüme" (Hanven Yicu) ya da Han Kitap (Han Kitabı) faaliyeti, Ming hanedanının son dönemlerinin akabinde İslâm klasik eserlerini Çince'ye tercüme etme faaliyetlerinin kapsamı, seviyesi ve içeriği gibi alanlarında büyük bir hızla gelişmeye kaydetmiştir.

²² Çiu Şusun, *Congguo Huuyzuşi*, s. 519.

²³ Çiu Şusun, *a.g.e.*, s. 520-521.

²⁴ Çiu Şusun, *a.g.e.*, s. 521-526.

²⁵ Çiu Şusun, *Congguo Huuyzuşi*, s. 526-528.

İslâm dini evrenselliği çok güçlü olan dünyevî bir dindir. Onun yayılma ve gelişme sürecinde, ilkeli prensibi ve aktif esnekliği bunu gösterir. Dolayısıyla tarihsel, bölgesel, millî farklılıklar içinde, her biri eşsiz bir millî, bölgesellik ve devir özelliği elde etmiştir. Çin'deki Huyzu gibi diğer müslüman milletler daha belirgin bir şekilde bu özellikleri yansıtmıştır. Huyzu müslümanları İslâm inancına bağlı kalmak şartıyla Çin kültür geleneğinin etkisini kabul etmiş; akılcıca bir seçimle bazı bölgelerde ortama uymayan görgü kurallarını değiştirerek, kültür uyumu ve kendi gelişimini de sağlamıştır. Huyzu gibi diğer müslüman milletlerde de toplumun dünyevî meselelerdeki değişiklikler zamanla aşamalı olarak düşünce sistemlerinde de etkin olmaya başlamıştır.

Klasik İslâm Eserlerinin Çince'ye Tercüme Faaliyetlerinin Gelişimi

En erken Ming hanedanının orta dönemlerinde, Huyzu gibi diğer müslüman milletlerde yetişen bazı elitler bulunuyordu. Oldukça istikrarlı Çin'deki İslâm fıkhi, inanç sağlamlığı içinde, "Yiru Çuancing" (Konfüçyüs düşüncesiyle İslâmî açıklama)²⁶ ya da "Yihuy Furu" (Çin'deki müslümanların Konfüçyüs düşüncesine bağlı kalmasını sağlama) teorisi gibi, araştırma hizmeti yürüterek, Konfüçyüslüğe ait kavram ve terimleri de kullanarak İslâm dinini açıklama ve anlatma yoluna gitmiştir. Üstelik olumlu bir şekilde İslâm dini ile Çin kültür geleneğinin farklı ve ortak noktalarını arayarak, bu iki kültürün daha iyi alışveriş yapmasını, iletişim kurmasını ve anlaşmasını sağlamaya gayret etmiştir. Böylece Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin de daha iyi gelişmesine katkı sağlayarak Çin toplumunun İslâm kültürünü doğru anlaması ve iyi tanınmasını da sağlamaya gayret etmiştir.²⁷ 1528 yılı Ming hanedanı döneminde, Şandong eyaleti Cinan bölgesindeki Güney Camii (Şandong Cinan Çingcen Nandası) "Layfuming" (Çin İslâm dini âbide kitâbeleri)²⁸ dikili taş âbidesindeki tabletteki kelimeye bakıldığında metin tam olarak Konfüçyüs'ü anlatmış gözükmektedir. Fakat onda Song hanedanı dönemindeki filozof Cang Zay'in "Tao rahiplerin siması" (Tayşü) ve Taoizm (Dao) görüşlerini kullanıyor olmakla birlikte asıl amacı Allah'ın, kâinatın gerçek sahibi olduğunu açıklamak, insanlara sessiz sakin, başlangıcı ya da sonu olmayan, her

²⁶ Luo Vanşou, "Yiru Çuancing", *ÇİA*, s. 711.

²⁷ Çiu Şusun, *Congguo Huyzuşü*, s. 528; Yang Guyping, "Ming-Çing Şiçi Congguo Yisilanciao Hanven Yicu Cong de Huyzu Ceşüe Şişiang [Ming ve Çing Hanedanları Döneminde, Çin'deki Çinceye Tercüme Edilen İslam Klasiklerinde Huy Milletinin Felsefe Düşüncesi]", *Huyzu Yanciu [Huy Milleti Araştırmaları Dergisi]* 1 (1995), s. 25-35. Ayrıca bk. Li Şinghua, "Hanven Yisilanciao Yicu de Lünli Venhua [İslâmî Klasikleri Çinceye Tercümenin Etik Kültürü]", *Gansu Lianhe Daşüe Şüebao [Gansu Birlik Üniversitesi Dergisi]*, c. 25, 1 (2009), s. 1-7.

²⁸ Feng Zenglie, "Layfuming [Çin İslâm Dini Abide Kitâbeleri]", *ÇİA*, s. 308.

şeyi bilen, her şeye kâdir ve ulu yaratıcının imajını yaratmaya çalışmaktı. Böylece İslâm dininin tevhit inancını, Allah'ın en yüce, en rahûm (merhametli) ve en kâdir olduğu düşüncesini açıklamıştır.²⁹

Ming hanedanının son ve Çing hanedanının başlangıç döneminde, Huyzu gibi diğer müslüman milletlerden entelektüel elitler "Yiru Şihuy", yani Konfüçyüs düşüncesiyle İslâm'ı açıklama konusunda daha etkin bir şekilde teorik tartışmalar yapmış ve hızlı bir şekilde yayılan Han Kitap'ı (Han Kitabı) ya da "İslâm Klasik Eserlerini Çince'ye Tercüme Etme" (Hanven Yicu) faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır.³⁰

Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin "İslâm Klasik Eserlerini Çince'ye Tercüme" faaliyetleri o döneme ayak uydurmanın bir mahsulü olarak ortaya çıkmıştı. Görünüşte birçok eser yurt dışından gelen İslâm klasiklerinin tercümesi ve şerhi olsa da genelde Çin'in kendi özelliğini esas alan, Çin'in geleneksel kültürünün besinlerini kabul ettikten sonra tekrar oluşturulan mahsul-lerdi. Bu eserlerin konuları, İslâm itikadının kapsamını çoktan aşmıştır. Üstelik bunlar Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin karşılaştığı birçok büyük ve önemli sosyal sorunları da içerisinde barındırmaktaydı. İslâm dininin esas amacı Allah'a yakınlaşma, Allah'ın rızasını temin yolu arama ve böylece iki dünyada da saadete erişme hedefine ulaşmaktır. Bu amacın önemi, rasyonel-liğini kanıtlamaktır. İnsanı, hayat ve kâinatın niteliğini araştırmak "İslâm Klasik Eserlerini Çince'ye Tercüme" faaliyetinin temel konusu olmuştur. Bu türlü araştırma ve çabanın sonucu, inanç ve spekülâtif felsefeyi birleştirmektir. Spekülâtif felsefe Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin İslâm inancının belirli konusu idi. Böylece Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin, dinî düşünce seviyeleri öncekine kıyasla yükselmiş oluyordu. Bunun bir sonucu olarak basit olan itikat şekline sistemli ve kuramsal bir İslâm teorisine geçilmiş oluyordu. Gerçi bunlar bu zamanda birçok eserin tercümesinde merkezî planlama ile tanıtıldığı içerik sistemli ve eksiksiz olmadığı için, tarihî şartlar gereği insanlara belirgin, düzenli ve benzersiz bir Çin İslâm felsefesi de ortaya koymamıştır. Ancak her şeye rağmen dönemin arka planından bakıldığında,

²⁹ Yang Guying, "Ming-Çing Şiçi Congguo Yisilanciao Hanven Yicu cong de Huyzu Çeşüe Şişiang", s. 25-35.

³⁰ Gao Canfu, "20 Şiçi de Congguo Yisilanciao Yanciu [XX. Yüzyıl Çin'de İslâm Araştırmaları]", *Yisilanciao [İslâm Dini]*, Pekin, 1997, s. 120-122. Ayrıca bk. Gao Canfu, "Studies of Islam in Chiina in the Twentieth Century", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 68-69.

bunun bu özel cazibesi kesinlikle bir tür belirsizlik içindeydi. Üç asırdan beri, o vârislerinin yaratıcılığını devamlı kılmak için geniş hareket alanı sağlıyordu.³¹

Tarihe baktığımızda, önce “İslâm Klasik Eserlerini Çince’ye Tercüme” faaliyetinin iki ana kaynağı olan İslâm inancı ve Konfüçyüs akîde düşüncesi, Doğu düşünce kültürünün ideolojileridir. Bu ortak nokta iki tarafın karışmasını da sağlıyor. Ming hanedanının sonu ve Çing hanedanının başlangıç dönemindeki sosyal atmosfer, Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin iç kısmındaki fikirlerin değişimi, yetenekli talebeleri yetiştirmek ve Hıristiyanlık gibi diğer dinlerin eserlerinin aynı anda ortaya çıkması, “İslâm Klasik Eserlerini Çince’ye Tercüme” hareketini objektif şartlar ile sağlıyor. “İslâm Klasik Eserlerini Çince’ye Tercüme” faaliyetinin âlimleri “Yiru Çuancing” usulünü kullanılarak, Konfüçyüs düşüncesi ve diliyle İslâm diniyle ilgili itikadî görüşleri, hayata bakış açısını, âdap, ahlâk, dinler tarihi, dinî şahıslar, merasimler sistemi, örf ve âdetler gibi düşünceleri açıklıyor. Bunlardan en önemlisi İslâm felsefe düşüncesi ve bilgi kuramıdır. “İslâm Klasik Eserlerini Çince’ye Tercüme” faaliyeti ideoloji açısından apaçık bir özelliğe sahiptir.³²

Klasik İslâm Eserlerini Çince’ye Tercüme Eden Araçlar: Müellifler ve Eserleri

Başlangıçta, Çinli eğitimciler ile *ahong* adı verilen imamlar ve hocalar tarafından benimsenen İslâm ve Konfüçyanizm paralel düşünceleri, yukarıda belirtildiği üzere Çing hanedanlığının sonunda başlamamıştır. Daha çok Ming hanedanının sonu ile Çing hanedanının ilk dönemlerinde başlamıştır. Vang Dayyü, Ma Cu, Liu Cı ve Ma Deşin gibi İslâm düşünürleri ve din bilginleri, İslâmî prensipleri ve dogmayı izah etmek ve açıklamak için Konfüçyüsçülük ile Budizm’de bulunan Çince dinî terminolojileri kullandıkları eserler yazmışlar; İslâmiyet, Konfüçyanizm, Budizm ve Taoizm arasındaki temel algılar üzerine genel karşılaştırmalı çalışmalar yapmışlardır.

Vang Dayyü ve Eserleri

Vang Dayyü (1584-1670), Ming hanedanının sonu ile Çing hanedanlığının başlangıç döneminde yaşayan Çin’in meşhur İslâm âlimlerinden ve büyük üstatlarındandır. Çin’in Nancing bölgesinde doğdu ve çocukluğundan

³¹ Yang Guyping, “Ming-Çing Şiçi Congguo Yisilanciao Hanven Yicu cong de Huyzu Ceşüe Sişiang”, s. 25-35.

³² Yang Guyping, “Ming-Çing Şiçi”, s. 25-35. Ayrıca bk. Gao Canfu, “20 Şici de Congguo Yisilanciao Yanciu”, s. 120-122; Gao Canfu, “Studies of Islam in China in the Twentieth Century”, s. 68-69.

itibaren Arapça ve İslâm klasik eserleri okudu. Çin tarihi, Song, Ming hanedanı döneminde oluşan Lişue'e ("Konfüçyüs teorisini merkeze alan, Budizm ve Taoizm felsefe kuramı ile uyum sağlayan ekol) ek olarak Taoizm ve Budizm tahsili yaptı. Bu süreç sonunda Konfüçyüs, Taoizm, Budizm ile İslâmiyet'i iyi bilen "dört dinin uzmanı" (*şuetong siciao*) ünvanını aldı.³³ Daha sonra, İslâm öğretiminde uzmanlaşan Van Dayyü, Çince ile İslâm dinini tanıtmaya karar verdi. O, uzun bir süre İslâmî eserleri tercüme etme, İslâm dini öğretileri ve diğer âlimlerle entelektüel tartışmalar yapmakla meşgul oldu. Ming'den Çing'e hanedan değişikliği zamanında ortaya çıkan hadiseler sonucunda bulunduğu yerden ayrılarak ülke dışında İslâmî vaazlar vermeye başlayan Vang Dayyü, yakalandığı bir hastalık sebebiyle vefat ederek şehir dışındaki bir mescide defnedilmiştir. Mezar taşı üzerine "Köyün faziletli ustası Vang Dayyü mezarı" ibareleri yazılmıştır.³⁴

Vang Dayyü hayatı boyunca üç önemli eser ortaya koymuştur.³⁵ Birincisi, Cengcio Ceñuan (Doğru dinin gerçek yorumlanması) eseri 1642 yılında hazırlanmıştır. Guangcou Camii Medrese dergisi (Guangcou Çingcentang Kanben) ile Çengdu dergisinde (Çengdu Kanben) yayımlanan eser, Vang Dayyü'nün diğer insanlarla tartıştığı konuları derlediği ve sistematik bir analizden geçirdiği eserdir. Eserde, İslâm inancını eksiksiz ve doğru bir şekilde açıklamıştır. İkinci eseri, Çingcen Daşue (İslâm külliyesi) Çin klasik eseri Şişu'daki (Dört Kitap) "daşüe" (külliye) kelimesini ve onun bölümlerini takliden isimlendirilmiştir. Esas olarak Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin tevhitte ilgili din felsefesi bilgilerine sahiplenme gerekçelerini tartışmıştır.

³³ Bay Şouyi, "Vang Dayyu Cuanlüe [Üstat Vang Dayyu Biyografisi]", 1911-1949 Congguo Yisilan Cioşu Sankao Ziliao Şuanbian [1911-1949. Yıllarındaki Çin İslam Tarihi Hakkında Seçme Referans Membalar], Yinçuan, 1985, I, 577. Ayrıca bk. Cin Citang, "Vang Dayyu Aheng Cuan [Üstat Vang Dayyü Biyografyası]", 1911-1949 Congguo Yisilan Cioşu Sankao Ziliao Şuanbian1 [1911-1949. Yıllarındaki Çin İslam Tarihi Hakkında Seçme Referans Membalar], Yinçuan, 1985, I, 582-584; Sun Cenyü, Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan [Vang Dayyü ve Liu Cı'nın Hayatı], Nancing, 2011, s. 1-5; Çin Huybin, "Lün Vang Dayyü de Yücouguan he Rencuşüe [Vang Dayyü'nün Kosmoloji ve Tevhit Görüşü Hakkında Analiz]", Yisilanciao [İslam Dini], Pekin, 1997, s. 335-361; Çin Huybin, "On Cosmology and Tawhid in the Works of Wang Daiyu", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 245.

³⁴ Luo Vanşou, "Vang Dayyü", *ÇÍA*, s. 585. Ayrıca bk. Bay Şouyi, "Vang Dayyu Cuanlüe", s. 577-578; Cin Citang, "Vang Dayyu Aheng Cuan [Üstat Vang Dayyü Biyografyası]", s. 582-584; Sun Cenyü, 'Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan', s. 5-6.

³⁵ Bay Şouyi, "Vang Dayyu Cuanlüe [Üstat Vang Dayyu Biyografisi]", s. 577-581. Ayrıca bk. Cin Citang, "Vang Dayyu Aheng Cuan [Üstat Vang Dayyü Biyografyası]", s. 582-584; Sun Cenyü, 'Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan', s. 5-6; Çin Huybin, "Lün Vang Dayyü de Yücouguan he Rencuşüe", s. 336; Çin Huybin, "On Cosmology and Tawhid in the Works of Wang Daiyu", s. 246.

Üçüncü eseri, Şicen Cengda (Hakk'ı arayan doğru cevap) ise onun talebesi Vu Liançeng tarafından derlenmiştir. Kendisinin ders notları kayıt altına alınarak oluşturulan kitap İslâm teorisini araştıran soru cevap tarzında hazırlanmış bir eserdir.³⁶

Vang Dayyü'nün *Cengciao Cençuan* (Doğru dinin gerçek yorumlanması) eseri, Allah'a itaat etmeyi açıkça ortaya koymaya çalışan, İslâm dininin pozisyonunu koruyan, Konfüçyüs, Taoizm ve Budizm gibi dinlerin İslâm dini arasındaki farklılara eleştirel yaklaşan kıymetli bir eserdir. Çalışma, İslâm'ın temel itikadı, esas ibadetlerin tanıtımı, iyilik, sadakat, saygı, takdir, özgür irade, iki dünya, helâl kazanç, nefsi terbiye gibi âdap-erkân, ahlâkî meseleleri açıklamak, uygulamak ve Konfüçyüs, Taoizm, Budizm gibi dinlerin ilkelerini genellemek, Ming ve Çing hanedanları döneminde Çin'de, İslâm dinindeki sapıklık denilen teorilerin geçersiz olduğunu duyurmak gibi yönleriyle sonraki "İslâm Klasik Eserlerini Çince'ye Tercüme" hareketi tarafından son derece övülmüş, sürdürülmüş ve Huyzu gibi diğer müslüman milletlerin İslâm anlayışının önemli bir kısmını teşkil etmiştir.³⁷

Çingcen Daşue (İslâm külliyesi) adlı eser ise giriş, ana metin ve değerlendirme olmak üzere üç bölümden oluşmuştur. "Giriş" (tigang) kısmı ile ilk bölüm kitabın ana fikrini ve önemini konu edinmiştir. İkinci bölüm "Hak bir" (cenyi), "tek bir" (şuyi) ve "yalnız bir" (tiyi) gibi üç kavrama odaklanarak bunların izahını yapmaya çalışmıştır. "Hak bir"de, "başlangıcı olmayan ilk" (vuşi cı yuanyou) kâinattaki varlıkların esası olarak açıklanıyor. "Tek bir"i, "başlangıcı olan tek soy" (youşi cı yuanzong), kâinattaki varlıkların kökeni ve Hz. Muhammed'in seçkinliği olarak izah eden eser, "Yalnız bir"de ise sadece bir Allah'ı tanımanın yolunu ve bunun önemini ayrıntılı olarak tartışmıştır. Külliyyatta tevhit inancında samimiyetin önceliği ve önemi (Renyicigong Çengveışouvu) üzerinde de durulmuştur. Eserin üçüncü bölümünde ise "üç

³⁶ Cin Yiciu, "Vang Dayyü Cuzuo de Şişiang Ciegou [Vang Dayyü Eserlerinin Düşünce Yapısı]", *Huyzu Yanciu [Huy Milleti Araştırmaları Dergisi]* 4 (2002), s. 14; ayrıca bk. Luo Vanşou, "Vang Dayyü", s. 585; Sun Cenyü, "Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan", s. 6-7; Cou Şiefan, "Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao [Tasavvuf ve Ming, Çing Hânedanları Döneminde Çin'de İslâmiyet]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 290-291; Cou Şiefan, "Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 204.

³⁷ Vang Dayyü, 'Cengciao Cençuan', s. 30; ayrıca bk. Vang Dayyü, 'Cengciao Cençuan, Çingcen Daşue, Şicen Cengda', s. 43; Cin Yiciu, "Vang Dayyü Cuzuo de Şişiang Ciegou", s. 14-15. Sun Cenyü, 'Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan', s. 6-7; Çin Huybin, "Lün Vang Dayyü de Yüco-guan he Rencuşüe", s. 336-337; Çin Huybin, "On Cosmology and Tawhid in the Works of Wang Daiyu", s. 247-248; Cou Şiefan, "Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao", s. 290-291; Cou Şiefan, "Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty", s. 204.

bir" kavramı ile beraber uğur, din, hayat, yaşam ve ölüm ve hiçlik ile ilgili genel açıklamalar yapılmıştır. İslâm dinini esastan açıklama odaklı olarak hazırlanan kitapta "Hak bir", "tek bir" ve "yalnız bir" gibi kavramları detaylı bir şekilde işlenmiştir. Mantiği kuvvetli, yapısı sağlam, felsefî mânası güçlü olan eser, akademik çevreler tarafından Çin İslâm tarihinde ilk eşsiz hakiki bir din felsefesi eseri olarak kabul edilmektedir.³⁸

Vang Dayyü'nun Şicen Cengda (Hakk'ı arayan doğru cevap) adlı eseri ise adını, sorulan soruya hakkıyla cevap vermekten almıştır. Eserin vurgusu, İslâm dininin temel inancı olan imanın hakiki mânasını kaybetmemektir. Kitapta Vang Dayyü'nun Çin'deki müslüman cemaati, âlimler ile Budizm, Taoizm rahipleri, müritleri, yerli önderler gibi birçok şahısla yaptığı yetmişden fazla soru-cevap şeklindeki konuşma derlenmiştir. Kitabın üçte birlik kısmı İslâm dininin temel itikadı ve temel dinî ibadetlerle ilgili cevap ve açıklamalardır (odak noktası imandır). Diğer üçte birlik kısmı Allah ile gerçeğin ilişkisi gibi İslâm felsefesi meseleleriyle ilgili açıklamaları içeren kitabın kalan üçte birlik kısmı ise Çinli müslümanların günlük hayatından sorulan, meselâ klasik İslamî eserlerin Çince tercümesini kullanmanın iman açısından cevazı, kurban keserken "bismillâhi Allahü ekber" demenin hükmü, gayrimüslimlerin İslâm'ı kabul etmeleri durumunda nasıl karşılanmaları gerektiği gibi sorulara verilen cevaptan oluşmuştur. Eser Vang Dayyü'nun düşüncesi, karakteri ve toplumsal ilişkisini de yansıtmaktadır. Eserdeki bazı açıklamalar kültürel açıdan, klasik İslam eserlerinin Çince tercümesinin dinî görüşünün kültürel özelliğini yansıtmaması açısından da çok önemlidir. Vang Dayyü, eserde Huyzu gibi diğer müslüman milletlerinin Çin toplumundaki gerçek duruma da işaret etmiştir. İnanç ve Çin toplumu ile uyum sağlama konusunda onun "Allah'a, hükümdara ve yakınlarla sadık kalmak, insan hayatının üç büyük doğru işidir" görüşü oldukça önemlidir.³⁹

Liu Cın ve Eserleri

³⁸ Vang Dayyü, 'Çingcen Daşue', s. 34. Ayrıca bk. Vang Dayyü, 'Cengciao Cençuan, Çingcen Daşue, Şicen Cengda', s. 153; Cin Yiciu, "Vang Dayyü Cuzuo de Sişiang Ciegou", s. 15-16; Sun Cenyü, 'Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan', s. 7-8; Çin Huybin, "Lün Vang Dayyü de Yü-couguan he Rencuşüe", s. 336-345; Çin Huybin, "On Cosmology and Tawhid in the Works of Wang Daiyu", s. 249-272.

³⁹ Vang Dayyü, Şicen Cengda [Hakk'ı Arayan Doğru Cevap], Tiancin, 1658, s. 15-25; Ayrıca bk. Vang Dayyü, 'Cengciao Cençuan, Çingcen Daşue, Şicen Cengda', s. 164-167; Cin Yiciu, "Vang Dayyü Cuzuo de Sişiang Ciegou", s. 15-16; Sun Cenyü, 'Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan', s. 6-7.

Liu Cı (1665-1745) Ciangsu eyaletinin, Şangyuan bölgesinden olan hayatını İslâm ilimlerine adayan Huy müslümanlarındandır. Babası Liu Sancie, Çince ve Arapça'yı çok iyi bilen, *Çingcen Ciaoşuo* (İslâm öğretimi) adlı eserinin müellifidir. İslâmî hayata çok önem vermiştir. Liu Cı çocukluğundan itibaren babasının güzel faziletinden etkilenilerek büyümüş, okumaya ağırlık vermiş ve pekçok kitap okumuştur. İslâm, Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm dinlerinde uzmanlaşan Liu Cın, 1704 yılında, kırk yaşında iken ilk eseri *Tianfang Şingli*'yi (İslâm felsefesi) tamamlamıştır. Eser tam metin ve resimli anlatımla birlikte iki bölüm beş cilttir.⁴⁰

Metin kısmı eserin temel içeriğini anlatmaktadır. Resim kısmı ise eserin canı kabul edilmekte ve metnin içeriği kabul edilmektedir. Tianfang Şingli (İslâm felsefesi) adlı eser, kâinat ile insan ve onların münasebetlerinden bahsetmektedir. Mükemmel bir sisteme sahip olan İslâm felsefesini ortaya koyma iddiasında olan yazarın bu eseri kaleme alışıdaki en önemli amacı ise, İslâm felsefesindeki insanlık ve adaletle ilgili görüşler ile Çin felsefesindeki insanlık ve adaletle ilgili meseleler üzerindeki tartışmalara cevap verme olarak açıklanmaktadır. Eserde İslâm dinindeki insanlık ve adalet meselesi ile Konfüçyüs (Ru) inancındaki insanlık ve adalet meselesinin aynı olduğu anlatılmaktadır.⁴¹

1706 yılında, Liu Cı *Tianfang Dianli* (İslâm hukuku ve ritüeller) denilen yirmi ciltlik eserini tamamlamıştır. I. cildinde yer alan "aslî öğreti" (yuanciao) konusu kitabın ana temasıdır. II. ciltten IV. cilde kadar "bütün kâinatın hakiki sahibi"ni (cenzai) "tanuma" (renşi); hükümfermâ (diyan) rabbi bilme konuları işlenmektedir. Bu ciltler esas olarak İslâm dininin tevhit inancını açıklayarak anlatılmaktadır. V. ciltten VIII. cilde kadar, beş farz (vugong) ele alınmakta; "cennetin yolu"nu (tiandao) açıklamaktadır. IX. ciltte, "toplu ibadetler" (şesi) yani kurban bayramı ve ramazan bayramındaki cemaat namazıyla ilgili ibadet ve görgüler ele alınırken, X. ciltten XIII. cilde kadar "beş kanun" (vudian) yani "insanlık yolu" (rendao), karı-koca, baba-çocuk, padişah-vezir, kardeşler ve arkadaşlarla iyi geçinme yolları anlatılmıştır. XIV. ciltten XVII. cilde kadar

⁴⁰ Luo Vanşou, "Liu Cı", *ÇİA*, s. 321-22. Ayrıca bk. Sun Cenyü, 'Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan', s. 20-21; Cou Şiefan, "Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao", s. 293; Cou Şiefan, "Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty", s. 206.

⁴¹ Liu Cı, *Tianfang Şingli [İslâm Felsefesi]*, 1706, s. 29-30. Ayrıca bk. Luo Vanşou, "Tianfang Şingli [İslâm Felsefesi]", *ÇİA*, s. 561; Sun Cenyü, 'Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan', s. 20-21; Gao Canfu, "Liu Cı Zongciao Şişiang duy Şidaotang Ciaopay de Yingşiang [Liu Cı'nın Dini Düşüncesinin Şidaotang Mezhebi Üzerindeki Etkisi]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 362-372; Gao Canfu, "Impacts of Liu Zhi's Religious Ideas Upon the Sect of the Western Teaching Hall", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 275-278; Cou Şiefan, "Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao", s. 294; Cou Şiefan, "Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty", s. 207.

“halk yaşamı” (minçang) yani “insanlık yolu” (rendao), kişisel öz-bakım örneğinin; konut, servet, mal, giysi, yeme, içme gibi yaşam yolu konu edilmiştir. XVIII. ciltten XX. cilde kadar da bir diğer “beş farz” (vugong), “beş kanun” (vudian) içindeki vurgulanması gereken eklentilerden cemaat namazı, nikâh ve cenaze namazları anlatılmaktadır.⁴²

Kısaca, bu eser Konfüçyüs inancındaki geleneksel âdap ve ahlak görüşünü kullanarak İslâm dinin ahlâkî düşüncesini açıklamaya çalışmaktadır. Bunu da sistemleştirme ve tamamlama açısından büyük başarıyla yapabirmiştir. Kullandığı özel İslâmî klasik eserleri tercüme etme usulü, mantıklı düşünme metodu ile İslâm şeriatının Çin’deki Huyzu gibi diğer müslüman milletler içinde uygulamamasında ortaya çıkacak olan spesifik değişikliklerin hal edilmesi konusunda her birinin benzersiz yönleri olduğu da ifade edilmelidir.

Tianfang Cişeng Şilu (İslâm peygamberi biyografisi) isimli kitap ise Liu Cı’nın Çin tarih kitaplarındaki kronoloji usulü ile padişahların hüküm sürdükleri dönemlerinde önemli vakaları kaydetme usulünü kullanarak telif ettiği Hz. Muhammed’in biyografi eseridir. Eser, giriş, derleme, derleme izahı, açıklayıcı notlarla birlikte yirmi ciltten oluşmaktadır. “Cilt girişi” (cuancışou), kitabın özeti olup Hz. Muhammed’in peygamberliğine kadar olan süreci anlatan altı makaleden teşekkül etmektedir. Metnin I. ve II. ciltlerinde peygamberin soyu, III. cildinde peygamber zamanında meydana gelen olayların kronolojisi, IV. cildinde, annelik mucizevî işareti, V. ciltten XV. cilde kadar Hz. Muhammed’in yıllar içerisinde yaşadığı olaylar anlatılmıştır. Müellif XVI. ciltte ise eklere yer vermiştir. “Peygamber’e methiye”nin (cişengzan) yer aldığı XVII. cilt ise Ma Cu’nun *Cişengzan* (Peygamber’e methiye) eseri üzerinde yapılan bir şerhtir. XVIII. cildinde, Hz. Peygamber’in sünnetlerinin yer aldığı eserin XIX. cildinde ise Araplar’ın yerel koşullarla ilgili özlü araştırmaları kaydedilmiştir. Eserin XX. cildi ise hamd ve şükür ile Çin’deki İslâm tarihine dair on beş parça belgeden oluşmaktadır. Eserin I. cildinden XIV. cildine kadar olan kısmında müellif, Cuşiancen köyündeki Say ailesi (Sayşicia) evinde bulunduğu Arapça orijinal *Tercüme Mustafa* (Cişeng Şilu) adlı yazma esas almıştır. Fakat Hz. Muhammed’le ilgili olarak diğer başka bazı kaynakların kullanıldığı da belirtilmelidir. *Sünnet Kayıtları* (Şengonglu), *Sahâbîler Tezkiresi* (Lişengci), *Miracname* (Demgşiaolu) gibi eserler, bunlardan bazılarıdır. Liu Cı,

⁴² Liu Cı, ‘Tianfang Dianli’, s. 14-21. Ayrıca bk. Luo Vanşou, “Tianfang Dianli [İslâm Hukuku ve Ritüelleri]”, *ÇIA*, s. 560; Sun Cenyü, ‘Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan’, s. 21-22; Cou Şiefan, “Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao”, s. 294; Cou Şiefan, “Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty”, s. 207.

Tianfang Cişeng Şilu yani İslâm peygamberine dair bu eserini üç senede (1721-1724) tamamlamıştır.⁴³

Yukarıda bahsedildiği üzere Liu Cı'nın *Tianfang Dianli* (İslâm hukuku ve ritüeller) adlı eseri ise İslâmiyet'in açıklanmasına yönelik bir kitaptır. Onun *Tianfang Şingli* (İslâm felsefesi) adlı eseri şeriatı açıklarken, *Tianfang Cişeng Şilu* (İslâm peygamberi biyografisi) ise İslâm dini öğretimini kaynağından, kâinata yayıldığını açıklayarak bu yolu ispat etmeye çalışmıştır. Bu eser içinde Tianfang Şingli (İslâm felsefesi) bölümü kapsamlı ve akademik kıymeti oldukça fazladır. *Tianfang Dianli*'de (İslâm hukuku ve ritüeller) itikata ağırlık verilmiştir. Bu konuların Huyzu gibi diğer müslüman milletleri çok fazla etkilediği de belirtilmelidir. Öte yandan *Tianfang Cişeng Şilu* (İslâm peygamberi biyografisi) adlı eserinde Hz. Muhammet'in hayatı ve yaşamı efsanevî bir tarzda anlatılmasına rağmen Çin'de belli bir etkisi de olmuştur.

Liu Cı, bunlardan başka, birkaç eser daha kaleme almıştır. Onun eserleri Huyzu gibi Çin'deki müslümanların kültür inşasına katkıda bulunmuş; sosyal pratiklerini derin etkilemiştir.

Ma Cu ve Eserleri

Ma Cu (1640-1711), 1640 yılında Yunnan eyaletinin Baoşan bölgesinde doğmuştur. Yüan hanedanı döneminde yaşayan Seyyid Ecel Ömer Şemseddin'in (1211-1278) peygamber soyundan olduğu iddia edilir. On altı yaşında akademi kazanmış, 1659 yılında hocalık yapmış ve bu süreçte de iki cildi teşkil edecek makaleler kaleme almıştır. 1669 yılında Pekin'e giden Ma Cu, 1684 yılına kadar burada hocalık yaparak yerli üstat ve âlimlerle İslâm inancı ve din felsefesi gibi konuları müzakere ve mütalaa etmiştir. Hatta İslâm dinini anlatarak yaymaya karar veren Ma Cu, bu amaçla *Çingcen Cinan* (Temel İslâm bilimleri) adlı eserini tamamlamıştır. 1684 yılında Pekin'den ayrılan Ma Cu, Huyzu gibi diğer müslüman hocalar, üstatlar ve âlimlerle tanışmak ve onların *Çingcen Cinan* (Temel İslâm bilimleri) adlı eseriyle ilgili fikirlerini almak üzere Çin'in birçok bölgesini ziyaret etmiştir. Birçok Çinli müslüman âlim bu eserden dolayı onu tebrik etmiş ve şiirler yazarak cesaretlendirmiştir. 1689'da memleketine döndükten sonra da *Çingcen Cinan* (Temel İslâm bilimleri) adlı eserinin eksiklerini düzeltmiştir.⁴⁴

⁴³ Liu Cı, *Tianfang Cişeng Şilu [İslâm Peygamberi Biyografisi]*, Tiancin, 1724, s. 43-48. Ayrıca bk. Luo Vanşou, "Tianfang Cişeng Şilu [İslâm Peygamberi Biyografisi]", *ÇİA*, s. 561-62; Sun Cenü, 'Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan', s. 21-25.

⁴⁴ Luo Vanşou, "Ma Cu", *ÇİA*, s. 355. Ayrıca bk. Cou Şiefan, "Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao", s. 291; Cou Şiefan, "Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty", s. 205.

Çingcen Cinan (Temel İslâm bilimleri), İslâm dini ve Huyzu gibi müslüman milletlerin tarihi, itikadı, şeriatı, astronomisini ve rivayetlerini içermektedir. On ciltten oluşan eserin I. cildinde önsöz, metin ve bunlara ek olarak Ma Cu'nun arkadaşlarının kaleme aldığı yirmiden fazla şiir vardır. "Yousufucuan" (Hz. Yûsuf kıssası) makalesi ise müellifin hayatının ilk yarısını detaylı olarak anlatmaktadır. Eserin II. cildinde "Kader" (Tianming) ve "Özgür İrade" (Çianding) gibi altı değişik konu izah edilmiştir. III. cildinde "Hayatlık" (Şingming), "Melekler" (Tianşian) ve "Cinler" (Şenguy) gibi değişik konuların anlatıldığı eserin II ve III. ciltlerinin esas konuları VII. ciltte de başka zaviyelerden ele alınarak tekrarlanmıştır. VII. ciltte, Allah'a hamd yani rahîm, kadîr, hakîm gibi "Sekiz Hamdüsenâ" (Bazan) ile "Hz. Peygamber'e salavat" (Şengzan) konuları izah edilmiştir. IV. ciltte, İslâm dinindeki yasa ve ritüellerin açıklaması, "Tevhit" (Rencu) ve "Hırsızlık" (Cieçi) gibi yedi makale yer alırken, V. ciltte, ahlâkî terbiye ve uygulama konuları olarak üç makale olarak izah edilmiştir. VI. cilt, soru-cevap şeklindeki karmaşık makalelerden oluşmaktadır. Eserin VIII. cildinde ise, "Cinler Efsanesi" (Moguy), "Tövbe" (Taobay) ve "İslâm İlkeleri" (Ciaotiao) gibi makaleler yer almaktadır.⁴⁵

Ma Cu'nun *Çingcen Cinan* (Temel İslâm bilimleri) adlı eserini yazmasının esas amacı ise "İslâm'ı herkese sunarak, belli konularda uzlaşma sağlamaktır" (Bolan Cucia, Cecongyu Tianfang). Kitapta Konfüçyüs, Taoizm ve Budizm gibi dinlerin düşünce sistemi ve prensipleri Çin'in geleneksel kültüründeki felsefî ana noktalar ve kavramlar esas alınarak İslâm inancındaki "tevhit" (rencuduyi) prensibi, Konfüçyüs'ün insan tabiatı kavramı ve İslâm dininin yaşam kavramı da açıklanmaktadır. Mesela kitapta Konfüçyüs'ün "epistemoloji" (gewu cıci) görüşüyle kader ve cenneti bilmeyi, böylece kalbi temizleyerek "Hakk'a kavuşma" (fuming Guicen) gibi bilgi kuramı kanıtlamaya çalışılırken; "insanlığın beş kuralı" (rendao vudian) teorik kavramıyla da İslâm dininin Allah'a iman, hükümdara itaat düşüncüsüyle "insanlığın beş kuralı"nın doğruluğun ve mantıkîliği telif edilmeye çalışılmıştır. Ma Cu eserinin birçok yerinde tasavvufun dinî ibadetler yolunda olmasını vurgulamış ve bu doğrultuda anlayış sergilemiştir. Ma Cu'nun *Çingcen Cinan* (Temel İslâm bilimleri) eseri içerdiği zengin felsefî düşünceyle Çing hanedanından bu yana,

⁴⁵ Ma Cu, *Çingcen Cinan*, s. 44. Ayrıca bk. Cou Şiefan, "Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao", s. 291-292; Cou Şiefan, "Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty", s. 205-206.

Huyzu gibi müslüman milletlerin toplumsal ve felsefî düşünce hazinesini zenginleştirmede çok önemli katkılar sağlamıştır.⁴⁶

Ma Deşin ve Tercüme Eseri

Ma Deşin (1794-1874) Yunnan eyaletinin Tayhe bölgesinde doğmuştur. Çocukken babasından Arapça ve Farsça öğrenmiştir. İlerleyen yaşlarında Şanşi eyaletindeki meşhur âlim Cou Da Ahong yanında klasik İslâm eserleri okumuştur. Cou Da Ahong kolu 'Şanşi tarikatına' (Şanşi Şuepay) bağlı hoca Hu Dengcou'nun dördüncü evlât müridiydi. Dolayısıyla Ma Deşin bu tarikatın medrese eğitimini alan gerçek vâris olmaktadır.⁴⁷

Ma Deşin, 1841 yılında "Çin'de hakiki İslâm'a ulaşmak zor, ilmi tam üstatlar pek yok" diyerek uzun yollar kat edip, zorlukları aşarak Mekke'ye ilim tahsiline gitmiştir. Mekke, Kahire, İstanbul, Kudüs ve Aden gibi Arap ülkeleri ile Batı Asya bölgelerine de ilim tahsili için yolculuklar yapan Ma Deşin,⁴⁸ gittiği yerlerde ilim peşine düşüp bölgenin önde gelen ulemâsını ziyaret etmiştir. O, Mekke, Kahire ve İstanbul'da uzun bir süre kalmıştır. Gittiği her yerde kitaplar arayıp, kıymetli bulduğu nâdir yazmaları bizzat istinsah etmiştir. Ayrıca yerli İslâm âlimlerinden klasik İslâm eserleri ile felsefe, fıkıh, tarih, astronomi ve belâgat ilimleri tahsil etmiştir. Ma Deşin, *Çaocing Tuci* (Hac yolculuğu hatırası) adlı eserini yazmış ve seyahatinde görüp işittiklerini detaylandırarak anlatmıştır.⁴⁹

Ma Deşin memleketine döndükten sonra, ünü her yere yayılmış, ardından Lin'an, Huylong, Yüşidaying gibi Huyzu ve diğer müslüman milletlerin toplu yaşadığı bölgelerde çadırlar kurarak dersler vermiştir. Eyaletteki medrese eğitiminin çok önemli bir hocası haline gelmiştir.⁵⁰ Yunnan eyaletindeki

⁴⁶ Ma Cu, Çingcen Cinan, s. 45. Ayrıca bk. Cou Şiefan, "Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao", s. 291-292; Cou Şiefan, "Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty", s. 205-206.

⁴⁷ Na Guoçang, "Ma Deşin", s. 355. Ayrıca bk. Vang Cianping, "A Tentative Analysis of the Concept of 'Heaven' and the Relationship between Islam and Confucianism in the Works by Ma Dexin", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 286.

⁴⁸ Vang Cianping, "Şilün Ma Deşin Cuzuocong de 'Tian' Guannian ci Yisilanciao he Ruciao Guanşi [Ma Deşin'in Eserlerindeki 'Cennet' Kavramı ve İslam ile Konfüçyanizm İlişkisi Üzerinde Analizler]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 373-387. Ayrıca bk. Vang Cianping, "A Tentative Analysis of the Concept of 'Heaven' and the Relationship between Islam and Confucianism in the Works by Ma Dexin", s. 289.

⁴⁹ Ma Deşin, *Chaocin Tuci [Hac Yolculuğu Hatırası]*, Yinçuan, 1865.

⁵⁰ Vang Cianping, "Şilün Ma Deşin Cuzuocong de 'Tian' Guannian ci Yisilanciao he Ruciao Guanşi", s. 373-387. Ayrıca bk. Vang Cianping, "A Tentative Analysis of the Concept of 'Heaven' and the Relationship between Islam and Confucianism in the Works by Ma Dexin", s. 290.

birçok meşhur âlim Ma Deşin'den ilim tahsil etmiştir. Bunlar arasında en dikkat çekenler ise Ma Anli, Ma Kayke ve Ma Lianyuan'lardır. Onların yetiştirdikleri talebelerin sayısı ise 1000'den fazladır. Ma Deşin 1857 yılı baharında, Çing hanedanının haksızlığına karşı, halk içindeki itibariyle birlikte halkın çoğunu yanına alarak ayaklanmış, ancak başarısız olmuştur.⁵¹ Sonrasında Ma Deşin hocalığa yine devam etmiştir. Çing idaresi, Ma Deşin'den hükümete karşı ayaklanan müslümanların sakinleştirilmesi için yardım istemiştir. Namaz kıldığı bir sırada idarenin huzuruna götürülen Ma Deşin, idarenin bu teklifini reddetmiştir. Bunun üzerine Ma Deşin 13 Nisan 1874'te, seksen bir yaşındayken Çing hâkimiyeti tarafından acımasızca öldürülmüştür.⁵²

Ma Deşin'in hayatının son safhası savaş ve kargaşalar içinde geçmiştir. Bozulan sosyal düzen ve dünyevî işler onun toplumu daha iyi tanumasını sağlamıştır. Öbür dünyanın ebediliğini pratik yollarla hisseden Ma Deşin, derin düşüncelere dalar, dünyevî işlerin geçici olduğunu anlamaya çalışır, yazdığı eserlerde ürettiği fikirlerle İslâm düşüncesini açıklamaya çalışmıştır.⁵³

Ma Deşin hayatı boyunca, birçok Arapça eser yazmış ve İslâm klasiklerini Çince'ye tercüme etmiştir. İslâm itikadını ve şeraitini anlatan yirmi iki eseri bulunan Ma Deşin'in Arap dilinde yazdığı eserleri şunlardır: *Lifa Çi'ay* (Şeriataya saygı), *Huanyu Şuyao* (Evrensel hakkında önemli noktalar), *Daoşing Ciucing* (Gerçek ibadet), *Tianfang Liyuan* (İslâm'ın tarihî kaynakları), *Erlebi Çunçiu* (Araplar'ın baharı ve güzü), *Libay Cengong* (Hakiki namaz ibadeti), *Culi Ciceng* (Çapraz sorgu), *Lişue Cecong* (Felsefenin tutarsızlığı), *Cueşi Baocen* (Uyarıcı değerli öğütler), *Aysi Lelu* (Mutluluk yolunu düşünmek), *Youming Miyu* (Gizli derin söylemler), *Muhakele* (Muhakale), *Mantuygu* (Mantık), *Yuwang Guysu* (Şehvet arzusunun âkıbeti), *Şindeci Veiçi* (Ahlâkı korumak), *Nahavu* (Nahiv) ve *Suanlayfu* (Selefi). Bu eserler daha sonra medrese eğitiminde en çok başvuru kaynakları haline gelmiştir.⁵⁴

Ma Deşin'in tercüme ettiği klasik İslâm eserleri, genelde onun tefsir konuşmalarından ibarettir. Talebesi Ma Anli Ma Kayke'lerin aldığı notlar derlenerek kitap haline getirilmiştir. Bunlar arasında önemli olanlar ise beş ciltlik

⁵¹ Yang Guyping, "Guanyü Madeşin Yanciu de Cige Venti [Ma Deşin Araştırmaları Üzerine Bazı Sorunlar]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 388-402. Ayrıca bk. Yang Guyping, "Issues in the Study of Ma Dexin", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 308-309.

⁵² Na Guoçang, "Ma Deşin", s. 355.

⁵³ Yang Guyping, "Guanyü Madeşin Yanciu de Cige Venti", s. 388-402. Ayrıca bk. Yang Guyping, "Issues in the Study of Ma Dexin", s. 309-310.

⁵⁴ Na Guoçang, "Ma Deşin", s. 355. Ayrıca bk. Vang Cianping, "Şilün Ma Deşin", s. 373-387; Vang Cianping, "A Tentative Analysis", s. 290.

Gulancıng Cicie (Kur'ân-ı Kerim meali), *Dahua Zonguy* (Al-Fusus), *dört ciltlik Sidian Yaohuy* (Dört önemli kanun), *Huyguy Yaoyu* (Dönüşün önemli noktası), *Tianli Mingyunşuo* (İlahî kader söylemi) ile *Şingming Zongcı* (Hayatlık amacı) adlı eserlerdir. Ma Deşin bu eserlerde görüşlerini derinlemesine ve mümkün olduğunca da anlaşılır bir tarzda, muhakeme usulünden de yararlanarak ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁵

Ma Deşin'in eserlerinden *Dahua Zonguy* (Al-Fusus) ve *Sidian Yaohuy* (Dört önemli kanun) onun akademik düşüncesini en iyi yansıtan eserleridir. Bunlardan ilk eserde, Allah'ın yarattığı kâinattaki varlıkların nihayetinde tek Allah'a döneceği ve İslâm dinindeki kadere iman konusu işlenmiştir. I. cilt on altı bölümden oluşmaktadır. Her bölümde bir metin ve özet vardır. Genel olarak Allah'ın en büyük güç ve kudret sahibi olduğu, kâinattaki her şeyin insanın yararı için yaratıldığı konularının işlendiği eserin II. cildi ise on sekiz bölümdür. Bu ciltteki her bölüm de metin ve özetlerden oluşmuştur. Her şeyden haberdar olan Allah'ın mükâfat ve ceza sahibi olduğu, âhirete imanın İslâm itikadından olduğu, her insanın öldükten sonra dirileceği ve sorgulanacağı, iyilik terazisi ağır olanın cennetlik, kötülüğü ağır olanın ise cehennemlik olacağı söz konusu bölümlerde detaylı olarak izah edilmiştir.⁵⁶

Ma Deşin'in diğer önemli eseri *Sidian Yaohuy* (Dört önemli kanun) ise "İmanın Altı Şartı" (Şinyuan Liucen), "İbadetin Mahiyeti" (Ligong Cingyi), "Hayat ve Ölümün Tanımı" (Youming Şiyi), "Hak ile Bâtılı Denetlemek" (Cengyi Kaoşu) şeklinde dört kısımdan oluşmaktadır. Çin'in ahlâkî değerlerine uyularak, Konfüçyanizm (Rucia) ve Taoizm üstatlarından Kongzi, Mengzi öğretisine atıfta bulunulan eserde, ilâhîlik ve insanlık yolu prensipleri izah edilmiş; doğumdan ölüme kadar insan hayatının safhaları detaylıca açıklanmıştır. Basit ve sade bir üslupla kaleme alınan eser Çin'deki müslüman toplumun çok kolay bir şekilde anlayabileceği şekilde oluşturulmuştur. Hatta Konfüçyüs rahipleri ve müritleri de İslâm dinin bâtıl bir inanç olmadığını çok iyi anlamaktadırlar. Eserin birinci kısmı, dört bölüme ayrılmıştır. İmanın altı şartı manalarıyla detaylıca açıklandığı eserin sekiz bölümlük ikinci kısmı ise namaz ibadetinin gerekçesini, önemini, namazı bozan şeyleri, faydalarını detaylarıyla ayrı ayrı anlatılmıştır. Üçüncü kısım ise toplam on yedi bölüm olup bugünü ve âhiret anlayışını anlatmaktadır. Din dışı hayata olan şüphenin açıklandığı bu kısımda cehalet de eleştirilmiştir. On iki bölümden oluşan

⁵⁵ Na Guoçang, "Ma Deşin", s. 355.

⁵⁶ Yu Cenguy-Yang Huaycong, *Congguo Yisilanciao Venşuan Cuyi Tiyyao [Çin'deki İslâm Literatüründen Seçme Eserler ve Tercüme]*, Yinçuan, 1993, s. 342. Ayrıca bk. Yu Cenguy, "Dahua Zonguy [Al-Fusus]", *ÇİA*, s. 123. Vang Cianping, "Şilün Ma Deşin", s. 373-387; Vang Cianping, "A Tentative Analysis", s. 293-294.

dördüncü kısımda ise dindeki heteredoksinin kökeni ve ortaya çıkış sebepleri detaylarıyla anlatılmıştır.⁵⁷

Ma Deşin ve onun “Klasik İslâm Eserlerini Çince’ye Tercüme” faaliyetinin etkisi çok derin ve kapsamlıdır. Onun bu faaliyeti Yunnan eyaletini merkez kılma yolunda yeni bir zemin hazırlamıştır. Öte yandan onun tercüme faaliyetleri tevhit inancı, İslâm felsefesi, fıkıh konuları, İslâm öğretimi, astronomi, coğrafya, edebiyat ve Kur’ân-ı Kerim’in Çince meali gibi çok değişik konuları kapsayacak şekilde geniş bir alanı ilgilendirmektedir. Ma Deşin İslâm tasavvufunu yeterli bir şekilde araştıran ve yorumlayan en önemli Müslüman ilim adamlarından da biridir. Tasavvufun kalbi temizleme, zikir, karakteri geliştirme gibi pratik çağrışımlarını açıklayan Ma Deşin, İslâm diniyle Konfüçyanizm’in (Rucia) benzerliği ve yakın ilişkisi olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Onun gayretleri yakın dönem Huyzu gibi müslüman milletlerin İslâmiyet anlayışını zenginleştirmesi ve olgunlaştırması için çok önemli katkılar sağlamıştır.⁵⁸

Tarihî kayıtlar ve Çin’deki âlimlerin araştırmalarına bakıldığında, en erken dönemde, İslâm itikadı ve fıkıh gibi konularda sistematik olarak Çince kaleme alınan eserlerden biri de *Cang Cong Guycen Zongyi* (Allah’a kavuşumunun genel ilkeleri) adlı eserdir. Çalışma 1640 yılında yazılmıştır. 1653 yılında *Sipian Yaodao Yicie* (Önemli yolu açıklayan dört makalenin tercümesi ve açılması)⁵⁹ adlı eser tamamlamıştır. *Vuzunçi de Guycen Yaodao* (Allah’a kavuşmanın önemli yolları) ile *Cengçiao Şiucen Mingyin* (Hak dinin ibadet rehberi) de yine bu dönemde kaleme alınan diğer iki eserdir.⁶⁰ Ma Cu ile yakın zamanda yaşayan, Huyzu müslüman mütercimlerden Ma Boliang’un *Ciaokuan Ciyao* (Din öğretimin kolay noktaları) adlı eseri ile Liu Hanying’in 1678 yılında kaleme aldığı *Çingcen Ciaoşuo* (İslâm prensipleri) adlı eser de özellikle zikredilmelidir.⁶¹

Yukarıda zikredilenlerden başka “İslâm Klasik Eserlerini Çince’ye Tercüme” faaliyetine aktif olarak iştirak eden başka pek çok mütercim âlim ve bilim adamları da mevcuttur. Bu çalışmalar, İslâm dininin Çinliler ve Çinli

⁵⁷ Ma Deşin, *Sidian Yaohuy [Dört Önemli Kanun]*, 1865, s. 75; ayrıca bk. Yu Cenguy-Yang Huaycong, ‘Venşuan Cuyi Tiyao’, s. 376-77; Yu Cenguy, “Sidian Yaohuy [Dört Önemli Kanun]”, *ÇİA*, s. 123; Vang Cianping, “Şilün Ma Deşin”, s. 373-387; Vang Cianping, “A Tentative Analysis”, s. 294-295.

⁵⁸ Vang Cianping, “Şilün Ma Deşin Cuzucong de ‘Tian’ Guannian ci Yisilanciao he Ruciao Guanşi”, s. 373-387; ayrıca bk. Vang Cianping, “A Tentative Analysis”, s. 294-307.

⁵⁹ Luo Vanşou, “Cang Cong”, *ÇİA*, s. 737.

⁶⁰ Luo Vanşou, “Vu Zunçi”, *ÇİA*, s. 602.

⁶¹ Yu Cenguy-Yang Huaycong, ‘Venşuan Cuyi Tiyao’, s. 340-345.

müslümanlar tarafından doğru ve kolay anlaşılmasına çok önemli katkılar sağlamıştır.

Klasik İslâm Eserlerinin Çince'ye Tercümelerinin İlmî Katkısı

“Klasik İslâm Eserlerini Çince'ye Tercüme” (Hanven Yicu) faaliyeti medrese eğitiminin kuruluşu ve gelişmesi esnasında, İslâm kültürü ve geleneksel Çin kültüründe yetişmiş Huy milleti (Huyzu) gibi müslüman milletlere mensup âlimlerin başlattığı faaliyetti. Gelişen süreçte Çin'in diğer bölgelerine de yayılan bu faaliyet birkaç nesil bilim adamlarının da çabasıyla pek çok mütercim ortaya çıkmasını sağlamıştır. Tercüme faaliyetleri Huyzu gibi müslüman milletlerin Çin'in sosyal ve kültürel ortamı ile uyum sağlamak, varlığını devam ettirmek ve gelişmek için yürüttüğü en faydalı ve en başarılı kültürel projelerden biri olmuştur. Han Kitap (Han Kitabı) mütercimleri ile bunların eserleri, ahlâk hakkındaki dikkate değer yazılarından dolayı, Ming hanedanının son, Çing hanedanının da başlangıç döneminden itibaren müslümanların din anlayışına yeni, ancak hayati bir güç getirmiştir. Çin müslüman toplumdaki bilim adamları ve entelektüeller Han Kitap'tan dolayı, İslâm kültürü ile Konfüçyüs (Rucia) kültürünü temsil eden, Çin'in geleneksel kültürü arasındaki farklı ve benzer noktalara göre daha objektif ve derin anlayışa sahip olmuşlardır. Huyzu gibi müslüman milletlerden çıkan mütercimler “Yiru Şicing”, yani “Konfüçyüs düşüncesiyle İslâmî düşünceyi açıklama” metoduyla İslâm kültürü ile Çin kültürünü başarılı bir şekilde telif etmişlerdir. Bu çaba ve başarı, Çin'de İslâm kültür anlayışını zenginleştirdiği gibi, Çin'in o dönemdeki feodal toplum düşünce, kültür ve din tarihini daha da bütünleştirmiştir. Bu faaliyet, Çin'de İslâm kültürüyle Çin kültürü inşasına büyük katkılar sağlamıştır. Bu katkı, birkaç noktada ifade edilebilir:

Öncelikle, “Klasik İslâm Eserlerinin Çince'ye Tercüme” faaliyetinden dolayı, İslâm dini ile Konfüçyanizm (Rucia) gibi iki farklı anlayışın birleşme noktasını bir araya getirmek için, sünnî (Ortodoks) İslâm itikadında önemli yeri olmayan bazı mazmunları önemli göstererek İslâm anlayışının yapısında önemli değişiklikle sağlamıştır. İkinci olarak Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Budizm gibi dinlerin kozmik ontoloji prensipleri karşılaştırdığında *Han Kitap* İslâm dininin tevhit inancını daha da derinleştirmekle kalmamış; bunların belli fikir ve kavramlarını da kendine çekmeyi başarmış; tevhit ve ahlâkla ilgili birçok çelişkiyi de çözüme kavuşturmuştur. Üçüncü olarak ise, Huyzu gibi müslüman âlimler Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm gibi dinleri kavradıktan sonra, bu üç inancın teorik açıdan, özellikle de evrenin kökeni konusunda çelişki bulunduğunu vurgulamıştır. Deliller ve örnekler üzerinden

tartışıldığında, İslâm dini ve Çin'in kültürel pozisyonunun da "tevhid" in (cencu cıy), "tartışmasız bir gerçek" (çueran şiyou) olduğunu kanıtlamıştır.

Tercüme faaliyetleri, İslâmiyet'in Konfüçyüs, Taoizm ve Budizmle birlikte kabulünü de sağlamıştır. Geçmişte, Çin'de sadece Konfüçyüs, Taoizm ve Budizm dikkate alınmaktaydı. Ancak gelişen süreçte İslâmiyet tercüme faaliyetleriyle hem Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm'in birikiminden yararlanmış, hem de İslâm itikat ve felsefî düşüncesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Böylece söz konusu dinlerin Çin feodal toplumundaki üstünlük durumunu sonlandırmıştır. Tercüme sayesinde Çin'deki İslâm düşüncesi dikkate değer bir şekilde yükselerek, Çin düşünce tarihinin gelişmesi için yeni bir alan açmıştır.

Öte yandan tercüme faaliyetleri İslâm dininin tabiat ve prensip görüşünü, Konfüçyüs'ün insan tabiatı ve İslâm prensibi doktrini ile birleştirerek, Çin düşünce tarihinin de zenginleşmesini sağlamıştır.

Bu faaliyetlerin bir katkısı da *Cengçiao Cençuan* (Doğru dinin gerçek yorumlanması), *Tianfang Dianli* (İslâm dininde yasa ve ritüeller) ve *Çingcen Cinan* (Temel İslâm bilimleri) gibi eserler, insan tabiatı ve İslâm prensibini tanımlama yoluyla, onların karakteri ve birbiriyle olan ilişkileri açıklamakla beraber, insan tabiatı ve İslâm prensibinin derecesini, üstelik insanın nasıl tekebbürü/kibir yok edip her şeyin prensibini arayıp, kadere inanarak Hakk'a kavuşma yollarını detaylı olarak deliller ile açıklıyor ve bu açıklamalarla insanların zikrettiği iman, ahlâk, cennet, kader ve özgür irade gibileri birbirine bağlıyor, bazı Çinli müslüman âlimler insan tabiatı ve İslâm prensibini on dört dereceye ayırıyorlar, böylece "Lişue" yani "Konfüçyüs teorisini merkez kılan, Budizm ve Taoizm felsefe kuramı" içeriğini daha da zenginleştiriyor.

Ming hanedanının son ve Çing hanedanının başlangıç dönemindeki tercüme faaliyetlerinin müellif alimleri ve eserleri, Huyzu gibi müslüman milletlerin daha kültürlü yerleri olan Ciangnan ve Yunnan bölgelerinde başarılı bir şekilde gelişmiş ve büyümüş; Ortaçağ'ın iki büyük dünya medeniyeti olan İslâm medeniyeti ile Konfüçyüs geleneksel medeniyetini telif etmiştir. Çin'de müslüman âlimlerin İslâm düşüncesinin gelişmesi, İslâm dinini Çin'in ana toplumunun düşüncesine, Ortodoks itikadına, entelektüel derecesine, şehre ve dindar kesime daha da yakınlaştırmış; neticede Çin'de İslamiyet'e daha da mükemmel bir medeniyet özelliği kazandırmıştır. Bunların Çin toplumuna etkisi gerçekten de büyük olmuştur. Öte yandan nakil ve anlama sınırından dolayı, tercüme faaliyeti sonraki nesillere zengin bir medeniyet mirası bırakmasına rağmen belli yetersizlik ve eksikliklere de elbetteki sahipti.

Ming hanedanının son ve Çing hanedanının başlangıç döneminden, birçok Han Kitap eserleri ortaya çıkmıştır. Tercüme faaliyetleri bazı devirlerde yetersiz olsa da, İslâm inancının zenginleşmesine ve Çin feodal toplumu düşünce ve din tarihinin sağlamlaşmasına belli ölçüde önemli katkılar da sağlamıştır. Bunlar hem teorik hem de pratik olarak Çin'deki Huyzu gibi müslüman düşüncenin gelişimini sistematikleştirmeye çalışmıştır.

SONUÇ

Kara ve deniz "İpek yolu"yla (Siçou Cılu) Çin'e giden elçiler ve Tang hanedanına yerleşen Çinli olmayan müslüman tüccarlar burada İslâm'ın taşıyıcıları olarak görev ifa etmişlerdir. Onların Çin'e gelişi amacı genelde elçi ya da ticaret için olmuştur; misyonerlik (tebliğ) amacı gütmemişlerdir. Bu yüzden de Çin'deki diğer dinlerle rekabete girişmemiş; dönemin dinî çatışmalarından da uzak durmuşlardır. Onlar Çin'in o dönemdeki esas inancı olan "Ruşue"ü yani Konfüçyüs'e saldırmanın aksine Konfüçyüs anlayışıyla İslâm'ı anlatmaya çalışmışlar; bu sayede de İslâm ile Çin kültürünün birleşmesinin ilk adımını atmışlardır. Bunun sonucu olarak da İslâmiyet Çin'e girmeye başlamış; hatta ilk dönemlerde Tang hanedanı hükümdarları ve halkın ilgisini dahi çekmişti. Böylece İslâm zamanla yavaş ama düzenli bir şekilde Çin'e gelmiş, hatta Çin'in kültürüyle birleşmiş; çok önemli bir din haline gelmiştir.

İslâm'ın Çin'de köklenip filizlenmesi ve ittihadı süreci, Budizm ve Hıristiyanlıktan farklı olarak benzersiz bir şekilde gelişmiştir. Budizm'in Çin'de yayılması belli bir manada itikat ve felsefenin yayılışıydı. Çin geleneksel toplumu da Budizm'in itikadî düşüncesiyle Budizm'i incelemiş ve kavramıştı. İslâm'ın Çin'e gelmesi ise hiçbir zaman itikadî bir düşüncenin yayılmasıyla eş zamanlı olmamış, ancak özellikle taşıyıcı unsurlar kendilerinin çoğalmasıyla inanç alanlarını genişletmiştir. Müslümanlar İslâm düşüncesini başkalarına empoze etmeye çok önem vermemiş; misyonerlik yapma gibi bir tutum içerisine girmemişlerdir. İslâm'ın Çin'de yayılışı, Hıristiyanlığın Çin'de yayılmasından farklı olarak sosyal tarih şeklindeki bir yayılış yolu takip etmiş; yokluktan var olmaya, küçüklükten büyüklüğe, zayıflıktan kuvvetli olmaya doğru evrilen bir süreç kaydetmişti. İslâm Çin'e girdikten sonra, Çin'in tarihî gelişim süreci içinde kesintisiz devam etmiştir.

Çing hanedanının (Çingçao) (1644-1911), 268 senelik hükümdarlık tarihinde, Yüan hanedanı (Yuançao) döneminde yurt dışından Çin'e gelen müslümanlar kendi toplumları içinde çoğalmaya başlayarak nüfuslarını artırmışlardı. Çing hanedanı hükümetinin Çin'deki müslümanlara uyguladığı politikadan dolayı, müslümanların ayaklanması neredeyse bu hanedanın sonuna

kadar devam etmişti. Bu durum Çin'deki müslümanların millet anlayışını ve dine olan bağlılıklarını daha da güçlendirmiş; nihayet Çin'e özel olan "Çin İslâm kültürü"nü ortaya çıkmasına ve şekillenmesine sebep olmuştu.

Çing hanedanının ilk dönemindeki Hanven Yicu (İslâm klasik eserlerini Çince tercüme) ya da *Han Kitabı* yani Han Kitap faaliyeti Ming hanedanının son dönemlerinden seviyesi ve içeriği artarak devam etmiş; zaman da büyük gelişme kaydetmiştir.

Çin'deki müslümanlar toplumunun iç kısmındaki bu gelişim ihtiyacına uymak için ortaya çıkan "Konfüçyüs Düşüncüsüyle İslâm Dinini Açıklamak" (Yiru Şicing) ve medrese eğitimi faaliyetleri ile ortak millî bilinci güçlendirmek istemişlerdir. Bu iki hareket esasen Çin'deki İslâm'ın kendine özgü bir arayışı olup bu da "İslâm kültür hareketi" şeklinde ifade edilmiştir. Ama bu esasen Çin'deki genel kültürle birleşme süreç ve gayretinden başka bir şey de değildi. Bu, dinî anlamda Çin'deki İslâm'ı düzenlemek için yürütülen bir kültür hareketi; sosyal anlamda ise müslümanların, Çin toplumunda ayakta kalma ve gelişim arayarak yürüttüğü sosyal uyum hareketiydi.

Kaynakça

- Bay Şouyi, "Vang Dayyu Cuanlüe [Üstat Vang Dayyu Biyografisi]", 1911-1949 Congguo Yisilan Ciaoşi Sankao Ziliao Şuanbian [1911-1949 Yıllarında Çin İslam Tarihi Hakkında Seçme Referans Membalar], Yinçuan, 1985, I, s. 577.
- Benite, Zvi Ben-Dor, "Follow the White Camel: Islam in China to 1800", *The New Cambridge History of Islam*, içinde, ed. D. Morgan & A. Reid, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Cang Yonglu, "Yuanday de Semuren yü Congşi Venhua Ciaoliu [Yuan Hânedanı Döneminde Renkli Gözlüler ve Çin-Batı Kültürel Alışverişleri]", *Şibey Daşüe Şüebao [Kuzeybatı Üniversitesi Dergisi]*, 2 (1986), s. 18-24.
- Cin Citang, "Vang Dayyu Aheng Cuan [Üstat Vang Dayyü Biyografyası]", 1911-1949 Congguo Yisilan Ciaoşi Sankao Ziliao Şuanbian1 [1911-1949. Yıllarındaki Çin İslam Tarihi Hakkında Seçme Referans Membalar], Yinçuan, 1985, I, s. 582-584.
- Cin Yiciu, "Vang Dayyü Cuzuo de Şişiang Ciegou [Vang Dayyü Eserlerinin Düşünce Yapısı]", *Huyzu Yanciu [Huy Milleti Araştırmaları Dergisi]* 4 (2002), s. 14.
- Cou Şiefan, "Sufeycuyi yü Mingçing Cici de Congguo Yisilanciao [Tasavvuf ve Ming, Çing Hânedanları Döneminde Çin'de İslâmiyet]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 290-291.
- Cou Şiefan, "Sufism and Islam at the Turning Point from the Ming Dynasty to the Qing Dynasty", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 204.
- Çin Huybin, "Lün Vang Dayyü de Yücouguan he Rencuşüe [Vang Dayyü'nün Kosmoloji ve Tevhit Görüşü Hakkında Analiz]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 335-361.
- Çin Huybin, "On Cosmology and Tawhid in the Works of Wang Daiyu", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 245-272.
- Çiu Şusin (ed.), *Congguo Huyzuşi [Çin'deki Huy Milleti Tarihi]*, I, Yinçuan 1996.
- Çiu Şusin (ed.), *Congguo Huyzuşi [Çin'deki Huy Milleti Tarihi]*, II, Yinçuan: Ningsxia Renmin Çubanşe, 1996.
- Ding Mingcün, "Mingçiançi Yisilanciao Cengse Cianlün [Ming Hânedanı İlk Dönemindeki İslâma Göre Politikası Hakkındak Kısaca bir Analiz]", *Ningsxia Şehuy Keşue [Ningsxia Sosyal Bilimler Dergisi]*, 4 (1993), s. 24-29.
- Feng Zenglie, "Layfuming [Çin İslâm Dini Abide Kitabeleri]", *ÇIA. Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe*, 1994, s. 308.
- Fletcher, Joseph, "China and Central Asia, 1368-1884", *Chinese World Order*, Cambridge, 1968, s. 207-208.
- Gao Canfu, "20 Şici de Congguo Yisilanciao Yanciu [XX. Yüzyıl Çin'de İslam Araştırmaları]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 120-122.
- Gao Canfu, "Studies of Islam in China in the Twentieth Century", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 68-69.
- Gao Canfu, "Liu Ci Zongciao Şişiang duy Şidaotang Ciaopay de Yingsiang [Liu Cı'nın Dini Düşüncesinin Şidaotang Mezhebi Üzerindeki Etkisi]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 362-372.

- Gao Canfu, "Impacts of Liu Zhi's Religious Ideas Upon the Sect of the Western Teaching Hall", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 275-278.
- Ge Cuang, "Mingday Şehuycong de Yisilanciao he Musilin [Ming Hânedanı Dönemindeki İslâmiyet ve Müslümanlar]", *Şicie Zongçiao Yanciu [Dunya Dinleri Araştırmaları]* 1 (2002): s. 113-122.
- He Şaorong-Suy Cing, "Mingday Cengfu duy Yisilanciao de Ciben Cengse he Şinyang Yisilanciao de Cümin Fenbu [Ming Hânedanı Döneminde Hükümetin İslâmiyete Göre Uyguladığı Siyaseti ve Müslüman Yerleşiklerin Dağılımı]", *Heylongciang Minzu Songkan [Heylongciang Milletler Serisi Dergisi]* 4 (2013), s. 94-99.
- Kolektif, *Congguo Yisilan Bayke Çuanşu [Çin İslam Ansiklopedisi]*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994.
- Leslie, Donald, *Islam in Traditional China: A Short History to 1800*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1986.
- Li Şinghua, "Hanven Yisilanciao Yicu de Lünli Venhua [İslâmî Klasikleri Çinceye Terçümenin Etik Kültürü]", *Gansu Lianhe Daşüe Şüebao [Gansu Birlik Üniversitesi Dergisi]* 1 (2009), s. 1-7
- Liu Cı, *Tianfang Şingli [İslâm Felsefesi]*, 1706.
- Liu Cı, *Tianfang Çişeng Şilu [İslâm Peygamberi Biyografisi]*, Tiancin, 1724.
- Lipman, Jonathan, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle: University of Washington Press, 1997.
- Luo Vanşou, "Yiru Çuancing", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994, s. 711.
- Luo Vanşou, "Vang Dayyü", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994, s. 585.
- Luo Vanşou, "Liu Cı", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994, s. 321-322.
- Luo Vanşou, "Tianfang Şingli [İslâm Felsefesi]", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994, s. 561.
- Luo Vanşou, "Tianfang Dianli [İslâm Hukuku ve Ritüeller]", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994, s. 560.
- Luo Vanşou, "Tianfang Çişeng Şilu [İslâm Peygamberi Biyografisi]", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994, s. 561-562.
- Luo Vanşou, "Cang Cong", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994, s. 737.
- Luo Vanşou, "Vu Zunçi", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Şişu Çubanşe, 1994, s. 602.
- Ma Deşin, *Chaocin Tuci [Hac Yolculuğu Hatırası]*, Yinçuan, 1865.
- Ma Deşin, *Sidian Yaohuy [Dört Önemli Kanun]*, 1865.
- Ma Huyfen, "Huyzu Cingtang Ciaoyü ci Cingtang Yongyü Şulüe [Huy Milleti Medrese Eğitimi ve Medrese Terimleri Hakkında Kısa Bilgi]", *Mudanciäng Ciaoyü Şüeyüan Şüebao [Mudanciäng Eğitim Enstitüsü Dergisi]*, sayı. 2 (2012).
- Ma Şaoşiong, "Tan Cingtang Ciaoyü Gayge [Medrese Eğitimi Devrimi Hakkında İnceleme]", *Congguo Musilin [Çin Müslümanları Dergisi]*, sayı. 4 (1993).
- Mills, J.V.G., Ying-Yai Sheng-Lan: *The Overall Survey of the Ocean's Shores (1433)*, Cambridge, 1970.
- Na Guoçang, "Cingtang Ciaoyü de Lişi Cizay 'Cingsueşiçuanpu' Çianşi [Medrese Eğitiminin Tarihi Kayıtları-Medrese Sistemi Silsilesi' Üzerine Analiz]", *Congguo Musilin [Çin Müslümanları Dergisi]*, 5 (1992), s. 35-39.
- Sun Cenüyü, *Vang Dayyü he Liu Cı Pingçuan [Vang Dayyü ve Liu Cı'nın Hayatı]*, Nancing, 2011.

- Şuy Zili, "Congguo Liday Huycao Mingshan Şilue Huybian [Çin Tarihindeki Müslüman Ünlü Şahıslar Hayatı Macmuası]Yinçuan: Ningsia Renmin Çubanşe", içinde *Congguo Yisilanciaoşi Sankao Ziliao Şuanbian [Çin'deki İslam Tarihi Seçilmiş Kaynaklar Derlemesi]*, I/II., Yinçuan: Ningsia Renmin Çubanşe, 1985.), s. 1-8.
- Şü Şianlong, "Yetan Yisilanciao Çuanru Congguode Biaoci he Şician [İslâmiyetin Çin'e Girişinin İşareti ve Zamanı]", *Congnan Minzu Daşüe Şüebao [Congnan Milletler Üniversitesi Dergisi]*, sayı 4 (1987), s. 53-57.
- Vang Cianping, "A Tentative Analysis of the Concept of 'Heaven' and the Relationship between Islam and Confucianism in the Works by Ma Dexin", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 286-307.
- Vang Cianping, "Şilün Ma Deşin Cuzuocong de 'Tian' Guannian ci Yisilanciao he Rucao Guanşı [Ma Deşin'in Eserlerindeki 'Cennet' Kavramı ve İslam ile Konfüçyanizm İlişkisi Üzerinde Analizler]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997, s. 373-387.
- Vang Dayyü, *Şicen Cengda* [Hakk'ı Arayan Doğru Cevap], Tiancin, 1658.
- Vang Fuping-Vang Yongliang, *Şibey Diçü Huyzu Şigang* [Çin'in Kuzeybatı Bölgesindeki Huy Milleti Tarihi Anahatları], Yinçuan, 2003.
- Yang Guyping, "Ming-Çing Şiçi Congguo Yisilanciao Hanven Yicu cong de Huyzu Ceşüe Şişiang [Ming ve Çing Hanedanları Döneminde, Çin'deki Çinceye Tercüme Edilen İslam Klasiklerinde Huy Milletinin Felsefe Düşüncesi]", *Huyzu Yanciu [Huy Milleti Araştırmaları Dergisi]*, 1 (1995), s. 25-35.
- Yang Guyping, "Guanyü Madeşin Yanciu de Cige Venti [Ma Deşin Araştırmaları Üzerine Bazı Sorunlar]", *Yisilanciao [İslam Dini]*, Pekin, 1997.), s. 25-35.
- Yang Guyping, "Issues in the Study of Ma Dexin", *Islam: Religious Studies in Contemporary China Collection*, Leiden, 2017, s. 308-309.
- Yu Cenguy-Yang Huaycong, *Congguo Yisilanciao Venşuan Cuyi Tiyao* [Çin'deki İslâm Literatüründen Seçme Eserler ve Tercümeleler], Yinçuan, 1993.
- Yu Cenguy, "Dahua Zongguy [Al-Fusus]", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994, s. 123.
- Yu Cenguy, "Sidian Yaohuy [Dört Önemli Kanun]", *ÇİA*, Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994, s. 123.

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN HÜSUN VE KUBUH ANLAYIŞI DOĞRULTUSUNDA MU'TEZİLE ELEŞTİRİSİ

Serkan ÇETİN¹

Öz

İslâm düşünce geleneğinde hüsün ve kubuh kavramları ile nitelenen iyilik ve kötülük problemi, kelâm ekollerinin üzerinde uzunca durduğu, farklı görüşlerin ileri sürüldüğü ve buna dayalı olarak farklı tartışma alanlarının açıldığı bir meseledir. Aklî ilimlerdeki yetkinliği ve birikimi ile öne çıkan Fahreddin er-Râzî'nin, farklı disiplinlerde telif etmiş olduğu eserleri göz önüne alarak, bu meseledeki düşünce seyrini takip ederek ulaşılmış olduğu sonucu belirleyerek Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiri ve yorumları bilim dünyasına sunmak oldukça önemlidir. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin, ilim tahsili için gitmiş olduğu yerlerden biri olan Harezm'de Mu'tezilî düşünce ile doğrudan etkileşime geçmesi ve bu öğretiye çok yakından vâkıf olması, konunun mahiyetine yönelik ciddi izahların olduğu düşüncesine bizi sevk etmektedir. Bu sebeple gerek konunun, gerekse itiraz ve yorumlarının sunulduğu şahsın önemine binaen bu çalışmada ilk olarak İslâm düşüncesinde iyi ve kötüyü ifade eden hüsün ve kubuh terimlerinin kavramsal tahlili yapılacak, daha sonra Eş'arî, Mu'tezile ve Mâturîdî kelâm okullarının konuya yaklaşımı ile ilgili değerlendirme sunulacaktır. Akabinde ise çalışmanın ana konusunu teşkil eden hüsün ve kubuh meselesinde Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımı ve Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri ele alınacaktır. Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin bu meselede Mu'tezile'ye yönelttiği itirazların anlaşılmasına katkı sağlaması için Mu'tezile'nin bir takım aklî çıkarım ve deliller ile bu konuda ileri sürdüğü argümanlara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, hüsün, kubuh, Mu'tezile, ahlâkî değerler.

Fakhr-Al-Din Al-Râzî's Criticism Of Mu'tezile in Line His Idea of Good And Evil

The problem of goodness and evil characterized by the concepts of al-husn and al-kubh in the Islamic tradition of thought is a matter where different schools of thought have been put forward, different opinions are put forward and different areas of discussion are opened. It is important to follow the line of thought in this issue and to determine the results it has achieved by taking into account the works of Fahr al-Din al-Razi, who is famous for his knowledge and accumulation in the intellectual sciences, and to determine the results he has achieved. It is also important to present their criticism and comments on this issue. As a matter of fact, Fahr al-Din al-Razi went to Mu'tazilian in Harezm, where he had gone to science for his education, and had a close understanding of Mu'tazilian doctrine. Therefore, in this study, firstly, the conceptual analysis of the concepts of al-husn and al-kubh expressing goodness and evil in Islamic thought will be done in this study, then, the evaluation of the approach of the schools of al-Ash'ari, Mu'taliza and el-Maturidi theology will be presented. Then, the approaches of Fahr al-Din al-Razi and his criticisms of Mu'tezile will be discussed in the topic of al-husn and al-kubh which constitute the main subject of the study. However, before Fahr al-Din al-Razi's criticism of Mu'tazila in this matter will be more easily understood, there will be examples and arguments that Mu'tazila put forward in the context of this issue in the context of the pretext before the criticisms of Râzî.

Keywords: Fahraddin al-Râzî, Husun, Qubuh, Mutazila, Moral Values

¹ Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, serkancetin505@gmail.com
Geliş T. / Received Date: 12/09/2018 Kabul T. / Accepted Date: 25/10/2018.

Giriş

Yeryüzünde iyilik ve kötülüğün varlığı ve kaynağı düşünce tarihi kadar kadim bir meseledir. Bu konu etrafındaki tartışmalar İslâm düşünce geleneğinde de kendisine yer bulmuş, kelâm, fıkıh usûlü ve ahlâk felsefesi gibi farklı disiplinlerce konu edilmiştir. Özellikle Kelâm geleneği içerisinde yer alan Eş'arî ve Mu'tezile ekolleri bu konu hakkında karşı tarafın yorum ve açıklamalarını reddederek, teolojik düşünceleri ile uyumlu tezler ortaya koymuşlardır. Mükellefin Allah'ın varlığının bilgisine ulaşması, Allah tarafından mükellefe yüklenen sorumlulukların sınırları ve bu sorumlulukların yerine getirilmesi veya getirilmemesi durumunda Allah'ın mükellefe karşı sorumluluğu ile de doğrudan da alakalı olan bu meseledeki tartışmayı iki noktada toplayabiliriz. Allah'ın iradesinden bağımsız bir şekilde iyilik veya kötülükten bahsedilebilir mi? Bu, meselenin ontolojik yönünü oluşturmaktadır. Ontolojik olarak iyi ve kötünün var olması durumunda, insan aklının İlahî bildirim olmaksızın bu değer kavramlarının bilgisine ulaşıp ulaşamayacağı da tartışmanın epistemolojik yönü teşkil etmektedir. Eş'arî kelâm geleneği iyi ve kötünün nesnel değerinin ilahî bildiri ile sabit olabileceğini ileri sürerken, Mu'tezile bu iddiayı geçersiz sayıp ilahî iraden bağımsız iyi ve kötünün bulunduğunu ve bir kısmının ilahî bildirim olmadan insan aklı tarafından bilenebileceğini iddia etmektedir. Mu'tezile'nin bu yöndeki bir görüşü savunmasının arka planında Allah'ın mutlak adaletine yapılan vurgu ve Allah'tan her türlü kötülüğün tenzih edilmesi düşüncesinin olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî kelâmcılar ise Allah'ın mutlak kudretine zıtlık teşkil eden her türlü yorum ve düşünceden uzak durmasından, diğer meselelerde de olduğu gibi bu konuda da mutlak hükmün Allah'ın dilemesi ve kudretinden kaynaklanabileceği düşüncesinden hareketle iyi ve kötü değerlerini de belirleyen Allah olacağı yargısına varmıştır. İslâmî ilimler geleneğinin farklı alanlarında birçok telif veren Fahreddin er-Râzî, her ne kadar Eş'arî kelâmcı kimliği ile tanınmış olsa da, onun kelâm meselelerindeki görüşlerinin tam ve doğru olarak tespit edilmesi oldukça zordur. Bunun gerekçesi olarak ise ilmî birikimi, farklı alanlar hakkında geniş malûmatı ve teliflerinin çokluğunu gösterebilir. Şu halde bu çalışma Râzî'nin eserlerini takip etmek sureti ile onun bu meseleye dair yaklaşımını ve aklî ve naklî yönden hüsun - kubuh konusunda sürekli olarak Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin tespitini hedeflemektedir.

Hüsun Ve Kubuhun Dilbilimsel Anlamı

Hüsun kelimesi Arapçada "hasüne" fiilinden türemiştir. Hüsun "güzel olmak anlamında mastar, "bir şeyin güzel olması, güzellik, cemal, kendisine arzu

duyulan her şey" anlamıyla isim olarak kullanılmaktadır. Hüsün kelimesinin içermiş olduğu olumlu anlamların zıddını ifade eden kelime ise kubuktur.²

Hüsün kavramını; "nefsinde, bedeninde ve ahvalinde insana mutluluk veren her türlü nimet" olarak tanımlayan, bunun karşısında 'seyyie' kelimesinin bulunduğunu söyleyen ve bunların müşterek lafızlar olduğunu belirten Râğib el- İsfehânî (ö. 502/1108), hüsünün üç açıdan olabileceğine işaret etmektedir. Bunlar akıl açısından hüsün, arzular cihetinden hüsün ve duygular cihetinden hüsündür. Genellikle hüsün, örfte 'güzel adam' sözünde olduğu gibi gözle görülen güzellik için kullanılırken, Kur'an-ı Kerim'de gönül gözüyle (basiret) görülen güzellik için kullanılmaktadır.³ Mesela hüsün, "onlar her sözü dinlerler ve en güzeline (ahsene) uyarlar"⁴ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Kubuh ise hüsünün zıddıdır. "Çirkin olmak, mutedil bir zevkin kendisinden nefret ettiği şey, gözün görmek istemediği nesne, insan ruhunun kabul etmediği hal ve davranışlar" anlamlarına gelir. Buna göre yukarıda yapılan tariflerdeki geniş anlam yapısını göz önünde bulundurulduğunda, hüsün ve kubuh amellerimizle ilgili olduğu gibi, inanma ve akıl yürütme türünde zihni ve kalbi fiillerimizle de ilgilidir.⁵

Hüsün ve kubuhun mahiyeti tartışmalara konu olmuş, Kur'an-ı Kerim'de ve kelâm literatüründe ilahî ve insanî fiilin ahlakılığı bağlamında güzellik ve çirkinlik, başka bir ifade ile dünya ve ahirette açısından fayda ve zararın kastedildiği bir içerikle ele alınmıştır.⁶ Buna göre hüsün ve kubuh kavramlarını niteleyen özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a. İnsan tabiatına uygun şeyler hasen, insan tabiatının nefret ettiği durumlar kabîhtir. Örneğin tatlı, insanın tabiatı gereği hoş karşıladığı bir şey olarak hasen iken acı, insanın kaçındığı ve hoşlanmadığı bir şey olması sebebi ile kabîhtir.

b. Öznenin amacına uygun her şey hasen, amacına ters düşen ise kabîhtir. Göreceli anlam yapısıyla bir kimseye göre hasen olan bir şeyin başkasına göre kabîh olması mümkündür.

c. Kemal ve yetkinlik olan her şey hasen, bunun aksine noksanlık ifade eden her şey kabîhtir. Örneğin ilim ve adalet gibi nitelikler öznenin

² İbn Manzûr, Ebü'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l Arab* (Dâru'l Maârif: Kahire, 1981) 1: 638-640; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* "Hüsün ve Kubuh" md., (İSAM Yayınları: İstanbul, 2017) 136; el Mu'cemü'l Vasît, "Hüsün" md., (Mektebetü'l İslâmiyye: İstanbul) 1:174.

³ Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzâk Murtaza, *Tâcu'l Arûs min cevâhri'l kâmus* (Tabatü'l Kuveyt: 1987) 34: 418.

⁴ Zümer, 39/18.

⁵ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredatü elfâzü'l Kur'an* thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dâru'l kâlem: Dimeşk, 2009), 236.

⁶ Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*,136.

yetkinliğini ve kemalini göstermesinden dolayı hasen, cehalet ve zulüm gibi hususlar noksanlık anlamı içerdiği için kabîhtir.

ç. Övgü ve mükâfatın hak edilmesini sağlayan her şey hasen, yergi ve cezayı gerektiren şey de kabîhtir. İslâm düşüncesinde tartışma konusu edilen hüsün ve kubuh kavramları bu anlamdadır.⁷

Yukarıda belirtildiği üzere, insan fiillerinin ahlakiliği bağlamında kelâm ve fıkıh usûlü gibi İslâmî disiplinler arasında tartışma konusu haline gelen, bir fiilin dünyada övgüyü, ahirette sevabı veya dünyada yergiyi, ahirette ikâbı gerektirmesi anlamındaki hüsün ve kubuh kavramlarıdır. Bundan sonraki başlıklar altında ilk olarak kısaca klasik İslâm düşüncesinde hüsün ve kubuh meselesi ile ilgili bir değerlendirme sunulacak ve daha sonra kelâm ekollerinin meseleye yaklaşım ve yorumları incelenecektir.

İslâm Düşüncesinde Hüsün-Kubuh Meselesi

İyilik ve kötülüğün, ahlâkî değerlerin ve hukukun kaynağının ne olduğu, insan aklının ilahî mesajdan bağımsız olarak iyi ve kötüyü bilip bilemeyeceği sorunu üzerindeki tartışmalar düşünce tarihinin çok eski dönemlerine kadar götürülmektedir.⁸ Gerek Allah'a, gerekse insana ait fiillerinin estetik değerini ifade eden güzellik ve çirkinlik yönlerinden ziyade, ahlâkî değerini betimleyen bu kavramlar hakkında kelâm, fıkıh usûlü ve ahlâk felsefesi temel olarak fiile ait zâtî bir değer olup olmadığı konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Fıkıh Usûlünde şer'î hükümler konusu içerisinde tartışılan bu mesele, din koyucunun hükümlerine ulaşmada ve şer'î bir hüküm koymada aklın sınırının ne olduğunun belirlenmesi bağlamında ele alınmıştır. Usûlcüler, şer'î hükmü genellikle Allah'ın mükelleflerin fiillerine yönelik hitabı⁹ şeklinde tarif ederek hükmün kaynağının, yani hâkimin Allah olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰ Kelâmda ise, bu kavramların Allah'ın eylemleri ile ilişkisi, eylemlerin özsel ahlâkî değerlerinin olup olmadığı, yeryüzünde kötülüğün bulunup

⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Şuayb Arnavût, (Müessesetü'r risâletü'n nâşirun: Beyrût, 2012), 1: 26; Sadruşşerîa, Cemâlüddin Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcuşşerîa, *et-Tavdîh li metni'l et-Tenkîh fi Usûli'l Fıkıh* (et-Telvîh ile birlikte) thk. Nüceyb el-Mâcidî, Hüseyin Mâcid, (Mektebetü'l Asriyye: Beyrût, 2005), 364; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", İslâm Araştırmaları Dergisi, 28 (2012): 10; Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, (Ankara Oklu Yayınları: Ankara, 2016), 73-74.

⁸ Bilal Taşkın, *Kelamcılar ile Usûcülere Göre Hüsün Kubuh Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010), 1. İslâm öncesi kültürlerde iyilik-kötülük kuramları için Bkz. Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 19-66.

⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Şuayb Arnavût, (Müessesetü'r risâletü'n nâşirun: Beyrût, 2012), 1: 13.

¹⁰ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987): 59.

bulunmadığı, insan sorumluluğu ile alakası, Allah'a şükretmenin aklî ve dini gerekçesi, Allah'ın insana yüklemiş olduğu sorumlulukları elde etme de aklın ve vahyin konumun ne olduğu gibi hususlar açısından incelenmiş ve tartışılmıştır.¹¹

İslâm düşüncesi içerisinde yer alan kelâmî mezheplerin bu mesele hakkında tam manasıyla fikir birliği içerisinde oldukları söylenemez. Tartışmanın temel ölçütü eşyanın değerinin özsel mi yoksa arazî mi olduğudur. Şayet eşyaya yönelik değerler özsel ise bu durumda Allah'ın iradesi ile bir şeyin iyi veya kötü olması imkânsızdır. Bunun sonucunda ise akıl, özsel olan bu değerleri vahiyden bağımsız olarak idrak edebilir ve bu durumda vahiy, aklın idrak etmiş olduğunu teyit konumundadır. Şayet değerler arazî ise bir şey ancak Allah'ın irade etmesi sonucunda iyi veya kötü olabilir ve bu değerlerin bilgisini elde etmede tek yetkin otorite vahiydir. İslâm düşüncesinde bu iki temel yaklaşımın ilki Mutezilîler tarafından kabul edilirken, Eş'arîler ikinci yaklaşımın takipçisi olmuştur.¹² Mu'tezile ve Eş'arî ekolünün dışında her iki mezhepten de belirli görüş ve yorumları alarak eklektik bir yaklaşımla mutedil bir düşünce geliştiren Mâtürîdî anlayış da bu mesele üzerinde önemle durmuştu.¹³ Şimdi kısaca kelâm ekollerinin bu meseleye dair yaklaşımlarını sunabiliriz.

Mu'tezile Ekolünde Hüsün-Kubuh Meselesi

Mu'tezile'nin kendisini, adalet ashabı (ashabü'l adl) olarak isimlendirmesinden de anlaşılacağı üzere hüsün ve kubuh meselesi, onların beş temel ilkesinden biri olan *adalet* doktrininin ilk ayağını oluşturmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025) 'Adl' ilkesini açıklamaya başlarken söylemiş olduğu, "bu bâbın amacı Allah'ın sadece iyiyi (hasen) yaptığının, vacip olanı yapması gerektiğinin ve O'na ancak iyi(hasen) bir yoldan ibadet edileceğinin açıklanması içindir" şeklindeki ifadeleri de bunu göstermektedir¹⁴.

¹¹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, (1998-1999): 59; Zübeyir Bulut, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2, (2015): 636.

¹² Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, (İSAM Yayınları: İstanbul, 2017), 331.

¹³ Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 78.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Ebül Hüseyin Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't tevhidî ve'l adl* thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, (Dârü'l Kütübî'l İlmiyye: Beyrût, 2012),6: 25. Kâdî Abdülcebbâr benzer ifadeleri Şerhu Usûli Hamse'de "adalet" esasını açıklamaya başlarken de kullanmaktadır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, trc. İlyas Çelebi, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: İstanbul, 2013), 2: 10; Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *Milel ve Nihal*, trc. Mustafa Öz, (Litera Yayıncılık: İstanbul, 3.b. 2014), 58,62.

Mu'tezile içerisinde İskâfî (ö.240/854), İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845), ve Ebü'l Hüzeyl Allaf (ö.235/849) gibi erken dönem kelimcilerine göre bir fiil zâtından dolayı hüsun ve kubuh olurken, Ebü'l Kâsım el-Belhî El-Ka'bü'ye (ö.319/931) göre ise hüsun ve kubuh fiilin sıfatlarına ait bir vasıftır.¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr ise bir fiilin salt olarak ahlâkî değer kazanmayacağını, çünkü bir fiilin bazen hasen olurken, bazen kabîh olabileceğini söylemektedir. Örneğin "eve girme" fiilin salt olarak "hasendir" veya "kabîhtir" şeklinde nitelenmesi mümkün değildir. Şayet "eve girme" fiili izinden sonra gerçekleşirse hasen, ancak izinsiz olursa kabîhtir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, Fârâbî ve İbn Sîna gibi Yeni Eflatucular tarafından savunulan ve bir şey kendiliğinden dolayı iyidir şeklinde tanımlanan ontolojik görüşü reddetmektedir¹⁶.

Kâdî Abdülcebbâr fiillere dair hasen, kabîh ve vacip gibi yargıları bilme yolunun diğer şeylerin bilgisini elde etmede olduğu gibi bir kısmın zorunlu, diğer bir kısmının ise kesbî olarak bilindiğini söylemektedir. Çünkü aklın bir yetkinliği olarak hasen ve kabîhin asıllarının zorunlu olarak bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bu değer kavramlarının bilinmesi imkânsızlaşır. Aynı şekilde bir kimsenin nazar ve istidlâlde bulunması aklın yetkinliğine, aklın yetkiliği ise kendisinde bazı yargıların bilgisinin zorunlu olarak bulunmasına bağlıdır. Fiillerin değer yargısına ulaşmada bilgiyi zorunlu ve kesbî olarak iki kısma ayıran Kâdî Abdülcebbâr, Mücbire'nin, "şayet hasen ve kabîh olanlar zorunlu olarak bilinseydi, aramızda bir ihtilaf olmazdı" şeklindeki iddialarının da geçersiz olduğunu, çünkü zorunlu bilgi iddiasını bütün hasen veya kabîh fiiller için iddia etmediklerini belirterek reddetmektedir.¹⁷ Mu'tezile aklın değer kavramlarının bilgisine ulaşmada yeterli olması durumunda vahyin gerekliliği yönündeki sorgulamayı ise lütuf anlayışı üzerinden çözmeye çalışmaktadır. Çünkü onlara göre Allah'ın peygamberler vasıtası ile kendi emir ve yasaklarını bildirmesi, imtihanın fayda odaklı gayesini izah etmektir. Peygamberler vasıtası ile gönderilen ilahî emir ve yasaklarla "helak olan açık bir delille helak olmakta, yaşayan da açık bir delille yaşamakta"¹⁸ ve bu

¹⁵ Eş'arî, Ebü'l Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l islâmiyyîn ve ihtilâfü'l musalliyîn*, thk. Naîm Zarzûr, (Mektebetü'l Asriyye: Beyrût, 2015), 267; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 2: 23; İlyas Çelebi, *Klasik Bir Kelâm Problemi*, 68.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 2: 24-26; Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muhammed İskenderoğlu-Atilla Arkan, (Litera Yayıncılık: İstanbul, 2014), 63; Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı, İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz, (Nobel Yayın: İstanbul, 2016), 3-4.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû'fi'l muhiti bi't teklif*, thk. Yusûf Hüben Yesû'î, (Matba'atül Kâtûlikiyye: Beyrût, 1962), 232-233.

¹⁸ Enfal, 8/42.

şekilde Allah, insanlara iyinin ve kötünün bilgisini vererek onlara lütufta bulunmaktadır.¹⁹

Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın kudreti açısından kabîh olan bir fiile güç yetirebileceğini ve mantıkî açıdan bunun mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte, realitede Allah'ın adâletinin bir gereği olarak Allah'ın kabîh bir fiili işlemeyeceğini söylemektedir. Allah'ın kabîh olan bir fiile kâdir olması noktasında bazı deliller ortaya koyan Kâdî, Allah'ın kitabında kendinden zulmü nefyettiğini²⁰, şayet kâdir olmaması durumunda bu kabîh fiilleri kendisinden nefyederek övgüde bulunmasının bir anlamının olmayacağını söylemektedir.²¹ Bununla birlikte Allah her ne kadar kabîh bir fiili işlemeye kâdir olsa da bu fiili işlememektedir. Çünkü şâhid âlemde bir kimse; a) işlemiş olduğu fiilin kabîh olduğunu bilmediğinden, b) ihtiyaç duyduğundan, c) ihtiyaç duymadığını bilmediğinden dolayı kabîh olan bir fiile yönelmekte ve bu fiili işlemektedir. Nitekim dünyada zalim olup başkasının malını zorla alan kimseler, ya zorla başkasının malını almanın kabîh olduğunu bilmediklerinden ya ihtiyaç duyduklarından ya da ihtiyaç duymadıklarını bilmediklerinden dolayı bu kabîh fiili işlemektedirler. Şâhid âlemde kabîh bir fiilin işlenmesine sebep veren bu üç husus (illet) aynı şekilde kadîm olan Allah içinde geçerlidir. Çünkü delillerin delâlet biçimlerinin, başka bir ifade ile bir illetin hükmü gerektirmede şâhid ve gâibe göre farklılık arz etmesi mümkün değildir. Ancak kendi zâtını bilen Allah'ın, her hangi bir fiilin kabîh olduğunu bilmemesi, kabîh olan bir fiili işlemeye ihtiyaç duyması veya ihtiyaç duymadığını bilmemesi imkânsız olduğu için O'nun kabîh bir fiil işlemesinin mümkün olduğunun iddia edilmesi yanlış olmakla birlikte birçok sorunu da ortaya çıkarmaktadır.²²

Sonuç olarak ilk dönem Mu'tezile kelâmcılar tarafından ileri sürülen fiiller bizzat kendisinden ve sıfatlarından dolayı hasen veya kabîh olur şeklindeki görüşün aksine Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim'in (ö.321/933) belirlediği çerçevede meseleyi ele alarak bir fiilin gerçekleştiği yönlerden soyutlanarak ahlâkî bir değer kazanmayacağını ifade etmektedir. İnsan fıtratının her zaman iyiye meyyal olmasından ve bunun gerekçesi olarak da hüsün değeri taşıyan bazı fiillerin aklen zorunlu olarak bilinmesine işaret eden Mutezilî düşünce, hariç bir sebepten bağımsız bir şekilde nesnel ahlâkî bir teori ortaya koymuştur. Gerek Allah'ın adâleti ile çelişmesinden gerekse insan sorumluluğu

¹⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 58.

²⁰ Nisa 4/40.

²¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61.

²² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 2: 28-30; *el-Muhtasar fi usûli'd din* trc. Hulusi Arslan, (Endülüs Yayınları: İstanbul, 2017), 80.

açısından Allah'ın fiillerinin hepsinin hasen olduğunu belirten Mu'tezile, İslam düşüncesinin gerçek anlamda ilk ahlâkçuları olarak sayılmıştır.²³

Eş'arî Ekolünde Hüsün-Kubuh Meselesi

Eş'arî kelimelere göre fiillerin ahlâkî değeri dini bilgi ile sabit olduğundan ilahi emir ve yasaklar hüsün ve kühun ne olduğunu tayin etmektedir. Buna göre dinden bağımsız şekilde nesnel bir ahlâkî değerler teorisinden bahsedilemez ve akıl ahlâkın temeli değil, sadece Allah'ın emretmiş olduğu iyi ve kötü değerlerini vahiy sayesinde keşfeden bir alet konumundadır. Eş'arî kelimelerin ahlâkın temelini akla değil de dine dayandırmalarının arka planında Allah'ın mutlak kudretine ve iradesine yapılan vurgu yatmaktadır. Öyle ki, mutlak kudret ve iradeye sahip olan Allah'ın, insanlara göre iyi olan bir fiili yasaklanması ve kabîh olarak addetmesi mümkündür. Allah'ın dilemiş olduğu her şeyi yapabileceği, O'nun iradesinin ve kudretinin hiçbir sınır altına alınamayacağı ve yine de yapmış olduğu hiçbir şeyin kabîh olmayacağı düşüncesini Ebü'l Hasan Eş'arî'nin (ö.324/935) aşağıdaki ifadeleri tam olarak yansıtmaktadır:

"Yüce Allah ahirette çocuklara azap eder mi?', diye sorulursa şöyle cevap verilir: 'Allah için bunu yapmak mümkündür, eğer yaparsa da adil davranmış olur. Aynı şekilde Allah'ın sonlu bir günaha karşılık, sonsuz bir azap vermesi; bazı hayvanları diğer bazısına boyun eğdirmesi; kimilerine iyilikte bulunup diğerlerine bulunmaması, kâfir olacaklarını bile-bile onları yaratması; bunların hepsi Allah'ın adaletine uygundur. Yaratıklarına azap etmeye başlaması, bunu devam ettirmesi Allah hakkında 'kabih' değildir. Aynı şekilde müminlere azap edip kâfirleri cennetlere koyması da O'nun için kabih değildir. Ancak, 'Allah, bunları yapmaz' deriz. Çünkü O, kâfirlere azap edeceğini bize haber vermiştir. Allah'ın haber verdiği bir şeyde yalanın olması mümkün değildir.²⁴

Mu'tezilî düşüncenin akıl ile hüsün ve kubuh kavramları arasında kurduğu zorunlu veya nazarî bilgi ilişkisi, Eş'arî kelimeler tarafından eleştirilerek reddedilmiştir. Çünkü her şeyden önce Mu'tezile'nin zorunlu olarak bildiğini iddia ettiği ahlâkî değerler, Eş'arî kelimeler tarafından tartışma konusu haline getirilmiştir. Ancak zorunlu bilginin hususiyeti, her hangi bir

²³ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 61.

²⁴ Eş'arî, Ebü'l Hasan Ali, b. İsmâil *el-Luma'* thk. Abdülazîz İzzeddin es-Sirvân, (Dâru'l Lübnân: Beyrût, 1987), 149. Aynı şekilde bkz. Ahmet Ceylan, *İmâm Eş'arî'de Hüsün-Kubuh Problemi*, Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri, ed. Cemalettin ER-DEMÇİ-Dr. Fadıl AYÇAN, (Beyan Yay. İstanbul: 2014), 1: 109.

ihtilaf ve tartışma olmaksızın bütün insanlar tarafından bedihî (a priori) olarak kabul edilmesi ve bilinmesidir. Örneğin bütünüün parçadan büyük olduğunun veya birin ikinin yarısı olduğunun bilinmesi bu kabildendir ve akıl sınırlarının dışına çıkmak istemeyen herkes tarafından zorunlu olarak bilinmektedir.²⁵

Burada özellikle işaret etmek istediğimiz husus, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) insan ve Allah'ın fiilleri arasında ayrıma giderek Allah'ın fiillerinin hiçbir şekilde ne hasen ne de kabîh olarak nitelenemeyeceğini belirtmesidir. Çünkü bu ayırım daha sonra özellikle Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) tarafından son dönem eserlerinde takip edilerek sürdürülmüştür. Cüveynî (ö. 478/1085), aklın helak edici bütün zararlardan sakınılmasına ve fayda veren her şeyin elde edilmesine hükmettiğini ve bunu hiç kimsenin inkâr edemeyeceğini söylemektedir. Çünkü aklın bir şeyden sakınılmaya hükmetmesinin sebebi en son haddede zarar vermesinden, bir şeyi elde etmeye yönelmesi ise fayda sağlamasından dolayıdır. Buna göre bir fiilin hasen veya kabîh olarak değerlendirilmesi, kendisi için fayda ve zararın geçerli olduğu kimse hakkında mümkündür. Allah'ın hakkında fayda veya zarardan bahsedilemeyeceği için Allah'ın her hangi bir fiili kabîh olarak ifade edilemeyeceği gibi hasen olarak da nitelenemez.²⁶

Gazzâlî (ö.505/1111) Mu'tezile'nin halkın arasında kabul görmüş meşhûrat kabilinden hükümlerle kesinlik ifade eden burhanı bir birine karıştırdığı ileri sürerek ahlâkî değerlerin bilgisinin zorunlu olduğunu iddia eden Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Çünkü halkın bir fiilin hasen, diğerini kabîh olarak değerlendirmesinin arkasında ya daha önceki şeriatlardan alınmış ve öğrenilmiş ya da bir amacın olması ihtimali vardır. Ancak Cüveynî'nin de (ö. 478/1085) belirttiği üzere Allah'ın bir amaç ve gaye gütmesi imkânsız olduğu için kendi hükümleri ve fiilleri hakkında bu anlamda bir hasen veya kabîh değer yargısından bahsedilmesi mümkün değildir.²⁷

Sonuç olarak Eş'arî kelâm düşüncesinde fiillerin ahlâkî değerlerinin gerek ontolojisinin gerekse epistemolojisinin tek dayanağı vahiydir. Çünkü böylesi

²⁵ Cüveynî, İmamü'l Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah *el-İrşâd*, thk. Zekeriyya Umeyrât, (Darû'l Kütübî'l İlmiye: Beyrût, 2016), 109.

²⁶ Cüveynî, hüsün ve kubuh konusunda Bâkılânî'nin yapmış olduğu Mu'tezile'ye yönelik eleştirilere yer verdikten Allah ile kulların fiillerin ayrılmasının kendisine göre daha doğru olduğunu söylemektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l fikh* thk. Abdülazîm Dîb, (y.y., 1979), 91.

²⁷ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed *el-Mustasfâ min İlmi'l usûl*, thkk. Muhammed Süleyman Eşkar, (Müessesetü'r risâle: Beyrût, 2015), 1: 114-149. Gazzâlî hüsün ve kubuh kavramlarının en son haddede değişik itibarlara göre farklılık gösteren göreceli (izâfî-nisbî) değerler olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l 'itikâd* thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî, (Dârü'l Minhâc: Beyrût, 2016), 305.

sağlam ahlâkî yargılar sadece ilâhî buyruklardan elde edilebilir. Birey ya da toplumun, dînî buyruklara dayanmadan kendi imkânları, tecrübeleri, birikimleri ve aklî yetkinlikleri ile toplumsal bir düzen kurması mümkün değildir.²⁸

Mâturîdî Ekolünde Hüsün-Kubuh Meselesi

İmam Mâturîdî'ye göre (ö. 333/944) Allah öğrenme yeteneğine sahip olan, yarar ve zararın ne olduğunu bilen ve algılayabildiği delile dayanarak duyular ötesiyle ilgili konularda akıl yürütebilen mükellefler yaratmıştır. Çünkü insan aklında güzel(hüsün) olanı güzel kabul etme ve çirkin(kubuh) olanı çirkin sayma yetkinliği vardır. Ayrıca güzel kabul edilen bir şeyin emredilmesi ve çirkin olanın yasaklanması gereklidir. Bu gereklilik ise Allah'ın bir hikmeti olup, aksi takdirde kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden âlemi yaratmasının anlamı ortadan kalkmış olur. İmam Mâturîdî'nin bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere hüsün ve kubuh aklîdir. Eşyada bizatihi hüsün ve kubuh, fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlarda gördüğü fayda ve zarara bakarak, fiillerin çoğunda hüsünü ve kubuhu müstakilen idrak edebilir. Allah da bizatihi güzel olanı yasaklamaz ve bizzat çirkin olanı emretmez. Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, emir ve nehyin bir anlam yüklediği değerler, aklımız ile bilgisine ulaşabileceğimiz gerçekliklerdir. Daha sonra Mâturîdî aklın bu yetkinliğinin vahyin işlevselliği ve konumu adına bir problem teşkil etmemesi için şu ifadelerle yer vermektedir: Dünya meşgaleleri ve bu meşgalelerin akılları kuşatması aklın yetkiliğini aksatmaktadır. Bunun yanı sıra kederler, insan doğasına yerleştirilen sıkıntılar, ayrıca hayatın insana getirmiş olduğu muhtelif acılar insan aklını meşgul etmekte ve onu büyük-küçük, gizli-âşikâr her bir alanda gerçeği kavramaktan alıkoymaktadır. Nefsânî arzuların egemenliği, dünyevî emel ve lezzetlerin çokluğu da ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Bu sebeple insanlara yol gösterecek ve buna benzer belirsizliklerin baş gösterdiği durumlarda gerçeğe kılavuzluk edecek bir Allah elçinin bulunması zorunludur.²⁹

Mu'tezile ekolünün hüsün ve kubuh hakkındaki görüşlerinin açıklandığı başlık altında geçtiği üzere, Mu'tezile, gâibin şâhîde kıyas edilmesi (*gıyâsü'l gâib ale's şâhid*) metodunu kullanarak şâhid âlemde kabîh, abes, veya sefeh olan bir fiilin aynı şekilde Allah içinde geçerli olduğunu iddia etmekteydi.

²⁸ Fethi Kerim Kazanç, *İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı Sorunu" İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı"*, ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz,(Nobel Yay. İstanbul, 2016), 44-45.

²⁹ Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't Tevhîd Tercümesi*, (İSAM yay. 9.b., İstanbul, 2017), 169-171,180-181; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, (TDV, Ankara, 6. b., 2009), 121-125.

Ebü'l Muîn en-Neseî (ö.508/1115) Cüveynî'nin açıklamalarına benzer ifadelerle bu iddianın doğru olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü insan aklı, Allah'ın kabîh veya sefeh olarak görülen bir fiilin hikmetini anlamaktan acizdir. Bununla birlikte şâhid âlemde fâilin fiilinin kabîh sayılmasının nedeni, kendisine çizilen sınırı ve haddi aşmış olmasından dolayıdır. Diğer bir anlamıyla kulların fiillerinin kabîh olmasının nedeni Allah'ın emir ve nehiyleri ile kendilerine çizmiş olduğu haddi aşmalarıdır. Ancak Allah, herhangi bir haddin ve sınırın altında olmadığı ve kendisinden daha üstün emreden ve neyeden konum bulunmadığı için şâhid âlemde kabîh olan bir fiili Allah'ın işlemesi kabîh olarak addedilemez. Üstelik böyle bir durumda Allah bir emri ve yasağı çiğnemiş de değildir. Neseî, şâhid âlemde hasen veya kabîh olarak nitelenen fiillerin fayda ve zarar odaklı bir temeli bulunduğundan dolayı, şâhid âlemde kabîh olarak addedilen fiillerin aynı şekilde Allah'ın içinde geçerli olduğunu reddetmekte; çünkü Allah'ın her türlü fayda ve zarardan münezze olduğunu belirtmektedir.³⁰

Fahreddin Er-Râzî'nin Hüsün Ve Kubuh Tanımı

Fahreddin er-Râzî, kelâma dair yazmış olduğu ilk eserlerden biri olan *el-İşâre fi usûli'l ilmi'l kelâm* adlı eserinde hüsün ve kubuh kavramlarını sırası ile tanımlamakta ve Mu'tezile ile olan tartışma noktasını belirginleştirmektedir. Daha sonra Basra Mu'tezilesi tarafından geliştirilen *vücûh teorsine* bu eserde atıfta bulunmayan Râzî, daha çok ilk dönem Mu'tezile düşüncesinde görülen “*fiiller zâtî itibari ile ya da kendilerinde bulunan bir sıfat sebebi ile hasen veya kabîh olur*” şeklindeki görüşün eleştirisine yer vermektedir. Râzî, ilk olarak hüsün ve kubuh kavramlarının insan amacına uygun olan ve amacına ters düşen şeyler için kullanılabileceğini; ikinci olarak da yetkinlik ve noksanlık ifade eden nitelikler için kullanıldığını söyler. Bu iki kullanım arasındaki fark ise birincisinin izafî, ikincisinin ise bizzat fiilin kendisinin bu değeri taşımasındadır. Örneğin bir kimsenin amacına uygun olan bir şey, kendisi için hasen olarak ifade edilirken; başka bir kimsenin amacına uygun düşmemesinden dolayı kabîh olarak değerlendirilebilir. Ancak ilmin yetkinlik, cehaletin noksanlık sıfatı olması bizzat bu durumların kendisi sebebiyledir ve insandan insana bir farklılaşma göstermez. Bu iki kullanımın aklî olup, akılla bilinebileceği konusunda bir şey söylemeyen Râzî'nin bir diğer tanımı ise, hasenin fâiline yasaklanmayan şey için kullanılmasıdır. Mu'tezile ile tartışmanın da mahalli olan bir diğer tanım ise hasen kavramının; din koyucu tarafından, bunu yapan kimse için övgü, tazim ve işlediği fiile karşılık sevabı hak etme hükmünün verilmesi şeklindedir. Bunun mukabilinde ise din koyucu tarafından

³⁰ Neseî, Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabîratü'l edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (DİB, Ankara, 2003), 2: 201-202.

fâilin yerildiği, horlandığı ve cezayı hak etme hükmünün verildiği kabîh kavramı bulunmaktadır. Tartışmanın bulunduğu son tanıma göre mubahın hasen olması mümkün değildir.

Hüsun ve kubuh kavramlarına yönelik yukarıda geçen kullanım ve tanımlara yer veren Râzî, son iki tanıma göre hüsun ve kubuhun zatî bir niteliğinin söz konusu olmadığını, sadece din koyucunun hitabının kendilerine ilişkin olmasından dolayı bu nitelikleri kazandığını belirtmektedir. Başka bir ifade ile herhangi bir fiil, din koyucu tarafından izin verildiğinde hasen, yasaklandığında ise kabih olarak isimlendirilir.³¹ Özet olarak Râzî, ilk dönem eserlerinde Mutezilî düşüncenin erken dönem temsilcileri tarafından ileri sürülen, fiil kendisinde bulan bir sıfattan dolayı veya bizzat zâtî itibari ile hasenlik ve kabîhlik³² nitelermelerini kazandığını sırası ile reddetmekte, kendinden önceki Eş'arî düşüncenin yorumu olan "dinin emretmiş olduğu hasen, yasakladığı ise kabîhtir" şeklinde tutumu sürdürmektedir. Nitekim klasik Eş'arî düşüncesi, hüsun ve kubuh meselesinde Mu'tezilî düşünce olan aklî ahlâk iddiasını reddetme ve ahlâkın temeline ilahî buyruk olan vahyi yerleştirme çabası üzerine kuruludur.

Fahreddin er-Râzî'nin Mu'tezile'nin Tanımına Yönelik Eleştirileri

Fahreddin er-Râzî Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö. 436/1044] konuda hakkındaki değerlendirmelerini esas alarak Mu'tezile'nin görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır. Mu'tezile'ye göre fiiller, kendilerine dönen bir yön [*vecih*] sebebi ile hasen ve kabîh olmaktadır. Akıl bu yönlerin bazılarını bağımsız şekilde bilebilirken, bazılarını ise bilemez. Örneğin akıl vahiyden bağımsız bir şekilde doğruluğun, ilmin, adaletin, nimet verene şükretmenin hasen olduğunu; yalanın, zulmün, cehaletin, abes fiil işlemenin ve güç yetirilemeyen sorumluluğun kabîh olduğunu bilebilir. Ancak öğlen namazının farzının dört rekât olması, arefe günü oruç tutmak mubah iken bayram günü oruç tutmanın haram olması gibi şer'î fillilerin hasen oluş yönünü [*vecih*] ise vahiyden bağımsız bir şekilde bilemez.³³ Fahreddin er-Râzî'nin eleştirmiş olduğu Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö.436/1044] hüsun ve kubuh tanımı ise şu şekildedir. Kabîh; "*fiil işlemesi mümkün olan [mütemekkin]ve işlediği fiilin kabîh olduğunu bilen bir kimsenin*

³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-İşârat fî usûli ilmi'l kelâm*, thk. Muhammed Alâu Zeynû, Selim Şab'aniyye, (Dâru'l Beyrûtî: Dimeşk, 2016), 152-153.

³² Ebü'l Hasan Eş'arî, İskâfî'ye (ö. 240/854) göre fiillerin bizzat kendisinden dolayı hasen ve kabih olduğunu, Ebü'l Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'ye (ö. 319/931) göre ise fiillerin kendinde bulunan bir sıfattan ve bizzat kendilerinden dolayı hasen veya kabih olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l islâmiyyîn ve ihtilâfü'l musalliyîn*, thk. Naîm Zarzûr, (Mektebetü'l Asriyye: Beyrût, 2015), 267.

³³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde, (Dâru'z zehâir: Beyrût, 2015), 3: 235; *el-Mahsûl*, 1: 26.

işlememesi gereken fiillerdir ve mükellef bu tür fiilleri işlemesi durumunda kınamayı hak eder.³⁴ Hüsun ise “fil işlemesi mümkün olan [mütemekkin] ve işlediği fiilin hasen olduğu bilen kimsenin yaptığı fiildir.”³⁵ Bununla birlikte Basrî, kabîhi “fâiline kınamayı gerektiren fiil” şeklinde tanımlamamakta ve sebep olarak da şu hususu işaret etmektedir. Şayet kınamayı hak eden kimsenin sevabı, hak ettiği yergiden fazla olursa bu sevap kınamayı hak etmesine engeldir.³⁶ Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö.436/1044] kabîh kavramı hakkında yapmış olduğu diğer bir tanım ise, “zemmin hak edilmesinde tesiri bulunan bir sıfat üzerine olan fiildir”³⁷ şeklindedir.

Râzî, bu tanımların hüsun ve kubuh kavramlarının mahiyetini tam olarak ortaya koymadığını belirtmekte ve Basrî'nin yapmış olduğu tanımı eleştirmektedir. Bu bağlamda Râzî'nin ilk eleştiri, Basrî'nin tanımında kullanmış olduğu “lâm” açısından. Çünkü “lâm” farklı anlamlar içermektedir. Ancak tanımında kullanılan lafızların tanımlanandan daha açık olması tanımın şartlarından. “Lâm”ın içermiş olduğu anlamlar ise şu şekildedir: a) İzin vermek ve yasaklamak. Örneğin; “Zeyd eşinden faydalanabilir ama Amr ondan faydalanmaz”³⁸ cümlesinde ki “lâm” bu anlamdadır. b) Kudret ve acizlik. “Zeyd Amr'ı yener ama Amr Zeyd'i yenemez”³⁹ cümlesi bu anlamdadır. c) Aitlik. “Bu mahal siyahtır ve hareketlidir”⁴⁰ cümlesi bu anlamdadır. d) Hüsun ve Kubuh. “Falan kimsenin şu fiili yapması hasen, ama bu fiili yapması kabîhtir.”⁴¹ Fahreddin er-Râzî, hüsun ve kubuhun ilk anlamda olduğunun iddia edilmesi durumunda hüsun ve kubuhun akîl değil şer'î olacağını ifade etmektedir. Başka bir ifade ile şer'in izin vermiş olduğu hasen yasaklamış olduğu kabîh olur ki, bu Mu'tezilenin iddialarına ters düşmektedir. İkinci ve üçüncü anlama gelince, hüsun ve kubuhun bu anlamda olması imkânsızdır. Dördüncü anlama göre ise hüsun ve kubuh kendileri ile tanımlanmış olur ki, bu devirdir. Devir ise imkânsızdır.⁴² Fahreddin er-Râzî'nin Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö. 436/1044] tanımına yapmış olduğu ikinci eleştiri, Basrî'nin tanımında kullanmış olduğu “kabîh olduğunu bilmesi” kaydına yöneliktir. Nitekim fâil yapmış olduğu fiilin kabîh olduğunu biliyorsa, kabîh kavramının da ne olduğu

34 “أما القبيح فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله ويستحق الذم بفعله” Bkz. Ebü'l Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî el-Mutezili, *el-Mu'temed fi Usûli'l Fıkh*, thk. Şeyh Halîl Mays, (Dârü'l Kutubi'l İlmiyye: Beyrût, 2005), 1: 336.

35 “و أما الحسن فهو وما للقادر عليه والمتمكن من العلم بحاله أن يفعله” Ebü'l Hüseyin Basrî, *Mu'temed*, 1: 337.

36 Ebü'l Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 337.

37 Ebü'l Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 336; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 236; *el-Mahsûl*, 1: 19.

38 “لزيد أنيسمتمتع بزوجه و ليس لعمر أن يستمتع به” Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 237.

39 “لزيد أن يصارع عمرا” Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 237.

40 “لهذا المحل سواد و حركة” Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 237.

41 “لغلان أن يفعل كذا و ليس له أن يفعل ذلك” Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 237.

42 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 19.

biliyordur demektir. Bu durumda ise kabîhi tanımlaya ihtiyaç yoktur.⁴³ Tanımın üçüncü eleştiri noktası, tanımın kabîh olan bütün eylemlerin tamamını içine almaması ve kapsayıcı olmamasıdır. Çünkü vacip fiillerin terk edilmesi de kabîhtir, ama terk salt yokluktur. Salt yokluk ise fiil değildir.[oluş] Bu durumda, “kâdir olan mükellefin kabîh olduğunu bildiği halde işlemiş olduğu fillerdir” tanımı sadece var olan fiilleri kapsamaktadır ve bu sebeple doğru bir tanım değildir.⁴⁴

Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [.436/1044] kabîh kavramına dair yapmış olduğu ilk tanımına yönelttiği eleştirilerinden sonra Fahreddin er-Râzî aynı şekilde ikinci tanıma da eleştiri yöneltmektedir. Çünkü ikinci tanımda kabîh, “zem” ve “istihkak” lafızları ile tanımlanmıştır. Bu durumda ise hüsün ve kubuhun anlamı ilk olarak bu lafızların ne olduğunun anlaşılmasına bağlıdır. “İstihkak” kavramı “hak” kelimesinden türediği için ilk olarak hakkın tanımlanması gerekmektedir. Farklı kullanımlar içeren “hak” lafzının içermiş olduğu anlamlar ise sırası ile şu şekildedir: a] Dilsel: Hak kavramı dilde “sâbit” anlamına gelmektedir. b] Örfî: Var veya yok olduğuna inanılan her şeyin doğru[sıdk] olması. c] Şer'î: Bulduğu kimseye [sahibine] belirli bir şeyi uygun kılan[hasen] her türlü ayrıcalıktır. Fahreddin er-Râzî'ye göre hak kavramının ne dilsel ne de örfî anlamda hüsün ve kubuh tanımında kullanılması mümkün olmadığı için sadece şer'î anlamda kullanılması mümkün olabilir. Ancak bu durumda da hüsün hak ile, hak ise hüsün ile tanımlanmış olur ki, bu bir şeyin kendisi ile tanımlanmasını gerektireceği için devirdir. Devirse geçersizdir.⁴⁵ Fahreddin er-Râzî “zem” kavramı hakkında ise Ebü'l Hüseyin el-Basrî'den [ö.436/1044] şunları aktarmaktadır. “Zem; başkasına karşı aşağılama içeren kasıtlı bir sözdür.” Şayet aşağılama kastı içermezse zem sayılmaz. Fahreddin er-Râzî, tanımda kullanılan “aşağılama” kavramın mecaz olduğunu, mecaz lafızların ise tanımlarda kullanılmasının uygun olmadığını ifade ederek Basrî'nin tanımını eleştirmektedir.⁴⁶ Bununla birlikte Râzî, “zem” ile insan tabiatının hoşlandığı veya hoşlanmadığı bir sözün veya fiilin kastedilmesi durumunda, bunun kabîh oluşunun aklen bilenebileceğini, ancak bu manada Allah hakkında hüsün ve kubuhun imkânsız olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Daha sonra Fahreddin er-Râzî, “zem” ve “medîh” kavramlarının en temelde elem ve acı ile lezzet ve mutluluğun kastedildiğini ifade etmektedir. Ancak hüsün ve kubuhun bu anlamda tanımlanması durumunda Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde akli hüsün ve kubuh yargısının geçerliliğinden

⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 238.

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: .238.

⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 239-240.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 241; *el-Mahsûl*, 1: 19.

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 20.

bahsedilemez. Nitekim Allah her türlü elem ve acıdan münezzehtir olduğu gibi onun için mutluluk ve lezzetten de bahsedilemez. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu ilzam Mu'tezile'nin bu konudaki iddiasını kökten geçersiz kılmaktadır.⁴⁸

Mu'tezile'de Hüsün Ve Kubuhun Epistemolojik Temeli Olarak Bedihî Bilgi

Fahreddin er-Râzî Mu'tezile'den fiillerin ahlâkî değerlerinin bilgisi konusunda bazılarının zorunlu bilgi, bazılarının ise nazarî bilgi içerdiğini aktarmaktadır. Mu'tezile insana zarar veren yalanın kabîh, Allah'a şükretmenin ve faydalı doğru sözün hasen olduğu bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu, fayda veren yalan sözün hasen, zarar veren doğru sözün ise kabîh olduğunun bilgisinin ise nazarî bilgi olduğunu iddia etmektedir.⁴⁹ Bu hususlara karşı bilginin zorunlu ve nazarî olduğu yönündeki iddialarını Mu'tezile şâhid âlemdeki bazı gözlemlerine dayandırmaktadır. Çünkü akl-ı selim bir kimse, kendisine iyilik yapana teşekkür etmesinin ve onu övmesinin vacip olduğuna kesin bir şekilde hükmetmektedir. Buna benzer fiillerin hasen oluşu insan aklında yerleşik olduğu için bunların şer' ile sabit olduğunun iddia edilmesi de doğru değildir. Zira Allah'a iman etmeyen bir kimseye göre de bu tür durumlar hasendir. Aksi takdirde hasen ve kabîh yargısı şer' ile sabit olması durumunda, dehrî ve brahman olan bir kimsenin bunları bilmesi imkânsız olurdu.⁵⁰ Ancak bu yargıların bütün insanların aklında sabit olmasından dolayı kendilerinin şer' vasıtası ile kazanılmadığını bilinmektedir. Netice olarak akıl sahipleri insana ait fiillere yönelik hasen ve kabîh yargısını dinden bağımsız bir şekilde bilebildikleri için bunların zatı itibarı ile hasen veya kabîh oldukları da ortaya çıkmaktadır.⁵¹ Buna göre yukarıda zikredilen hususlara binaen aklî hüsün ve kubuhun sabit olduğuna dair bilgi bedihî bir bilgidir. Nitekim Allah'ı ve nübüvveti inkâr eden ve çölde yaşayan bir dehrî de, ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarabilir, ona acıyabilir ve iyilikte bulunabilir. Bunu yapmasının sebebi ise bir karşılık olmadığı gibi ve övgü de değildir. Zira Allah'a inanmadığı için uhrevî bir karşılık beklentisi ile onun bu iyiliği yapması mümkün değildir. Bilakis o kimseyi kurtarmayı arzulamasının sebebi, aklında iyiliğin hasen olduğu yargısının sabit olmasından başka bir şey değildir. Bu durum ise aklın, iyiliğin hasen, kötülüğün ise kabîh olduğuna hükmetmesinin mümkün olduğunu göstermektedir.⁵² Mu'tezile'nin bu yöndeki istidlâllerinden bir

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 242.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 214.

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Erbâîn fî usûli'd dîn*, 244.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 212; *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 275.

⁵² Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 213; *el-Işâra fî usûli ilmi'l kelâm*, 154; *Nihâyetü'l Ukûl*, 3: 283.

diğeri ise bir insan üzerinden tecrübe edilecek olan şu olgudur. Örneğin herhangi bir kimseye “doğru söylesen de yalan söylesen de sana bir dinar” vereceğim denilse ve o kimse de her iki durumda da elde edeceği faydanın eşit olduğunu kesin olarak bilse de, yine doğru söylemeyi tercih edecektir. Tercihini bu yönde kullanmasının sebebi ise doğruluğun hasen, yalanın ise kabîh olmasını kesin olarak aklen bilmesinden başka bir şey değildir.⁵³ Aklî hüsun ve kubuhun geçerliliğini savunan Mu'tezile bu konuda delile olarak şu hususa da işaret etmektedir. Fiiller hasen ve kabîh şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Şayet her bir fiilin kendine özel bir niteliği [*husûsiyet*] olmasaydı böyle bir ayırımın yapılması mümkün olmazdı. Aksi takdirde mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesinin herhangi bir sebebe dayalı olmaması gerekir. Ancak bu durum, mümkün olan âlemin de varlığının yokluğuna tercih edilmesinin bir sebebe dayalı olmayacağını gerektireceği için Allah'ın varlığının nefyedilmesini gerektirir. Ayrıca hüsun ve kubuh sadece şer' tarafından sabit olursa, Allah'ın yapmış olduğu hiçbir şeyin kabîh olmaması gerekir. Bunun neticesinde ise Allah'ın va'd ve va'îdine karşı güven ortadan kalkar. Zira bu durumda Allah iyilik yapanları cezalandırırken, kötülük yapanlara mükâfatta verebilir, şeytanları ve firavunları cennete koyabilir ve hatta yalancı kimsenin elinde mucizeler ortaya çıkabilir. Bu hususların mümkün olduğu söylenilirse akıl çizgisinin dışına çıkmış olur; mümkün olmadığı söylenilirse aklî hüsun ve kubuhun geçerliliği kabul edilmiş olur.⁵⁴ Ayrıca hüsun ve kubuh kavramlarının anlamı insan zihninde yerleşik olmayıp şer' tarafından bildirilmiş olması durumunda, şer'in bize, anlamını bilmediğimiz şeylerle hitap etmesi gerekirdi. Bu geçersiz olmasından dolayı hüsun ve kubuhun anlamının insan zihninde yerleşik olması gerekir.⁵⁵ Mu'tezile'nin bu meselede nübüvvet ile ilişkilendirmiş olduğu istidlâl ise totolojiye dayalıdır. Çünkü Mu'tezileye göre yukarıda geçtiği üzere bazı fiillerin hasen olduğu konusunda tartışma yoktur. Diğer bazılarının kabîh olması ise ya şer'e bağlıdır ya da değildir. İlk seçenek geçersizdir. Çünkü şer'in sabit olması, mucizenin, peygamberin iddiasının doğru olduğuna delâlet etmesine bağlıdır. Mucizenin nübüvvet iddiasının doğru olduğuna delâlet etmesi ise Allah'ın yalancı kimsenin elinde mucize ortaya çıkarmamasına bağlıdır. Şayet yalancının elinde Allah'ın mucize ortaya çıkarmayacağı da şer' ile bilirse devir gerçekleşir ki, devir imkânsızdır. Sonuç olarak fiiller için hüsun ve kubuh yargısının geçerli olması şer'e bağlı değil, bilakis şer'den önce sabittir.⁵⁶ Buraya kadar

⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: .283; *el-Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 213; *el-İşâra fî usûli ilmi'l kelâm*, 154.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 29; *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: .214; *İşâra fî usûli ilmi'l kelâm*, 154; *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 283-284.

⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: .275; *el-Mahsûl*, 1: 29; *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: .214.

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 215.

Fahreddin er-Râzî'den Mu'tezile'nin iddiaları sadedinde yaptığımız aktarımlar ahlâkî değerlerin epistemolojisi yönünde Mu'tezile'nin kendi görüşlerini ispat sadedinde açıklama ve istidlâllerdir. Fahreddin er-Râzî ise sırası ile bu açıklamaların geçersiz olduğu söylemekte ve aksi yönde bir görüşü savunmaktadır.

Mu'tezile'nin Değer-Zorunlu Bilgi Bağıntısına Râzî'nin Eleştirisi

Hüsün ve kubuhun bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin deliline karşı Fahreddin er-Râzî'nin cevabı iki açıdandır. İlk olarak hüsün ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğu kabul edilebilir. Ancak bilgisi zorunlu olan hüsün ve kubuh kavramlarının Allah'ın fiilleri ve hükümleri hakkında geçerli olması imkânsızdır. İkinci olarak ise hüsün ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğunun reddedilmesidir. Sırası ile Râzî'nin bu iki cevabını şu şekilde aktarabiliriz: Şüphesiz her tasdik/yargının öncesinde mevzu ve mahmûlünü oluşturan bir tasavvurun olması zorunludur. Buna göre "iyilik hasendir" sözü, faydanın meydana geliş sebebi olması açısından insan tabiatının onu istemesi anlamında ise bu doğrudur ve bu anlamda iyiliğin hasen olduğu bilgisinin zorunlu olduğunu tartışmaya gerek yoktur.⁵⁷ Aynı şekilde "zulüm kabîhtir" sözü, kederin, acının ve tasanın sebebi olması açısından insan tabiatının ondan nefret etmesi anlamında ise bu da doğrudur ve bu anlamdaki kabîhin bilgisi de zorunlu bilgisidir. Ancak bu anlamda hüsün ve kubuh fayda ve zararı gözetmek anlamını içerdiği için Allah hakkında geçerli olması mümkün değildir. Fahreddin er-Râzî'ye göre hüsün ve kubuh konusunun açıklığa kavuşmasında en önemli husus, hüsün ve kubuhun en temelde mutluluk ve elem içermesi anlamında olduğunun kabul edilmesidir.⁵⁸

Fahreddin er-Râzî, insanın hasen veya kabih olarak nitelendirdiği fiillerin en temelde faydayı elde etme ve zarardan kaçınma gayesi üzerine kurulu olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Râzî, insanın bazı şeyleri istediğini ve onları elde etmeye çalıştığını, bazılarında ise kaçındığını zorunlu olarak bildiğini söylemektedir. Bununla birlikte istenilen veya kaçınılan bu şeylerin bizzat kendilerinden dolayı değil de başka bir sebeple istenmesi veya kaçınılması da mümkün değildir. Aksi takdirde devir veya teselsülün olması gerekir ki, her ikisi de muhaldir. Şu halde bizzat kendilerinden dolayı istediğimiz veya nefret ettiğimiz şeylerin var olduğunun kabul edilmesi gerekir. Ancak dikkatlice düşündüğümüzde, bizzat kendisi açısından isteğimiz şeyi, mutluluk ve lezzet olmasından veya acı ve elemi ortadan kaldırmasından dolayı, bizzat

⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 29.

⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 3: 126.

kendisi açısından nefret ettiğimiz şeyi ise acı ve elem olmasından veya mutluluğu ve lezzeti ortadan kaldırmasından dolayı istemediğimizi ve nefret ettiğimizi görürüz. Bu öncüller ise zorunlu olarak bilinmektedir.⁵⁹ Daha sonra bizzat kendisi açısından istenilen şeye ulaştıranda, zâtı açısından istenilene ulaştırmasından dolayı istenir ve aynı şekilde zâtı açısından nefret edilene sebep olana da, buna sebep olması açısından nefret edilir. Ancak fayda ve zarar Allah hakkında mümkün olmadığı için fiillerinin de hasen ve kabîh yargısı ile nitelenmesi imkânsızdır.⁶⁰

Fahreddin er-Râzî ikinci olarak hüsun ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iptal etmeye yönelik açıklamalarda bulunmaktadır. Râzî'ye göre hüsun ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir. Şayet iddia edildiği gibi olsaydı, insanların bu kavramların bilgisi hakkında ihtilaf etmemeleri gerekirdi. Çünkü Allah'ın bir bedel ve suç olmaksızın günahsız birine elem vermesi Eş'arî düşünceye göre hasen iken, Mu'tezile'ye göre ise bu kabîhtir.⁶¹ Birin ikinin yarısı olduğu bilgisinin zorunlu olması ile zikredilen hususların hasen veya kabîh olmasının bilgisinin zorunlu olması arasında inkâr edilemeyecek kadar açık bir farkın olduğu ortadır. Zorunlu bilgilerin kendi aralarında farklılaşmasının imkânsızlığından dolayı hüsun ve kubuh kavramlarının bilgisinin zorunlu bilgi olduğu kesinlikle geçersiz bir iddiadır.⁶² Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'yı takip ederek bu kavramların bilgisinin meşhurat kabilinden olduğunu belirtmektedir. Râzî, meşhurat türünden olan bilgilerin evvelî/ bedihi olmadığını söylemekte ve insanın bu yönde bir hüküm vermesinin temelinde alışkanlıklarını ve bunların toplum içerisinde yerleşmiş olmasını göstermektedir.⁶³

Fahreddin er-Râzî hüsun ve kubuha dair bilginin zorunlu bilgi olduğunun geçersiz bir iddia olması noktasında "zulüm" fiilini ele almakta ve Ebü'l Hüseyin el-Basrî'den [ö436/1044] zulüm hakkında şunları aktarmaktadır. "Zulüm kabîhtir" yargısını verdiğimizde zihnimizde zulmün anlamının bulunması gerekir. Çünkü tasavvur olmaksızın yargıda bulunmak imkânsızdır. Bu doğrultuda Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin [ö. ö.436/1044] zulmün bazı durumlarda hasen olabileceği şeklindeki görüşüne yer veren Râzî, bunları sırası ile şu şekilde saymaktadır: a) hak edilmesi. b) yapılan zulme denk faydanın olması. c) daha büyük bir zararın defedilmesi, d) zararın defedileceğinin veya faydanın elde edileceğinin düşünülmesi, e) kişinin kendini savunması için

⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 216-217.

⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 216.

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukû'l*, 3: 285.

⁶² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukû'l*, 3: 2856.

⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l İşârât*, thk. Mahmud Şihâbî. (Tahran Üniversitesi Yayınları: İran, 1973) 196.

yapması, f] zulüm fiilinin âdeten gerçekleşmesi. Râzî, kelimcilerin bir şeyin aslına dair bilginin nazârî olması durumunda fer'in bilgisinin de zorunlu olmasının mümkün olmayacağı noktasında hem fikir olduğunu söylemekte ve aklâkî eylemlerin bilgisinin zorunlu olduğunu iddia eden Mutezilî düşünceye yönelik geniş bir eleştiri yönelmektedir. Buna göre zulmün mahiyetine dair bilginin aslî, hasen veya kabîh olduğuna dair bilginin ise fer'i olduğu noktasında bir şüphe yoktur. Başka bir ifade ile biz ilk olarak zulmün mahiyetini, daha sonra ise kabîh olduğunu bilmekteyiz. Râzî'ye göre Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin zulüm hakkında önceki seleflerinden aktarmış olduğu ise zulmün mahiyetine dair bilginin nazârî bilgi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim zulmün mahiyeti hakkında yukarıda aktarılan anlamlara sadece nazar ehli dikkatlice düşünmeleri sonucunda ulaşabilir. Asla dair bilginin nazârî olması durumunda fer'in bilgisinin zorunlu olması mümkün olmadığı için hüsün ve kuhhun zorunlu olarak bilindiğinin iddia edilmesi de geçersizdir.⁶⁴ Fahreddin er-Râzî hüsün ve kuhb konusunda Mu'tezilenin diğer dayanaklarına da açıklama getirerek geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

Ölmek üzere olan kör bir kimsenin, Allah'ı ve nübüvveti inkâr eden biri tarafından kurtarılmasının iyilik olması ve doğal olarak aklî hasen yargısının sabit olması iddiasına Râzî, iki açıdan cevap vermektedir. İlk olarak, inançsız bir insana göre ölmek üzere olan kör bir kimsenin kurtarılmasının iyilik olmasının nedeni fayda sağlamasıdır. Sağladığı fayda ise lezzet ve mutluluktur ki, lezzet ve mutluluğun bizzat kendileri açısından insan tarafından istendiği daha önce açıklanmıştı. İkinci olarak bazı durumlarda insan kendisini zorda kalan birinin yerine koyar. Örneğin inançsız olan kimse, aynı durumun kendisinin de başına geleceğini hayal edebilir ve bunun sonucunda ölmek üzere olan körü kurtarmasının hasen olduğuna hükmedebilir.⁶⁵

Mu'tezileye göre doğru veya yalan söylemesi eşit olan ve her iki durumda da elde edeceği fayda aynı olan bir kimsenin yalan söylemeyi terk ederek doğru söylemesinin nedeni yalanın kabîh, doğrunun ise hasen olduğunu aklen bilmesinden başka bir şey değildir.⁶⁶ Fahreddin er-Râzî Mu'tezilenin bu iddiasını kabul etmemekte ve şu şekilde cevap vermektedir. Yalan ve doğru söylemesi eşit olan bir kimsenin yalanı terk ederek doğru söylemesinin nedeni, doğru söylemede evrenin düzeninin olduğunu gözlemlemesinden başka bir şey değildir. Başka bir ifade ile Râzî'nin bu cevabı ahlâkî eylemin zorunlu olarak bilinmesinden dolayı değil, kişinin kendine de fayda sağlayan

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: .219-220; *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 286.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 217-218; *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: 285-286.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l 'Ukûl*, 3: .283; *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 213; *Mahsûl*, 1: 29.

toplumsal düzenin gözetilmesi olduğuna işarettir. Çünkü her insan bu alışkanlık üzerine yetişmektedir.⁶⁷

Her fiilin kendisine ait bir niteliğinin bulunduğu ve bu sayede bazılarının vacip, bazılarının ise haram kılındığı kıyası üzerinden, fiillerin hasen veya kabîh olduğu iddiasına⁶⁸ ise Râzî şu şekilde cevap vermektedir. Mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesi kulun cihetinden bir tercih ettiriciye bağlı olamaz. Aksi takdirde teselsül gerçekleşir ki, teselsül imkânsızdır. Çünkü mümkün olan bir fiilin iki tarafından birinin tercih edilmesi, kulun kendi cihetinden bir tercih ettiriciye bağlı olması durumunda, bu tercih ettirici sebebin var olması anında fiilin iki tarafından birinin meydana gelmesi zorunlu olur. Bu durum ise cebirden başka bir şey değildir. Tercih ettirici sebebe bağlı olmaması durumunda ise fiillerin kendilerinde bir niteliğin bulunduğu ve bu sebeple hasen veya kabîh olduğu iddiası geçerliliğini yitirmektedir.⁶⁹ Ayrıca Fahreddin er-Râzî, Allah'ın âlemin yaratılmasını belli bir vakte tahsis ettiği gibi fiillerin bazılarını hüsün bazılarını da kubuh niteliği vermesinin de mümkün olduğuna işaret etmektedir.⁷⁰

Hüsün ve kubuh kavramlarının anlamı insan zihninde yerleşik olmayıp şer' tarafından bildirilmiş olması durumunda şer'in bize anlamını bilmediğimiz şeylerle hitap etmesinin gerekeceği iddiasına Râzî, tasdik ve tasavvur kavramı arasında ayırım yaparak cevap vermektedir. Çünkü insan din gelmeden önce de hasen ve kabîhi tasavvur edebilmektedir. Ancak din gelemeden önce fiiller üzerine hüsün ve kubuh yargısı/tasdiki ile hüküm vermek mümkün değildir.⁷¹

Sonuç olarak ahlâkî eylemlerin bilgisinin zorunlu bilgi olduğunu iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü zorunlu bilgi bütünün parçadan büyük olması gibi insan tarafından kesin olarak bilenen hususları kapsamaktadır. Ancak iyiliğin hasen olduğu yönünde toplumsal alışkanlıklardan soyutlanmış bir kimsenin var olduğu düşünüldüğünde, bütünün parçadan büyük olması gibi iyiliğin de hasen olmasını zorunlu olarak bileceğini iddia

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 285; *Mahsûl*, 3: 33-34.

⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 29; *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 286.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 31; *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 221.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 221; *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 286.

⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1: 34; *Nihâyetü'l Ukû'l*, 3: 286; *Metâlibu'l 'Âliyye*, 3: 222. Fahreddin er-Râzî hüsün ve kubuhun sadece şer' tarafından sabit olması durumunda, Allah'ın kendi dostlarının öldürülmesini ve düşmanlarının övülmesini emretmesi gibi durumlarında geçerli olacağı iddiaları karşısında şunları ifade etmektedir. Allah'ın kendi dostlarının öldürülmesini ve düşmanlarının övülmesini emretmesi mümkündür. Allah'ın bunu yapması durumunda sefihte olması da gerekmez. Fahreddin er-Râzî Mu'tezilenin de bu görüşü kabul ettiğini belirtmekle, Allah'ın bu fiilleri işlemesi durumunda hikmet çizgisinden çıkıp sefih olacağını iddia ettiklerini söylemekte ve bunu küfr-ü sarîh olarak değerlendirmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *İşâra fi usûli'l kelâm*, 161.

etmek mümkün değildir. Çölde ölmek üzere olan bir kimseyi kurtarmak gibi durumların her ne kadar toplumsal telkinlerle açıklanması mümkün değilse de, bunlarda ahlâkî eylemelerin bilgisinin zorunlu olduğuna delâlet etmektedir.

Allah'ın Fiil Ve Hükümlerinde Aklî Hüsün Ve Kubuh Yargısının Geçersizliği Üzere Râzî'nin Delilleri

Fahredden er-Râzî, aklî hüsün ve kubuhun geçersizliği üzerine sırası ile şu delilleri de zikretmektedir. Hüsünün manasından anladığımız "fayda olması veya faydaya götürmesidir." Kabîhin manasından anladığımız ise "zarar olması veya zarara sebebiyet vermesidir." Faydaya yönelmek ve zarardan sakınmak, kendisi hakkında faydanın ve zararın mümkün olduğu kimse için geçerlidir. Ancak faydaya yönelmek ve zarardan sakınmak Allah hakkında geçersiz olduğu için, Allah hakkında hüsün ve kubuhun geçerli olduğu görüşü imkânsızdır.⁷² Fahreddin er-Râzî, ortaya koymuş olduğu bu delil üzerine Mu'tezilenin şu açıklamalarını aktarmaktadır.

Aklî hüsün ve kubuh yargısının geçersiz olması noktasında Râzî tarafından zikredilen bir diğer delil ise Allah'ın insanları kendisini bilmekle ve kendisine şükretmekle sorumlu tutması hususu ile alakalıdır. Aklî hüsün ve kubuh yargısının geçerli olması durumunda Allah'ın kullarını, kendisini bilmekle [marifetullah], ona övgüde bulunmakla ve nimetlerine şükretmekle sorumlu tutması da mümkün olurdu. Ancak bunlar geçersiz olduğu için aklî hüsün ve kubuh yargısı da geçersizdir. Bu şartlı önermenin açıklanması iki yöndendir: Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak mükellef için meşakkatli bir iştir ve şükreden [kul] ve kendisine şükredilen [Allah] için bir faydası yoktur. Böyle olan her hususun ise aklî hüsün ve kubuh gereğince kabîh olması gerekir. Bunun açıklanması ise birkaç mukaddime üzerine mebnidir: [I] Allah'ın varlığının bilgisinin meşakkatli bir iş olduğunun açıklanması iki yöndendir. [a] Allah'ın varlığının bilgisinin istidlâl/akıl yürütme ile elde edileceğinde ve akıl yürütmenin zor olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı insanların çoğu dalâlete düşmüş ve ayağı kaymıştır. İlahî ilimlere dalan kimse, onda ne zorlukların olduğunu görmektedir. Akıl ile Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmanın zorunlu olması varsayımına göre, bu bilgiye ulaşamayan kimse için sonsuz bir azap vardır. Ancak bu konuda çoğunun hüsrana düştüğünü görülmektedir. Bu da Allah'ın varlığının bilgisinin elde edilmesinin ne kadar zor olduğunu göstermektedir. [b] Kendisine şükredilen için bu şükür ve ibadetin bir faydası yoktur ve bu gayet açıktır. Çünkü Allah fayda, zarar, mutluluk ve kederden uzaktır. Bu açıdan şâhid âlemde ihsanda bulunana şükür ile Allah'a

⁷² Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 180.

yapılan şükürün arasındaki fark da ortaya çıkmaktadır. Çünkü bizden birisi başkasına ihsanda bulunduğu ve kendisine iyilik/ihsan yapılan kimse de ona şükrettiğinde, iyilikte bulunan kimse bundan mutluluk duyar ve büyük bir lezzet alır. Şayet teşekkür etmezse, kalbinde büyük bir keder, hüznün ve sıkıntı olur. Bu durumlar Allah hakkında imkânsız olduğu için aradaki fark da ortaya çıkmaktadır.[c] Şükreden kimse için bu şükürün ve ibadetin bir faydası yoktur. Bunun delili de şudur: Menfaatin; ya lezzet ve mutluluğun elde edilmesi ya zarar ve kederin defedilmesi ya da bunlara vesile olması dışında bir anlamını yoktur. Aynı şekilde Allah'ın teklif vasıtası olmaksızın bunları mükelleflere bildirmesi de mümkündür ve mutluluğun ve lezzetin elde edilmesi veya zarar ve sıkıntının defedilmesi teklif vasıtası ile daha kolaydır denilmesi de mümkün değildir. Çünkü Allah'ın kudretine nispetle bu tür bir farklılığın oluşması imkânsızdır. Bu üç mukaddime neticesinde Allah'ın varlığının bilgisi ve ona ibadet etmek ile sorumlu olmanın hiçbir faydası olmadığı gibi, meşakkatli bir iş de olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tür hususlar ise aklen kabîhtir. Şayet Allah'ın hükümlerinde aklı hüsun ve kubuh yargısı geçerli olsaydı, Allah'ın yaptığı her şeyin kabîh olması gerekirdi. Allah'ın yapmış olduğu şeylerin kabîh olmadığını bildiğimizden, onun fiillerinde aklı hüsun ve kubuh yargısının geçersiz olması gerekmektedir. [II] Şâhid âlemde her kim zayıf olan insanlara ihsanda bulunur, nimet verirse ve bunun karşılığında insanları zor bir işle sorumlu tutmazsa bu ihsan/nimet takdire şayan olur. Ancak bunun karşılığında insanları bir işle sorumlu tutarsa, insanlar onun cimri olduğunu ve ihsan/nimet karşılığında bir iş istediğini söyler. Hatta böyle bir şey isteyen himmetinin ne kadar düşük olduğu, yaptığı iyiliği haddinden fazla büyüttüğü ve iyilik yaptığı kimseden karşılık istediği söylenir. Kendisine iyilik yapılan kimse, şayet karşılığı yerine getiremezse, ona karşı kalbinde bir nefret oluşur, ondan nefret eder ve intikam almak ister. Kendinde oluşan bu durumlardan dolayı ona azap etmek ve o kimseye zarar vermek için çabalar ki; bunun sebebi kalbinde oluşan kin ve nefretten başka bir şey değildir. Şâhid âlemde bu tarz iyilik yapan bir kimsenin iyiliği az, zararı çoktur ve üstün bir kişiliği yoktur. Ancak iyilikte bulunur, karşılığında şükür-övgü talep etmezse ve nimeti inkâr etmesi sebebi ile ona azap etmezse, değerli ve üstün biri olarak addedilir. Bu, var olması mutlu eden, yokluğu ise üzen şükürün ve övgünün durumudur. Allah ise her türlü mutluluk, keder, fayda ve zarardan uzaktır. Kula bir nimet verip, karşılığında da kul için zarardan başka bir şey olmayan şükürü ve övgüyü talep etmesi Allah'ın yüceliği ile bağdaşmamaktadır. Fahreddin er-Râzî söyledikleri doğrultusunda, aklı hüsun ve kubuhun Allah'ın fiilleri ve hükümlerinde geçerli olması sonucunda insanın sorunlu tutulmasının kabîh olması gereğini ifade etmektedir. Ancak

insanların sorumlu tutulmasının kabîh olmadığını bilindiği için aklî hüsun ve kubuh yargısının geçersiz olması gerekir.⁷³

Fahreddin er-Râzî burada Mu'tezile tarafından yapılan bir itiraza yer vermekte ve daha sonra bunu geçersiz kılmaktadır. Zira Mu'tezile tarafından şu minvalde bir itirazın gündeme gelmesi mümkündür: Teklif, şükreden ve itaat eden [kul] kimseye yönelik bir menfaatten dolayı hasen olmuştur. Çünkü övgüyü hak etmeyen birinin övülmesi aklen kabîhtir. Allah kulları, ibadetleri yaparak övgüyü hak etmeleri için sorumlu tutmuştur. Böylece Allah'ın onları türlü övgülerle övmesi hasen olur. Bununla birlikte hak etmelerinden sonra Allah'ın kullara menfaatleri vermesi karşılıksız olarak vermesinden daha lezzet vericidir. Ayrıca şöyle söylenilmesi de mümkündür: Hukemâ'ya göre insan için ahiret saadetinin meydana gelmesi ibadetleri yerine getirmesine bağlıdır. Çünkü insan bedeni cismani lezzetleri elde etmeye çalıştıkça, onlara karşı olan isteği ve onları elde etme meyli artar. Ölüm anında, bunları elde etme imkânı ortadan kalkmakla birlikte istek ve meyli baki alır. Onları elde edemeyeceği için ruhânî elemeleri de artar. Ancak bunları elde etmekten vazgeçip Allah'ı, meleklerini ve ahiret yurdunu zikretmeye yönelirse, cismani lezzetlere karşı olan isteği azalır ve ruhsal olanlara karşı isteği de artar. Böylece ölüm esnasında arzu duyulmayandan kurtulup arzulanana, dünyadan kurtulup cennete ulaşmış olur. Bu da ibadet ve itaatle sorumlu tutulmanın/mükellef olmanın sebebidir.⁷⁴

Fahreddin er-Râzî bu itiraz karşısında cevap olarak şunları söylemektedir: Mu'tezilenin dayanmış olduğu birinci iddiaya gelince, bu zayıftır. Çünkü meşakkatli olmasından dolayı bir fiilin övgüyü hak etmeyi gerektirmesi zorunlu değildir. Zira mazlum kimseler, peygamberlerden daha fazla meşakkat çekmiş olsalar dahi, peygamberlerin sevabı ümmetlerinin fertlerinin sevabından daha fazladır. Buna göre ibadet ve itaatle sorumlu olmadaki amaç iddia edildiği gibi övgüyü hak etmek olsaydı; Allah onları basit şeylerle sorumlu tutup, bedenlerini güçlendirebilirdi. Böylece basit olan bir sorumluluğu yerine getirdiklerinde iddia edilen fayda olan "övgüyü hak etme" gerçekleştirmiş olurdu. Övgüyü hak etmedeki amaç, kalpte mutluluğun meydana gelmesidir. Yani kişinin övülmesiyle kalbinde bir mutluluğun oluşmasıdır. Ancak teklif vasıtası olmaksızın Allah'ın her türlü mutluluğu insan kalbinde yaratması mümkün ve hasendir. Ayrıca teklif durumunda iki ihtimal söz konusudur: İtaat etmesi durumunda övgüyü hak eder. İtaat etmemesi durumunda ise şiddetli bir azabın içerisine düşer. Teklif bu iki seçeneğin etrafında dönmektedir. Övgünün hak edilmesi zorunlu bir şey değildir. Çünkü insan için övgünün

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 185-186.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 187.

olmadığı bir fayda var olduğunda da her türlü elemenden uzak olur ve bu faydadan istifade etmiş olur. Övgünün oluşması ilave olarak arzulanan hususlardandır. Aşikârdır ki; büyük bir azabın defedilmesi, ilave bir menfaatin elde edilmesinden daha üstündür. Bu sebeple ne teklif ne de teklif sonunda meydana gelecek olana övgüye ihtiyaç yoktur. Fahreddin er-Râzî söylediklerinin neticesinde Allah'ın fiilleri ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh konusunun geçerli olması durumunda, insanı mükellef kılmanın terk edilmesinin zorunlu olduğuna işaret etmektedir. "Hak edilmiş menfaat daha üstündür" şeklindeki iddiaya ise Râzî birkaç yönden cevap vermektedir: Yaratmanın mutlak tefaddül olarak başlaması gerekir. Başka bir ifade ile mahlûkatın bir karşılık olmaksızın Allah tarafından yaratılmış olması gerekir. Eğer bu yaratma nimeti de, kendisinden önce bir zararın olmasını gerektirirse, başlangıçtan yaratmanın kabîh olması gerekir.⁷⁵

Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklın hasen ve kâbih hükmünü veremeyeceği noktasında Râzî'nin ortaya koymuş olduğu bir diğer delil de kullanın yaratılması ile alakalıdır. Râzî, yaratma ile Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh geçersiz olması arasındaki ilişkiyi şartlı önerme üzerinden kurmaktadır. Buna göre aklî hüsun ve kubuh yargısının geçerli olması durumunda, Allah'ın insanları yaratmasının kabîh olması gerekir. Allah'ın insanları yaratmasının kabîh olmadığını bildiğimizden dolayı aklın Allah'ın hükümlerinde ve fiillerinde hasen ve kabîh hükmünü vermesi imkânsızdır. Bu şartlı önermenin açıklaması ise şu şekildedir. Allah'ın yaratması ya bir maslahat ve menfaatten dolayıdır ya da herhangi bir maslahatı ve faydayı içermemektedir. Ancak Allah'ın bir maslahata binaen insanları yaratması imkânsızdır. Çünkü Allah bir maslahata dayalı olarak insanları yaratmış olsaydı, bu maslahatın ya kendine ya da kula dönmesi gerekirdi. Allah'ın bir şeye ihtiyaç duymasının imkânsız olmasından dolayı, Allah'ın bizzat kendisine yönelik bir maslahattan dolayı insanları yaratmış olması imkânsızdır. Aynı şekilde bu maslahatın insanlara yönelik olması da imkânsızdır. Zira yokluk halinde olan insanın bir şeye ihtiyaç duyması ve bunun neticesinde de Allah'ın insanı yaratması mümkün değildir. Aksi takdirde devir gerçekleşir ve insanın bu maslahata ihtiyaç duyması var olmasına; var olması da bu maslahata ihtiyaç duymasına bağlı olur. Bununla birlikte bir şeyin ihsan/iyilik olabilmesi için, ihsandan/iyilikten önce ona karşılık gelen ihtiyaç duyma ve arzulama güdüsünün olması gerekir. Ancak bu konudaki açıklama, "karşılıksız yapılan övgünün mümkün olup-olmadığı" bölümünde ele alınmıştır. Ayrıca insanın yaratılma sebebi olarak varsayılan bu ihsan ya dünyada ya da ahirette meydana gelebilir. Ancak dünyanın sıkıntı ve musibetlerle dolu olduğu

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 188-188.

dikkate alındığında dünyada insanın yaratılma sebebi olarak varsayılacak herhangi bir iyilikten bahsetmek mümkün değildir. İnsanların çoğunun Allah'ı inkâr etmeleri sebebi ile ebedî azaba gireceklerinden dolayı, insanların yaratılma sebebi olarak varsayılan iyiliğin/ihsanın ahirette de var olacağını söylemek mümkün değildir. Bunların dışında Allah'ın insanı ne kendine yönelik bir iyilik/ ihsandan dolayı ne de insana yönelik bir ihsandan dolayı yaratmadığı; bilakis insanı herhangi bir maslahat ve fayda olmaksızın yarattığı seçeneği kalmaktadır ki; bu insan zihninde kabîhtir. Bu sebeple Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh yargısı geçerli olması durumunda, Allah'ın insanı ve mahlûkatı yaratmasının kabîh olması gerekir. Allah'ın yaratmasının kabîh olmadığını bildiğimizden dolayı Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh yargısı imkânsızdır.⁷⁶

Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh yargısının geçersiz olduğu yönünde Râzî'nin sunmuş olduğu bir diğer argüman, Allah'ın yaratmış olduğu kullarını mükellef tutması ile alakalıdır. Çünkü Allah'ın kula; "şu fiili yapar, bunu terk edersen seni cezalandırırım" demesi kabîh olurdu. İttifakla bu kabîh olmadığı için aklın Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde hüsun ve kubuh yargısını verme yetkinliği yoktur. Bunun açıklaması ise şu şekildedir. Allah'ın kula; "şu fiili yapar, bunu terk edersen seni cezalandırırım" demesi durumunda kul da Allah'a şöyle diyebilir: "Ey Allah'ım sen bana, kendime yönelik bir faydayı mı yoksa senin adına yönelik bir faydayı mı ya da başka birine yönelik faydayı mı elde edemediğim için mi azap ediyorsun? Şayet sana yönelik bir faydayı elde edemediğim için bana azap ediyorsan, sen bazı şeylere ihtiyaç duymuş olursun ki, bu senin için imkânsızdır. Senin buna ihtiyaç duyduğunu kabul etsek bile, benim yapmış olduğum namaz gibi değersiz fiiller sana bir fayda vermez. Eğer bana yönelik bir menfaati elde edemediğimden dolayı bana azap ediyorsan, yaptığın şey çelişkilidir." Çünkü Allah'ın insana bazı şeyleri emretmesinin ve diğerlerini yasaklamasının sebebi, insanın kendine yönelik bir menfaati elde etmesi içindir. İnsanın bu menfaati elde edememesinden dolayı ona sonsuza kadar azap etmek çelişkilidir. Şayet Allah bu kimseye ne kendisine yönelik ne de kula yönelik bir menfaatten dolayı değil de üçüncü bir şahsa yönelik menfaati elde edemediğinden dolayı azap ederse bu tam bir zulümdür. Çünkü zalim kendisine bir menfaatin, başkasına da bir zararın ulaşmasını arzuladığından dolayı zulmeder. Bu durumda ise Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklî hüsun ve kubuh yargısının geçerliliği kalmamaktadır.⁷⁷

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 200-201.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye*, 3: 200.

Aynı şekilde Râzî, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinden aklı hüsun ve kubuhun geçerli olması durumunda, Allah'ın günahkârlara ve kâfirlere azap etmesinin de kabîh olacağını ileri sürmektedir. Bu şartlı önermenin açıklanması ise şöyledir: Allah'ın kâfire azap etmesinin şayet bir faydası/menfaati varsa, bu menfaat ya Allah'ın kendisine ya azap edilen kâfire ya da üçüncü bir şahsa yöneliktir. Bu üç seçenekte geçersizdir. Çünkü Allah'ın her türlü menfaat ve zarardan münezze olmasından dolayı, kâfire azap etmesinde kendisine yönelik bir faydanın olması imkânsızdır. Sonsuza kadar sürecek olan bir azabın faydası olmayacağı için aynı şekilde Allah'ın kâfire azap etmesinde kâfir için de bir menfaat söz konusu değildir. Başkasına fayda sağlamak için Allah'ın birine azap etmesi zulüm olduğu için, üçüncü bir şahsa yönelik fayda sebebi ile de Allah'ın kâfire azap etmesi imkânsızdır. Şâhid âlemde bunlar hasen olsa da, Allah açısından bunun kabîh olduğu insan zihninde sabittir. Nitekim kölenin kendi efendisine itaat etmemesi durumunda efendisinin kalbinde kölesine karşı bir kızgınlık oluşur. Efendi de itaat etmemesi sebebi ile kölesini döverse, ona karşı siniri/kızgınlığı geçmiş olacağı için menfaat/fayda sağlar Aynı şekilde kölesinin yapmış olduğu her türlü işten de efendisi yararlanır. Ancak Allah kullarının yapmış olduğu fiillerinin zararlarından ve faydalarından münezzehtir. Kısacası menfaat elde etmeksizin yapılan her türlü azap kabîhtir. Allah için menfaat ve fayda söz konusu olmadığından, fiillerinde ve hükümlerinde aklı hüsun ve kubuh yargısının geçersiz olması gerekir.

Son olarak, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde aklı hüsun ve kubuh yargısı geçerli olması durumunda, insanlara doğru yolu gösteren peygamberlerin dünyada bırakılıp iblislerin ve şeytanların ortadan kaldırılması gerekirdi. Oysa vakıada durum bunun tam tersinedir. Bu sebeple Allah'ın fiillerinin kulların maslahatına mutabık olmadığını bilinmektedir. Bu şartlı önermenin açıklanması şu şekildedir: Bir şeyin var olmasını isteyen kimse hiç şüphesiz onu şeyi tamamlayan ve kemâle erdiren hususlarında var olmasını ister. Peygamberlerin ise insanları iyiliği-ibadete teşvik ettiği ve harama düşmeleri konusunda onları uyardığı bilinmektedir. Şayet peygamberler insanlarla birlikte dünyada kalmış olsalardı, insanların Allah'a karşı olan ibadet ve itaatleri daha kemâl seviyede olur ve haramlardan daha çok uzak dururlardı. Ancak durum bunun aksinedir. Nitekim Allah hiçbir peygamberi dünyada bırakmadan ruhunu teslim alırken, kıyamet anına kadar şeytanı dünyada bırakmış ve insanları saptırmak için onu insanlara musallat etmiştir. Bu durum ise Allah'ın kulların maslahatına uygun olanı gözetmediğine işaret etmektedir.⁷⁸

Sonuç

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l 'Âliyye* 3: 204-205.

Eşyanın özünde iyiliğin ve kötülüğün bulunup bulunmadığı ve Allah'ın fiilleri ile bu kavramların ilişkisini ifade hüsün ve kubuh meselesinde Fahreddin er-Râzî'nin düşünce seyrini yukarıdaki aktarımlardan hareketle iki farklı yorumda toplayabiliriz. Râzî ilk olarak klasik Eş'arî düşüncesi içerisinde savunulan, "Allah'ın emrettiği iyi, yasakladığı ise kötüdür" şeklindeki görüşü takip etmektedir. Buna göre bir şeyin iyi olması Allah'ın emretmiş olmasından, kabîh olması ise Allah'ın onu yasaklamasından dolayıdır. Allah peygamberleri vasıtası vahiy göndermediği sürece insan aklının bağımsız bir şekilde iyi ve kötünün bilgisine ulaşması, aklen Allah'a şükretmesinin zorunlu olması ve son olarak zâtî olarak iyi ve kötü bulunmadığı için Allah'ın iyi olanı işlemesi kendisi üzerine vacip değildir. Mu'tezile tarafından bunun tam aksindeki tezi istidlâl amacı ileri sürülen örneklerin açıklaması ise genellikle insanların toplum ve kendi faydalarına mebni olarak bazı şeylerin hasen, diğerlerinin ise kabîh olması üzerine alışkanlık kazanması şeklindedir. Daha çok son dönem eserlerinde görülen ikinci yoruma göre Râzî, bazı şeylere aklın hasen ve kabîh yargısını verebileceğini ve akıl ile bilinebileceğini belirtmektedir. Ancak insan aklı tarafından hasen veya kabîh olarak algılanın arka planında fayda ve zarar ilişkisi söz konusudur. Başka bir sebeple insan kendi faydasına gördüğü şeyi hasen olarak nitelendirirken, zarar gördüğü şeyi kabîh olarak değerlendirir. Ancak bu anlamda Allah'ın fiillerinin hasen veya kabîh olarak ifade edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu anlamlarda hüsün ve kübh kavramları, ancak kendisi hakkın fayda ve zararın mümkün olduğu kimse için geçerlidir. Allah'ın her türlü fayda ve zarardan münezzehe olduğu dikkate alındığında O'nun fiillerinde hükümlerinde hasen veya kabîh yargısından bahsedilemez. Aksi takdirde Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde faydayı gözetip, zarardan kaçındığı sonucu çıkar ki, bu her şeyden müstağni ve kâdir-i mutlak Allah anlayışı ile çelişmektedir. Râzî'nin bu ikinci yaklaşımın kendisinden önce Eş'arî kelamcılardan Cüveynî'nin de ortaya koyduğu görülmektedir. Sonuç olarak Râzî, gayeci bir ahlâk tezi ortaya koyarak Allah hakkında hüsün ve kubuh kavramlarının geçersiz olması noktasında en temelde fayda ve zarar ilkelerini referans almaktadır. Çünkü dış dünyada "iyi-kötü" kavramları ile yargıda bulunulduğunda eylemin fayda ve zarar içerdiğini kastetmekteyiz. Ancak aşkın olan Allah'ın fayda ve zarardan münezzehe olduğu kesin olarak bilindiği için bu değer kavramlarının Allah'ın fiillerine ve hükümlerine yüklenilmesi mümkün değildir. Çünkü Râzî'ye göre bu değer kavramlarının Allah'ın fiillerine yüklenilmesi durumunda Allah'ın işlemiş olduğu birçok eylemin saçma olması sonucuna götürecektir.

Kaynakça

- Bâkullânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdû'l evâil ve telhisü'l delâil*, thk. Mektebû'l İlmî li't tahkîk. 2. Baskı. Beyrût: Müessesetü'l Müessesetü'l Kütübî'l Sekâfiyye, 1437/2012.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012) 59-75.
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015) 634-654.
- Barlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-İrşâd*, thk. Zekerriyya Umeyrât. 2. Baskı. Beyrût: Darû'l Kütübî'l İlmiye, 1437/2016.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fi Usûli'l fikh*, 1. Baskı. 2. Cilt thk. Abdülazîm Dîb, Devletü'l Katar, 1399/1979.
- Ceylan, Ahmet. *İmâm Eş'ârî'de Hüsün-Kubuh Problemi*, Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Sempozyumu Bildirileri, ed. Cemalettin ERDEMCİ- Fadıl AYĞAN, İstanbul Beyan Yayınları: 2014.
- Cengiz, Yunus. *Kâdî Abdülcebâr'da Ahlâkî Önergelerin Kaynağı, İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Mervenur Yılmaz, İstanbul: Nobel Yayın, 2016.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*, Beyrût: Müessesetü'l Arabiyyetü li'dirâsâti ve'n neşr, 1990.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, (1998-1999) 55-90.
- Duman, Ali. "Şerafeddin Yaltkaya ve Mu'tezile ve Husn kubuh Meselesi Makalesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/2 (2002) 53-65.
- Eş'ârî, Ebü'l Hasan Ali, b. İsmâil. *el-Luma'* thk. Abdülazîz İzzeddin es-Sirvân. 1. Baskı Beyrût: Dâru'l Lübnân, 1408/1987.
- Eş'ârî, Ebü'l Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l islâmiyyîn ve ihtilâfû'l musalliyîn*, thk. Naîm Zarzûr. 1. Baskı. Beyrût: Mektebetü'l Asriyye, 1436/2015.
- Ebü'l Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Mu'temed fi Usûli'l Fıkh*, thk. Şeyh Halîl Mays. 3. Baskı. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1426/2005.
- Fahri, Macid. *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed *el-İktisâd fi'l 'itikâd*" thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. 1. Baskı. Beyrût: Dâru'l Minhâc, 1437/2016.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l usûl*, thk. Muhammed Süleyman Eşkar. 1. Baskı. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r risâle, 1436/2015.
- Hourani, George. *Mutezilî Kelâmî Ahlakta İlahî Adâlet ve Beşerî Akıl*, çev. Fethi keirm Kazanç, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağlı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l Arab* Kahire: Dâru'l Maârif, 6 Cilt. 1429/1981.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredatü elfâzû'l Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 4. Baskı. Di-meşk: Dâru'l kâlem, 1430/2009.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü Şeyh Ebi'l Hasan Eş'ârî*, thk. Ahmed Abdür-rahim Seyyâh. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü's Sekâfatü'n Diniyye, 1425/2005.

- Kılıç, Recep. *Ahlâkım Dini Temeli*, Ankara: TDV, 2009.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş" *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012) 1-43.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbaâr, Ebü'l Hüseyin Abdülcebbaâr b. Ahmed b. Abdülcebbaâr el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't tevhîdi ve'l adl* thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 1. Baskı. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1440/2012.
- Kâdî Abdülcebbaâr, Ebü'l Hasen Ahmed b. Abdülcebbaâr el-Esedî Abâdî el-Hemedânî. *Şerhu Usûli'l Hamse* trc. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbaâr, Ebü'l Hüseyin Abdülcebbaâr b. Ahmed b. Abdülcebbaâr el-Hemedânî. *el-Muhtasar fi usûli'd din* trc. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbaâr, Ebü'l Hüseyin Abdülcebbaâr b. Ahmed b. Abdülcebbaâr el-Hemedânî *el-Mecmû'fi'l muhiti bi't teklif*, thk. Yusûf Hûben Yesû'î, Beyrût: Matba'atül Kâtûlikiyye, 1962.
- Kazanç, Fethi Kerim. *İlk Dönem Eş'arî Kelâm Ekolünde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Sorunu İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Mervener Yılmaz, İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Mâturîdî, Muhammed b. Mahmûd. *Kitabü't tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu. 2. Baskı. Muhammed Aruçi, Beyrût: Dâru's Sadr, 1431/2010.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*. Endülüs Yayınları: İstanbul, 2018.
- Nesefî, Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 1. Baskı. 2 Cilt. Ankara: DİB, 1124/2003.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşârat fi usûli ilmi'l kelâm*, thk. Muhammed Alâu Zeynû. 1. Baskı. Selim Şab'aniyye. 1. Baskı. Dimeşk: Dâru'l Beyrûtî, 1437/2016.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l Ukû'l*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde. 1. Baskı. 4 Cilt. Beyrût Dâru'z zehâir, 1436/2015.
- Râzî, Fahreddin. *Mahsûl*, thk. Şuayb Arnavût. 1. Baskı. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r risâletü'n nâşirun, 1433/2012.
- Râzî, Fahreddin. *Metâlibü'l Aliyye*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. 1. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l ilmiyye, 1460/1999.
- Râzî, Fahreddin. *Erba'in fi usûli'd din*, thk. Mahmûd Abdülaziz Mahmûd. 1. Baskı. Daru'l Kütübî'l ilmiyye, 1430/2009.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimu usûli'd din*, thk. Semîh Duğaym. 1. Baskı Lübnân: Dâru'l Fikri'l Lübnânî, 1413/1992.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal*, thk. Hüseyin Atay. 1. Baskı. İran: İntişâratü Şerif Rıza, 1460/1999.
- Râzî, Fahreddin. *Lübâbü'l İşârat*, thk. Mahmud Şihabî. 1. Baskı. İran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1393/1973
- Sadrüşşerîa, Cemâluddin Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcuşşerîa. *et-Tavdîh li metni'l et-Tenkîh fi Usûli'l Fıkh* (et-Telvîh ile birlikte) thk. Nüceyb el-Mâcidî. 1. Baskı. Hüseyin Mâcid, Beyrût: Mektebetü'l Asriyye, 1426/2005.

- Shihadeh, Ayman. *Fahredden er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, ter. Selime Çınar- Kübra Şenel, İstanbul: Nobel Yayın, 2016.
- Şehristânî, Abdülkerim.-*Milel ve Nihal* trc. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. *Kitâbü't Tevhîd Tercümesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*" İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Taşkın, Bilal. *Kelamcılar ile Usûcülere Göre Hüsun Kubuh Meselesi*" Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürezzâk Murtaza, *Tâcu'l Arûs min cevâhri'l kâmus*,2. Baskı. 40 Cilt Kuveyt: Tab'atü'l Kuveyt, 1408/1987.

ZEYNELÂBİDİN ALİ B. HÜSEYİN VE EMEVÎ HALİFELERİYLE İLİŞKİLERİ

Enes Ensar ERBAY*

Öz

Hz. Ali evlâdının Emevî halifeleriyle olan ilişkileri, genel anlamda olumsuz tablo çizilerek aktarılmıştır. Bireysel ilişkiler genellikle göz ardı edilmiş; Kerbelâ vakasının olumsuz neticeleri tüm ilişkilerin üzerini kapatmıştır. Kerbelâ vakası tarihi rivayetlerin ve karşılıklı ilişkilerin incelenmesinde hem belirleyici bir faktör halini almış; hem de bir sütte olmuştur. Sürecin bu şekilde algılanması hiç şüphesiz tarih okuma biçimleriyle alâkalı temel bir problemdir. Olayları tarafsız bir gözle inceleyerek Hz. Ali evlâdının Emevî hilâfetini ve halifelerini nasıl gördükleri, yönetime meşruiyet atfedip etmedikleri, daha geniş bir araştırmanın konusudur. Bu çalışma, Kerbelâ'yı görmüş, kritik siyâsî süreçlerde yaşamış ve buna göre bir tavır almış olan Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in Emevî halifeleriyle ilişkilerini Şii ve Sünnî temel kaynaklar etrafında incelemektedir. Kişiliği, Emevîler'e yönelik geliştirdiği siyâseti, aşırılıktan kaçınması, olaylara yönelik tavır ve halifeler nezdindeki değeri, makalenin temel konusudur. Diğer yandan ileri gelen bir fakih olması nedeniyle de Zeynelâbidîn'in siyâsî ve dinî düşüncelerine yer yer temas edilmiş; siyâsî düşüncelerinin dinî düşüncelerinden bağımsız olmadığı görülmüştür. Ayrıca toplum nezdindeki itibarı da önem arz eden diğer bir husus olarak göze çarpmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ali Zeynelâbidîn, Ali evlâdı, kerbelâ, halife, siyâset.

Zeynelabidin Ali bin Hüseyin and Its Relations With Umayyad Caliphs

Abstract

The relations of the children of Ali with the Umayyad caliphs have always been conveyed in a negative way. Individual relations were often ignored and the negative results of the case of Karbala have influenced all relations between x and y. Furthermore, the case of Kerbela has been a determinant but an obstacle factor in the studies of historical narratives and interrelationships. This way of perceiving the abovementioned process is undoubtedly a fundamental problem which has to do with the perception of history. The question of how the children of Ali considered the Umayyad caliph and caliphate and whether they attributed religious legitimacy to them examining the events objectively is a subject of a wider research. This study examines the relations between the Umayyad caliphs and Zeynelabidin Ali bin Hüseyin, the son of Hüseyin, who had seen in Karbela and also lived in critical political processes and took attitude accordingly taking the main Shi'ite and Sunni sources into account. The main subject of the article is his personality, the politics he developed for the Umayyads, his avoidance of extremism, his attitude towards events in his time and his value in the eyes of the caliphs. On the other hand, political and religious ideas of Zeynelabidin have been considered due to the fact that he was an important faqih. It was observed that his political thoughts were not independent than his religious idea. In addition, his reputation in the society was another important factor.

Keywords: Ali Zayn al-Abidin, the children of Ali, karbala, caliph, politics.

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Yüksek Lisans Öğrencisi, ensarerbay@gmail.com. Geliş T. / Received Date: 04/10/2018 Kabul T. / Accepted Date: 08/11/2018. Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Giriş

Hız. Ali'nin (ö.40/661) Muaviye ile olan siyâsî krizinden sonra Hız. Ali taraftarları ve Emevî yönetimi arasında siyâsî çözüme devam etmiş ve bu süreç Kerbelâ'ya taşınacak bir hal almıştır. İlişkilerin Kerbelâ merkezli incelenmiş olması; genel itibariyle Hız. Ali evlâdının yükselen Emevî iktidarına yönelik müsbet herhangi bir adım atmadığı veya insânî bir ilişki dahi geliştirmedığı şeklinde anlaşılmıştır. Tarih okuma biçiminden kaynaklanan bu yanılğı, bizi iki taraf arasında -özellikle Kerbelâ sonrası- temasların olup olmadığı sorusunu sormaya itmiş ve mezkûr çalışma bu şekilde ortaya çıkmıştır. Kerbelâ'dan sonra Hâşimoğulları'nın liderliğini üstlenen, Hız. Hüseyin'in (ö.61/680) tek evlâdı olarak geride bıraktığı Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin (ö.94/712) ve yaşadığı devir, yukarıda izâh ettiğimiz sürecin incelenmesi adına bizim için önemli doneler taşıması hasebiyle önemlidir.

Hız. Ali evlâdının ileri gelen isimlerinden olan ve Şia'ya göre dördüncü imam olarak kabul edilen Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in -halifeler özelinde- yönetimle nasıl ilişki kurduğu, bu ilişkinin özellikle Kerbelâ vakasından (61/680) sonraki süreçte arz ettiği görünüm, iki ailenin birbirine olan bakışını anlamamızda oldukça mühimdir. Kerbelâ'da Hız. Hüseyin'in şehit edilmesiyle Hâşimoğulları'nın siyâsî iddiasının bastırıldığını görmekteyiz. Bu sürecin; iki taraf açısından birbirlerine daha temkinli yaklaştıkları ve soğuk siyâset uyguladıkları bir dönem olduğu kabul edilebilir. Soğuk siyâsetin yürürlükte olması; birbirleriyle herhangi bir ilişki kurmadıkları şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine Zeynelâbidîn'in temkinli siyâseti neticesinde bu dönemler; kritik sayılabilecek zamanların sühuletle aşılabilmesini sağlamıştır. Babası Hız. Hüseyin'den sonra Hâşimoğulları'nın ve Hız. Ali evlâdının lideri konumunda olan Zeynelâbidîn'in mutedil siyâseti, onun Emevî halifeleri tarafından da hoşça karşılanmasına neden olmuş; yeni siyâsî kargaşaların önünü tıkamıştır. Diğer yandan; kaynakların satır aralarında rastladığımız rivayetler bize; halifelerin Zeynelâbidîn hakkındaki kanaatlerini anlamamızda yardımcı olmuş, siyâsî iddiası olmamasına rağmen; ailesinin ağırlığının yaşadığı müddetçe devam ettiği kanaatini hâsıl etmiştir.

İlgili çalışma esnasında karşımıza çıkan bir durum da Şii ve Sünni kaynaklar arasındaki rivayetlerin birbirinden farklı bir şekilde ele alınarak aktarılması ve olayların -ağırlıklı olarak Şii kaynaklar özelinde- tarafgir bir gözle incelenmiş olmasıdır. Özellikle muahhar dönem Şii kaynaklarındaki rivayetlerin bu saikle sıhhat açısından ciddi problemi haiz olduğunu belirtmek gerekir.

Hayatı ve Şahsiyeti

Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib.¹ Annesi Selâme, babası Hz. Hüseyin'dir.² İbn İnebe (ö.828/1424), annesinin ismini Şahzenan, Şehrbanu bt. Kısra Yazdücerc b. Şehriyâr olarak vermektedir. İbn Tıktaka (ö.709/1309) da aynı ismi aktarmaktadır.³ Annesinin ismi konusunda Şehriyâr,⁴ Hirar⁵, Sülâfe,⁶ Gazale⁷ şeklinde rivayetler de bulunmaktadır. Soyu anne tarafından son⁸ Sasani hükümdarına dayanmaktadır. Buna göre Ali b. Hüseyin, anne tarafından Fars asıllı olmaktadır.⁹ Onun Fars olduğu hususu bir Şii iddiası olarak değerlendirilebilir. Zira Mohammad Ali Amir Moezzi, bu iddianın ilk olarak Hicri 3. asırda ortaya atıldığını beyân etmekte ve annesi ile alâkalı süreci ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.¹⁰ Annesinin ismi konusunda bu kadar farklı rivâyetin olması; onun Kadisiye savaşının akabinde esir düştükten sonra isminin değiştirilmiş olabileceği nedeniyle olmalıdır.¹¹ Nitekim Ya'kubî'nin (ö.292/905) beyânı da Hz. Hüseyin'in onun ismini değiştirdiği yönündedir.¹²

¹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Tahkik: Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hanca, 2001), 7:209.

² Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Kitâbu't-Tabakât*, Tahkik: Ekrem Ziya el-Ömerî, (Bağdat: Matbatu'l-Meani, 1967), 238, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Tahkik: Muhibuddin Ebû Saïd Ömer b. Ğarame el-Amrevî, (Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1995)41:361.

³ Ebû Ca'fer Safiyüddîn Muhammed b. Ali İbn Tıktaka, *el-Asîl fi Ensâbi't-Tâlibiyyin*, Tahkik: Seyyid Mehdi Er-Recâfi, (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşı en-Necefî, Tarihsiz), 143.

⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. İsa b. Ebu'l-Feth el-İrbilî, *Keşfu'l-Ğumme fi Ma'rifeti'l-Eimme*, Tahkik: Ali Âl Kevser, (Beyrut: Dâru't-Tearûf, 2012), 3:24.

⁵ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Tahkik: Abdülemir Mehna, (Beyrut: Şirketü'l-Âlem li'l-Matbuat, 2010), 2:160.

⁶ Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed ez-Zehabî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Tahkik: Şuayb Arnavut, Hüseyin el-Esed, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1996), 4:386.

⁷ Ebu'l-Muzafer Şemsüddin Yusuf Sibt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretü'l-Havas*, (Tahran: Mektebetü'n-Ninova, Tarihsiz.), 324.

⁸ Şemsüddin Muhammed bin Tolun, *el-Eimmetü İsna Aşer*, Tahkik: Salahaddin Müncid, (Kum: Menşurâtu'r-Ridâ, Tarihsiz.), 75.

⁹ Ebu'l-Abbas Cemâlüddin Ahmed b. Alî el-Hasenî ed-Dâvudî İbn İnebe, *Umdetu't-Tâlibi's-Suğra fi Nesebi Âl-i Ebî Tâlib*, Tahkik: Seyyid Mehdi Er-Recâfi, (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşı en-Necefî, 2009), 109. (Ayrıca Ali b. Hüseyin'in annesinin İnan'dan getiriliş hikâyesi için bkz.: İbn Tolun, *el-Eimme*, 75-76.)

¹⁰ O ayrıca bu husustaki ilk olarak rivayetini dil âlimi Muhammed b. Yezîd el-Müberred'in *el-Kâmil fi'l-Lüğâ* isimli eserinde geçtiğini, sonrasında bu hikâye üzerine kurgulamanın yapıldığını beyân ederek ayrıntılı bir şekilde rivayetleri incelemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mohammed Ali Amir Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam*, (London: The Enstitute of Ismaili Studies, 2011), 48-100.

¹¹ Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, (Kum: İhyau'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Tarihsiz.),11:9-11, Ya'kubî, *Târîh*, 2:160.

¹² Ya'kubî, Ali b. Hüseyin'in annesinin isminin Hirar olduğunu, Hz. Hüseyin'in ona Gazale ismini vererek ismini değiştirdiğini aktarır. Bkz.: Ya'kubî, *Târîh*, 2:160.

Hız. Hüseyin'in soyu, Ali el-Asğar olarak da bilinen Zeynelâbidin Ali b. Hüseyin'den devam etmiştir.¹³ Kendisi ile isim benzerliği dolayısıyla karıştırılan kardeşi Ali el-Ekber b. Hüseyin ise Kerbelâ'da şehit edilmiştir.¹⁴ Ali b. Hüseyin, Hicri 33 (Milâdî 653-654)¹⁵ veya 38'de (Milâdî 658-659)¹⁶ doğmuş; Velîd b. Abdülmelik'in hilâfet yıllarında,¹⁷ Hicri 92 (710-711),¹⁸ 94 (712-713),¹⁹ veya 95 (713-714)²⁰ senesinde 58 yaşında iken vefat etmiş,²¹ Baki' mezarlığına defnedilmiştir.²² Kanaatimizce vefat yılı Hicri 94'tür. (Milâdî 712) Bunun nedeni, kendisinin ileride de belirtildiği üzere fakihler senesinde vefat ettiğinin biliniyor olması ve bu senenin de Hicri 94/Milâdî 712'ye tekabül etmesidir. Seccâd,²³ Zeynelabidîn²⁴ en çok bilinen lakaplarından olmakla birlikte, birçok lakabı vardır.²⁵ Künyesi Ebu Muhammed'dir.²⁶ El-Ömerî, künyesini Ebu'l-Hasan olarak vermektedir.²⁷ Ebu'l-Hüseyin, Ebu Abdullah şeklinde de künye aldığı rivayet olunmaktadır.²⁸

Vasiyet olarak vefat ettiğinde kimseye haber verilmemesini, hızlıca kabre götürülmeyi, pamukla kefenlenmeyi ve kefenine misk sürülmemesini emretmiştir. Vefatının (94/712) birçok değerli fukahanın vefat ettiği yıla denk gelmesi ve kendisi de ileri gelen bir fakîh olması nedeniyle bu yıla yukarıda da

¹³ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun, (Kahire: Daru'l-Mearif, 1962), 52.

¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât.*, 7:209.

¹⁵ İbn Asâkir, *Târîh*, 41:361.

¹⁶ İbn Tiktaka, *Ensâb*, 144.

¹⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mes'udî, *Mürücü'z-Zehab ve Meadinu'l-Cevher*, Tahkik: Kemal Hasan Mer'î, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005) 3:133, Halife b. Hayyat, *Târîh*, 304, Meclisî, *Bihâr*, 11:70.

¹⁸ Halife b. Hayyat, *Tabakât*, 238, Halife b. Hayyat, *Târîh*, 304, İbn Sa'd, *Tabakât.*, 7:219, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:361, Sibt İbnu'l-Cevzî, *Tezkire*, 332, Zehebî, *A'lâm*, 4:400.

¹⁹ Ebu Abdullah Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitabu Nesebi Kureys*, Tahkik: Levi Provençal, (Kahire: Daru'l-Mearif, Tarihsiz.), 58, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Mearif*, Tahkik: Servet Ukkâse, (Kahire: Dârü'l-Mearif, Tarihsiz), 215, Halife b. Hayyat, *Tabakât*, 238, Halife b. Hayyat, *Târîh*, 304, İbn Sa'd, *Tabakât.*, 7:219, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:361, Sibt İbnu'l-Cevzî, *Tezkire*, 332, İbn Tolun, *el-Eimme*, 78, İrbilî, *Keşf*, 3:23, Zehebî, *A'lâm*, 4:400.

²⁰ İbn Tiktaka, *Ensâb*, 144, İrbilî, *Keşf*, 3:23, Zehebî, *A'lâm*, 4:400.

²¹ Zehebî, *A'lâm*, 4:400, İbn Sa'd, *Tabakât*, 7:219, İbn Kuteybe, *el-Mearif*, 215, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:361-363, Sibt İbnu'l-Cevzî, *Tezkire*, 332, İbn Tolun, *el-Eimme*, 78, İrbilî, *Keşf*, 3:23.

²² İbn Tiktaka, *Ensâb*, 145, Mes'udî, *Mürûc*, 3:133, İbn Tolun, *el-Eimme*, 78, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:361-363.

²³ Mes'udî, *Mürûc*, 3:133.

²⁴ Ya'kubî, *Târîh*, 2:228, Meclisî, *Bihâr*, 11:7.

²⁵ Meclisî, *Bihâr*, 11:7.

²⁶ Halife b. Hayyat, *Tabakât*, 238, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:361.

²⁷ Necmüddin el-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Ömerî, *el-Mecd fi Ensâbi't-Tâlibiyyin*, Tahkik: Ahmed Mehdi ed-Dâmeğânî, (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşi en-Necefi, 2002), 282.

²⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 4:386.

belirtildiği üzere “fakîhler senesi” denilmiştir.²⁹ Gıyâbında kendisine cimri denilse de, vefat ettiğinde gizlice yüz aileyi doyurduğu anlaşılmış ve cimri olduğu yönündeki kanaat değişmiştir.³⁰

Yezîd b. Muaviye ile İlişkileri

Ali b. Hüseyin’in Yezîd’le ilişkilerine temas etmeden önce şu rivayeti aktarmak, onun Emevîler hakkındaki düşüncesini anlamamıza yardımcı olacaktır: Ebu Ca’fer Muhammed b. Ali’den nakledildiğine göre Ali b. Hüseyin Emevîler için şöyle demiştir: “Şüphesiz ki biz herhangi bir takiyye olmadan onların arkasında namaz kılarız, babamın da onların arkasında takiyye olmadan namaz kıldığına dair şahitlik ederim.”³¹ Bu rivayet bize, onun ve oğlunun en azından aşırılıklardan uzak bir anlayış çerçevesinde ilişki geliştirdiğini anlatmakta yeterlidir. Diğer yandan Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin, oğlu Muhammed el-Bâkır (ö.114/733(?)) ve torunu Ca’fer Sâdık (ö.148/765), siyâsî bir hareket üstlenmemiş, katı anlayıştan kaçınarak aktif siyâsetten uzak durmuş olmaları nedeniyle Emevîlerle iyi geçinmişlerdir.³² Bu tavır hiç şüphesiz; Kerbelâ tecrübesinin bir sonucu olduğu gibi, Zeynelâbidîn’in kişiliği ile de alâkalı bir durumdur.

Kerbelâ Vakasındaki Durumu

Ali b. Hüseyin Kerbelâ günü hasta olduğu için babasının yanında savaşa katılamamıştır. Belâzürî (ö.279/892-893), Kerbelâ vakasından sonra Hz. Hüseyin’in maiyetinden erkeklerden hayatta kalan tek kişinin, hasta olduğu için savaşamayan Ali b. Hüseyin olduğunu³³ nakletse de, dönemi inceleyen diğer kaynaklar, onunla birlikte hayatta kalanların olduğunu belirtirler.³⁴ Diğer yandan Şii tarihçi İbn Şehrâşûb (ö.588/1192), Ali b. Hüseyin’in hastalığı ile ilgili bir ayrıntıya değinmektedir. Buna göre Ali b. Hüseyin’in o gün giydiği zırhında keskin bir parça bulunmaktadır. Bu parçayı eliyle çıkartmaya

²⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu’r-Rusûl ve’l-Mülûk*, Tahkik: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru’l-Mearif, 1967), 4:491, Sibt İbnu’l-Cevzî, *Tezkire*, 332, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:416.

³⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:219, Zehebî, *A’lâm*, 4:394.

³¹ Zehebî, *A’lâm*, 4:397.

³² M. Bahaüddin Varol, *Siyasallaşma Sürecinde Ehlîbeyt*, (Konya: Yediveren Kitap, 2011), 164.

³³ Ebu’l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, Tahkik: Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1996), 3:412.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud Ed-Dineverî, *el-Ahbâru’t-Tivâl*, Tahkik: Abdu’l-Mun’im Âmir, (Kahire: Dâru İhya Kütübî’l-Arabiyye, 1960), 259, Ebî Hâtim Muhammed İbn Hibban, *es-Siretü’n-Nebeviyye ve Ahbâru’l-Hulefa*, Tahkik: Sa’d Kerim el-Fakı, (İskenderiye: Dâru İbn Haldun, Tarihsiz), 329.

çalışınca elini parçalamış; bu nedenle yaralanarak hastalanmıştır.³⁵ İbn Şehrâşûb'un -muhtemel mezhebî kaygılarla- aktarmayı ihmal etmediği bu rivayet bize Ali b. Hüseyin'in Kerbelâ günü babasının yanında savaşa girmek üzere hazırlığını yapıp diğer kardeşleri ve akrabaları gibi Kerbelâ'da savaş pozisyonuna geçiş yapacakken rahatsızlanıp yatağa düştüğü izlenimini vermektedir. Her ne kadar o gün savaşmıyor oluşuna bahane teşkil edebilecek bir rivayet gibi görünse de; bu rivayeti olaya bir mantık örgüsü katması sebebiyle kabul ettiğimizi belirtmeliyiz.

Emevî ordusu ileri gelenleri, Kerbelâ vakası esnasında hasta³⁶ ve yatar vaziyette bulunan Ali b. Hüseyin'in yanına gitmişler; ordu komutanlarından Şimr b. Zi'l-Cevşen, Ali b. Hüseyin'e işaret ederek "Bunu öldürmüyor muyuz?" demiştir. Rivayeti aktaran Humeyd b. Müslim, Şimr b. Zi'l-Cevşen'e "Çocukları mı öldüreceğiz? O daha bir sabi!"³⁷ şeklinde karşılık verir.³⁸ Ali b. Hüseyin, İbn Sa'd'a (ö.230/845) göre Kerbelâ'da iken 23 yaşındaydı. Zübeyrî (ö.236/851), İbn Asâkir (ö.571/1176) İbn Tıktaka ve Zehebî (ö.748/1348) gibi müelliflerin ekseriyeti de 23 yaşında olduğunu kabul etmektedir.³⁹ İbn A'sem'e göre ise 7⁴⁰ yaşındadır.⁴¹ Kanaatimizce o, Kerbelâ vakasında 23 veya 28 yaşındadır. Doğum tarihleri esas alınrsa bu rakam ortaya çıkacaktır. Hasta ve yatağında uyur bir vaziyetteyken Şimr b. Zi'l-Cevşen onun öldürülmesini istemiş fakat yanında bulunanlar itiraz etmiştir. Ömer b. Sa'd kararı vererek kendisine ilişilmemesini emretmiştir.⁴²

Ali b. Hüseyin'in Kerbelâ günü çocuk yaşta olmadığını destekleyen başka rivayetler de bulunmaktadır. Müellifler; Ali b. Hüseyin'in Kerbelâ vakasındaki durumunu onun ağzından aktarırlar. O, Kerbelâ günü hastayken kendisine bir adamın baktığını ve Emevî ordusundan kendisini sakladığını ifade

³⁵ İbn Şehrâşûb bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'den aktarmıştır. Bkz.: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb, *Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib*, Tahkik: Yusuf el-Bukaî, (Beirut: Dâru'l-Edva, 1991), 4:155.

³⁶ Zehebî, *A'lâm*, 4:388.

³⁷ 23 yaşında olan bir erkeğin çocuk olarak görünmesi mümkün değildir. Bu nedenle bu rivayette Zeynelâbidîn'i -savaşmadığı için korkak görebilecek düşüncelerden- aklamak amacıyla çocuk olarak göstermek gibi bir amacın var olduğu akla gelmektedir.

³⁸ Taberî, *Târih*, 5:454, İbn Sa'd, *Tabakât*, 7:210.

³⁹ Zübeyrî, *Neseb*, 58, İbn Tıktaka, *Ensâb*, 144, Zehebî, *A'lâm*, 4:386, İbn Asâkir, *Târih*, 41:366.

⁴⁰ Muahhar kaynaklara kıyasla daha mutedil bir Şii olan İbn A'sem'in dahi Zeynelâbidîn'in 7 yaşında olduğunu aktarması; yukarıda da izâh ettiğimiz gibi onu çocuk olarak göstererek bir nevi hastalığını ve savaşa katılmamasını Şii anlayışla ele alarak Zeynelâbidîn'i aklamak olabilir. Onun doğum tarihleri esas alındığı takdirde Kerbelâ vakasında 7 yaşında olması mümkün görünmemektedir. Onun Kerbelâ'da 23 veya 28 yaşlarında olduğu kabul edilebilir. Bu nedenle savaşmamasının tek mâkul ve açıklayıcı sebebi vardır, o da hasta olmasıdır.

⁴¹ Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *Kitâbu'l-Fütûh*, Tahkik: Ali Şirî, (Beirut: Daru'l-Edva, 1991), 5:115.

⁴² İbn Sa'd, *Tabakât*, 7:210, İbn Asâkir, *Târih*, 41:366.

eder. Başından geçenleri şöyle aktarır: “Bir adam beni onlardan gizledi, beni kucakladı ve bir yere götürdü, yanıma her girip çıktığında ağlıyordu, ben de şöyle diyordum: Birinin yanında hayır olacaksa, o kişi budur. İbn Ziyâd’ın (ö.67/686) münâdîleri bağınyordu: “Ali b. Hüseyin’i kim bulursa getirsin! Ona 300 dirhem vereceğiz!” Yanıma geldi, ağlıyordu, ellerimi boynuma bağılıyor ve şöyle diyordu: “Korkuyorum!” Beni bağılı bir şekilde onların yanına çıkardı ve onlara verdi, 300 dirhemi de aldı, ben de bakıyordum. İbn Ziyâd’ın yanına getirildim. Dedi: İsmine ne? Cevap verdim: Ali b. Hüseyin. Dedi: Allah Ali’yi öldürmedi mi? Cevap verdim: Benim bir kardeşim vardı, ona Ali el-Ekber denirdi. İnsanlar onu öldürdü. Dedi: Aksine, onu Allah öldürdü. Cevap verdim: “Allah, insanların canlarını ölümleri sırasında alır, ölmeyenleri de, uykularında.””⁴³ İbn Ziyâd konuşmanın devamında kendisini öldürmek istemiş fakat Zeyneb bt. Ali’nin “Bu kadar kanımız sana yeter!” diyerek çıkışması üzerine bu isteğinden vazgeçmiştir.⁴⁴ Hâdiseleri bu şekilde ayrıntılı hatırlayabilen ve İbn Ziyâd’a âyet ile cevap verebilecek birikimi elde etmiş birisinin Kerbelâ günü çocuk yaşta olduğunu kabul etmek mümkün değildir.

Kerbelâ vakasından sonra Kûfe’ye, Ubeydullah’ın yanına gönderilenler arasında Hz. Hüseyin’in hanımları, kardeşleri ve kadınlardan müteşekkil mayetiyle birlikte hasta olan Ali b. Hüseyin bulunmaktadır.⁴⁵ Ali b. Hüseyin, Ubeydullah b. Ziyâd’ın yanına getirildiğinde yukarıda belirtildiği gibi Ubeydullah önce onu öldürmek istemiş, Ali b. Hüseyin’in: “Şayet senin ve bu kadınlardan arasında herhangi bir yakınlık varsa onları bir adamla (Yezîd’e) gönder” demesi üzerine Ubeydullah Ali b. Hüseyin’i öldürmekten vazgeçmiş ve Ehl-i beyt hanımlarıyla beraber onu da Yezîd’in (ö.64/683) sarayına göndermiştir.⁴⁶

Kerbelâ Sonrası Yezîd b. Muaviye İle İlişkileri

Muhammed b. Hüseyin b. Ali’nin aktardığına göre elleri bağılı bir şekilde Ehl-i beyt’ten on iki kişi, Yezîd’in sarayına girdiğinde Yezîd: “Ebu Abdullah’ın⁴⁷ isyâna kalkıştığını ve öldürüldüğünü bilmiyordum” demiş, bunun üzerine Ali b. Hüseyin şu âyetle karşılık vermiştir: “Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu Allah’a göre kolaydır. Bu, kaybettiğinize üzülmemeniz ve size verilen şeylerde şımarmanız içindir. Allah kendini

⁴³ Ez-Zümer/42.

⁴⁴ Zübeyrî, *Neseb*, 58, İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:210, Taberî, *Târîh*, 5:458, İbn A’sem, *Fütûh*, 5:123.

⁴⁵ Taberî, *Târîh*, 5:455.

⁴⁶ Taberî, *Târîh*, 5:457.

⁴⁷ Hz. Hüseyin’i kastetmektedir.

beğenip övümeni sevmez.”⁴⁸ Yezîd, duydukları nedeniyle sinirlenmiş, sakalıyla oynamaya başlamış,⁴⁹ sonrasında şu ayetle cevap vermiştir:⁵⁰ “Başınıza gelen herhangi bir musibet, ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. (Bununla beraber) Allah, çoğunu affeder”⁵¹ Onun bu cevabı, bir suçluluk psikolojisi içerisinde olmadığını da göstermektedir. Ayrıca Yezîd, huzurunda bulunan Şamlılar’a hitap ederek bu duyduklarını nakletmemelerini emretmiştir.⁵²

Hız. Hüseyin evlâdından geriye kalan birkaç fertten biri olan Ali b. Hüseyin’e karşı Yezîd yumuşak bir tavır takınmış, eğer kendileri ile kalmak isterse kalabileceğini belirtmiş o ise Medine’ye gitmeyi seçmiştir.⁵³

İbn A’sem’in (ö.320/932) naklettiği rivayete göre⁵⁴ Ali b. Hüseyin ve Yezîd arasında şöyle bir diyalog geçmiştir: Yezîd, sarayına getirilen Ali b. Hüseyin’e bakınca: “Sen kimsin Ey genç?” demiş, o da Ali b. Hüseyin olduğunu belirtmiştir. Yezîd; konuşmaya devam ederek şöyle demiştir: “Ey Ali! Baban Hüseyin, akrabalık bağımızı kesti, hakkımı bilmedi, benimle saltanatım üzerine mücadeleye girdi ve Allah ona gördüğün şeyi yaptı.” Ali b. Hüseyin, onun bu sözlerine karşılık: “Yeryüzünde ve kendi nefislerinizde uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın”⁵⁵ âyetiyle mukabelede bulunmuştur. Yezîd bu cevap üzerine yanında bulunan oğlu Hâlid’e (ö.85/704(?)): “Ona cevap ver oğlum” demiş, Hâlid ne cevap vereceğini bilememiş, bunun üzerine Yezîd şöyle cevap vermiştir: “Başınıza gelen herhangi bir musibet, ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. (Bununla beraber) Allah, çoğunu affeder.”⁵⁶

İbn A’sem, Ali b. Hüseyin ve Yezîd arasındaki tartışmaları uzunca aktarmaya devam eder: Ali b. Hüseyin, Yezîd’in yanına yaklaşmış ve önüne geleerek şu şiirle bir karşılık vermiştir:

“Siz bizi hor görürken size kıymet vereceğimizi,
Biz sizden ezâyı def ederken sizin bize eziyet vereceğinizi,
Sakın ummayınız;
Vallahi Allah biliyor ki sizi sevmiyoruz,

⁴⁸ El-Hadîd/22-23.

⁴⁹ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdırabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, Tahkik: Müfid Muhammed Kamihe, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 5:131.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Tahkik: Ali Şirî, (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990), 2:12-13, Taberî, *Târîh*, 5:464.

⁵¹ Eş-Şûra/30.

⁵² İbn Abdırabbih, *el-İkd*, 5:131.

⁵³ Belâzürî, *Ensâb*, 3:417. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7:210, Zübeyrî, *Neseb*, 58.

⁵⁴ İbn A'sem, *Fütûh*, 5:130-131.

⁵⁵ El-Hadîd/22.

⁵⁶ Eş-Şûra/30.

Bizi sevmezseniz de sizi kınamıyoruz.”⁵⁷

Yezîd’in bu beyte karşılığı ise şöyle olmuştur: “Doğru söyledin Ey genç. Fakat baban ve deden emir olmak istediler. Onları zelil eden ve kanlarını akıtan Allah’a hamd olsun.” Ali b. Hüseyin bu söze karşılık babası ve dedesinin Bedir ve Uhud günlerinde Hz. Peygamberin emrinde, İslâm sancağı altında bulduklarını fakat onun (Yezîd’in) babası ve dedelerinin ise kâfirlerin sancağı altında olduğunu belirterek ağır bir cevap vermiş ve sonra da şu şiiri söylemiştir:

“Nebî size:

“Siz son ümmetken akrabalarım, aileme ne yaptınız?

İçlerinde esirler ve kanları dökülenler var,

Nasihat ettiğim için karşılığım bu olmamalıydı;

Beni akrabalarım içerisinde kötü bir şekilde temsil etmemeliydiniz” deyinince ne diyeceksiniz?!”⁵⁸

Ali b. Hüseyin devam eder: “Sana yazıklar olsun Ey Yezîd! Sen ki babam, Ehl-i beytim, kardeşim, dayılarım ve amcalarım konusunda ne yaptığını ve ne suç işlediğini bir bilsen, dağlara kaçır ve külleri sererdin! Ve sen, yazık ki Fâtıma ve Ali oğlu Hüseyin’in başının Medîne kapısında asılı olmasını emrettin! O ise size Resulullah’ın emânetiydi. Yarın insanların toplanacağı, içinde şüphe olmayan gün için (kendi adına) zilleti ve nedâmeti müjdele!”⁵⁹

İkili arasında karşılıklı atışmaların olduğu kabul edilebilir; nitekim bu olayın akabinde olması nedeniyle doğaldır. Bunun yanında Kerbelâ’nın şokunu hâlâ üzerinde taşıyan Ali b. Hüseyin’in Yezîd’e karşı ağır ithamlar ve hakaretler ihtiva eden cümleler kurması, her ne kadar onun mizacıyla bağdaştırılamasa da olayın şokunu üzerinden atamayan bir kişi için bu sözler normal olarak değerlendirilebilir.

Yezîd’in bir Yahudi hahamla görüştüğü ve Yahudi hahamın Kerbelâ hadisesi hakkında fikirlerini aldığı, Yahudi’nin bu durumu oldukça kötü karşılayarak Peygamberlerinin torunlarını nasıl öldürdüklerini şaşkınlıkla sorduğu ve “Eğer Musa bizim içimizde halef olarak bir torun bıraksaydı biz Allah’ı bırakır ona tapar olurduk” diyerek durumu nasıl karşıladığını belirttiği bir rivayet aktarılmaktadır.⁶⁰

Bunlara ek olarak Zübeyrî’ye göre birinci bölümde zikrettiğimiz Zeyneb bt. Ali (ö.62/682(?)) ile Yezîd arasındaki tartışma, Ali b. Hüseyin ile Şam’lı bir

⁵⁷ İbn A’sem, *Fütûh*, 5:131.

⁵⁸ İbn A’sem, *Fütûh*, 5:131-132.

⁵⁹ İbn A’sem, *Fütûh*, 5:132.

⁶⁰ İbn A’sem, *Fütûh*, 5:132.

adam arasında olmuş; Şamlı: “Onların kadınları bize helaldir” demiş; Ali b. Hüseyin adama İslâm dininden çıkmadıkça böyle bir şeyi yapamayacağı cevabını vermiştir. Bunun ardından Yezîd, isterse kendilerini Şam’da ağırlayabileceğini, isterlerse de Medine’ye gönderebileceğini belirtmiş; Ali b. Hüseyin Medine’ye gitmeyi tercih etmiştir.⁶¹

En erken kaynak olarak İbn A’sem’de karşımıza çıkan uzunca bir rivayete göre Ali b. Hüseyin; Şam’daki günlerinde propaganda niteliğinde bir hutbe vermiştir. Bu rivayete göre Yezîd, Hz. Hüseyin’in katledildiğini bildirmek gâyesine binaen bir hatip çağırtmış ve ona, halka olanları bildirmesi konusunda emir vermiştir. Hatip minbere çıkmış, Muaviye ve Yezîd’i aşırı derecede övmüş, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin hakkında eleştirilerini dile getirerek konuşmayı devam ettirmiştir. Bunu dinleyen Ali b. Hüseyin: “Sana yazıklar olsun Ey hatip! Kullan rızasını, Allah’ın hoşnutsuzluğu karşılığında satın aldın. Ateşte oturacağın yere bak!” diyerek mukabelede bulunmuş ve Yezîd’e dönerek: “Ey Yezîd! Bana içinde Allah’ın ve burada oturanların rızasının, sevabın olduğu bir konuşma yapmak için şu minbere çıkmama izin verir misin?” Yezîd bunu önce reddetmiş fakat insanlar onu dinlemek istediğini ifade edince: “O minbere çıkınca beni ve Âl-i Süfyan’ı rezil etmeden inmez” demiş, buna rağmen ısrarlar nedeniyle Ali b. Hüseyin minbere çıkmış, halka hitap etmiştir. O hutbeye başlayınca insanlar arasında duygusal bir atmosfer oluşmuş, hararetleli bir şekilde ağlamaya başlamışlardır. Ali b. Hüseyin şunları söylemiştir:

“Ey insanlar! Beni bilen bilir. Beni bilmeyene de durumum ve nesebim bildirilmiştir. Ey insanlar! Ben Mekke, Zenzem ve Safa’nın çocuğuyum! Ben Hac, Tavaf, Sa’y ve Telbiye’den hayırlı olanın oğluyum. Ben Burak’ın taşıdığı hayırlının oğluyum. Ben, Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya götürülenin oğluyum. Ben, Cebrail’le Sidretü’l-Münteha’ya ulaşanının oğluyum. Ben, Kab-ı Kavseyn veya daha ötesine yaklaşan, delil gösterilenin oğluyum. Ben, meleklerle semada namaz kıldırmanın oğluyum. Ben Fâtımatü’z-Zehra’nın oğluyum. Ben hanımların efendisinin oğluyum!”⁶² Yezîd, insanların bu hitaba verdiği yoğun tepkiden ötürü bir fitne çıkacağından endişe etmiş ve müezzine Ali b. Hüseyin’in sözünü keserek artık konuşmamasını sağlamasını istemiştir.⁶³ Emri alan müezzin “Allahu Ekber”⁶⁴ demiş, Ali b. Hüseyin: “Allah’tan daha büyük bir şey yoktur” diyerek mukabele etmiştir. Müezzin “Eşhedü ellâ İlahe İllallah”⁶⁵ dediğinde ise “Buna saçım, yüzüm, bedenim, kanım şahadet eder”

⁶¹ Zübeyrî, *Neseb*, 58.

⁶² İbn A’sem, *Fütûh*, 5:132-133.

⁶³ İbn A’sem, *Fütûh*, 5:133.

⁶⁴ “Allah en büyüktür.”

⁶⁵ “Allah’tan başka İlah yoktur.”

demıştır. Müezzîn “Eşhedu enne Muhammeden Resulullah”⁶⁶ dediğinde Ali b. Hüseyin minberin üstünden Yezîd’e bakarak şöyle demiştir: “Muhammed, benim dedem mi yoksa senin mi? Şayet senin deden olduğunu iddia edersen, yalan atmış ve (gerçeği) inkâr etmiş olursun. Eğer benim dedem olduğunu iddia edersen, öyleyse onun soyunu niçin öldürdün?”⁶⁷

Diğer kaynaklarda bir benzerine rastlayamadığımız bu rivayetin Ali b. Hüseyin’i olduğunun aksi suretinde tavsif ettiğini görmekteyiz. Kanaatimiz bu hitap şeklinin ve yaklaşım tarzının Ümeyyeoğulları hakkındaki düşüncelerini yukarıda aktardığımız Ali b. Hüseyin’in zihin dünyasını yansıtmadığı ve ilgili hutbenin de gerçekte uyuşmadığı yönündedir. Ayrıca İbn A’sem’e göre 7 yaşında olduğu beyân edilen bir çocuğun bu tarz sözler söylemesi ve davranışlar sergilemesi beklenemeyecektir. Burada İbn A’sem’in bir çelişkisi söz konusudur.

Ali b. Hüseyin Şam’da bulunduğu sıralarda yolda yürürken Minhal b. Amr es-Sabi isminde biz zât ile karşılaşmış ve Minhal ona nasıl olduğunu sormuş, Ali b. Hüseyin’in cevabı ise şöyle olmuştur: “Firavun ailesindeki İsrailoğulları gibi. Erkeklerini boğazlıyorlar, kadınlarını sağ bırakıyorlar Ya Minhal! Muhammed onlardan diye Araplar acemlere karşı iftihar ediyorlardı. Kureyş diğer Araplara karşı Muhammed onlardan diye iftihar ediyordu. Biz Muhammed’in Ehl-i beyt’i; hakkı gasp edilmiş, mazlum, ezilmiş, katledilmiş, mahrum, kovulmuş bir hale geldik. Ne halde olursak; Allah’tan geldik ve ona gidiciyiz Ya Minhal!”⁶⁸

Harre Vakası’nda Zeynelâbidîn’in Rolü

Harre vakasında Ali b. Hüseyin’in rolünü ve nasıl bir siyâset izlediğini görebilmek için önce Harre vakasını temel köşe taşlarıyla ele almayı uygun görmekteyiz. Kerbelâ vakasına paralel olarak Yezid b. Muaviye döneminin diğer önemli olayı da Harre vakası olarak adlandırılan Medinelilerin isyânı ile Hicrî Zilhicce 63 (Milâdî Ağustos 683),⁶⁹ yılında tarihe geçen olaydır. Velid b. Utbe (ö.64/684) başarısız yönetimi sebebiyle Medine valiliğinden azledilmiştir. Yezîd, yeni vâli Osman b. Muhammed’e bir mektup yazarak halkın şikâyetlerinin dinlenilmesi ve isteklerin yerine getirilmesi amacına mâtuf olarak Medîne’den Şam’a bir heyet gönderilmesini emretmiştir.⁷⁰ Bu heyetin içerisinde Münzir b. Zübeyr, Abdullah b. Ebî Amr el-Mahzumî, Abdullah b.

⁶⁶ “Muhammed’in, Allah’ın resulü olduğuna şahadet ederim.”

⁶⁷ İbn A’sem, *Fütûh*, 5:133.

⁶⁸ İbn A’sem, *Fütûh*, 5:133.

⁶⁹ Taberî, *Târîh.*, 5:494.

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 5:337.

Hanzala (ö.63/683) başta olmak üzere Medîne'nin eşrafından ileri gelenler vardır.⁷¹

Heyet, Yezîd'in yanına getirildiğinde -muhtemelen- siyâsî amaçlar güdü- lerek iyi karşılanmış ve binlerce dirhem verilerek gönülleri hoş edilmeye ça- lışılmıştır.⁷² Yezîd'in yanından ayrılıp Medine'ye geldiklerinde ise Medineliler şöyle demişlerdir: "Fâsık bir adamın yanından geldik. İçki içer, tambur çalar, cariyelerle eğlenir, köpeklerle oynar."⁷³ Bu sözleri duyan Medine ehli, dini sâikler nedeniyle biatını bozmuş⁷⁴ ve Yezîd'in hal' edilmesi için Abdullah b. Hanzala el-Gasilî'ye biat etmiştir.⁷⁵

Medine halkı, vâli Osman b. Muhammed'i ve Ümeyyeoğulları'nı Me- dine'den çıkartmış, onlarla ilişkisi olanları da şehirden uzaklaşmıştır.⁷⁶ Yezîd'e Medine ehlinin kendisine biat etmekten vaz geçtiği haberi ulaştığı sı- rada Medine ehli Mervan'ın evini kuşatmıştır.⁷⁷ Zor durumda kalan Mervan, Yezîd'den yardım istemiş,⁷⁸ Yezîd de Müslim b. Ukbe'yi Medine üzerine gön- derdiği orduya komutan tayin etmiş ve ona şunu tenbih etmiştir: "İnsanlara üç defa çağrı yap, eğer cevap verirlerse konuş, fakat cevap alamazsan savaş. Halka, Ali b. Hüseyin ile öğüt ver. Kesinlikle Ali b. Hüseyin'e kötülük yapma."⁷⁹

Medineliler, Yezîd'e yönelik çeşitli hakaretler içeren şiirler yazıyor ve söy- lüyorlardı. Komutan Müslim b. Ukbe, bu işten vazgeçmeleri yönünde tel- kinde bulunduyorsa da cevapları olumsuzdu. Ona karşı da kötü cümleler kul- landılar ve savaşacaklarını, vazgeçmeyeceklerini belirttiler.⁸⁰ Medîne ehline kendileriyle savaşmak istemediğini, Mekke'de bulunan "mülhid" Abdullah b. Zübeyr'e (ö.73/692) yönelmek istediğini, işi büyütmezler ve sulhe yanaşır- larsa her şeyin daha iyi olacağı uyarılarını yapan Müslim b. Ukbe'ye Medine halkı savaşmak istediğini açıkça beyân edince savaş pozisyonu alınmış ve çar- pışma başlamıştır.⁸¹

Savaş başlayınca; Medine halkı bidâyette geçici bir üstünlük elde etmiş fak- kat Mervan b. Hakem'in bulduğu bir yolla Medine'nin kapısını tutan bir ka- bile ikna edilerek Şam askerleri şehre giriş yapabilmiş, böylece Şam ordusu

⁷¹ Belâzürî, *Ensâb*, 5:337, Taberî, *Târîh*, 5:480, İbn Abdirabbih, *el-İkd*, 5:136.

⁷² Taberî, *Târîh*, 5:480.

⁷³ Belâzürî, *Ensâb*, 5:338, Taberî, *Târîh*, 5:480.

⁷⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 5:338, Taberî, *Târîh*, 5:480.

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, 5:482.

⁷⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 5:339, Taberî, *Târîh*, 5:482.

⁷⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 5:340.

⁷⁸ Taberî, *Târîh*, 5:483.

⁷⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 5:340.

⁸⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 5:343, Taberî, *Târîh*, 5:487.

⁸¹ Belâzürî, *Ensâb*, 5:342.

savaşın seyrini lehine değiştirebilmiştir. Netice itibariyle içlerinde hâfız, sahabî ve Müslümanların ileri gelen kimselerinden olan 300'den 10.000'e kadar değişen sayıda Müslüman öldürülmüştür. Ünal Kılıç, 10.000'e kadar çıkartılan rakamların abartılı olduğunu belirtmektedir.⁸²

Putperest olması nedeniyle Medineliler'e koyu bir düşmanlık beslediği şeklinde iddiaların hedefi olan⁸³ Müslim b. Ukbe, şehri ele geçirince halktan sert bir şekilde biat almış, keyfi sayılabilecek bir usulle insanlara idam hükmü vermiştir.⁸⁴ Bunun yanında savaş kazanan Şam ordusunun üç gün boyunca şehri yağmaladığı, sahabeleri korkuttukları, Medine halkının mallarına el koydukları, ezan okutulmasına izin vermedikleri, cemaatle namaz kıldırmadıkları, kadınlara ve kızlara kötülükler yapıldığı nakledilen haberler arasında yer almaktadır.⁸⁵

İbn Sa'd, Harre olayına Ebu Talib'in (ö.619) soyundan hiç kimsenin katılmadığını beyan eder.⁸⁶ Hz. Ali evlâdı Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin ve Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.81/700), isyândan uzak durmuşlardır. Kerbelâ hadisesinin üzerinden çok az bir zaman diliminin geçmiş olması bunun temel bir nedeni olarak kabul edilebilir. Mervan b. el-Hakem, Medinelilerin isyan ettiği gün ailesini emanet edecek bir yer aramış, Ali b. Hüseyin ile bu konuda konuşmuş ve Ali b. Hüseyin onları himaye etmiştir.⁸⁷ Mervan, Ali b. Hüseyin'in bu tavrından ötürü ona hep müteşekkik kalmıştır.⁸⁸

İbn Kuteybe'ye göre Harre günü Medine'deki isyancılar harekete geçince Emevî ileri gelenlerinin hayatı tehlikeli bir durum almış, bu nedenle ailelerini himaye edecek veya onları eman verebilecek biriyle göndermek istemişlerdir.⁸⁹ Mervan b. Hakem (ö.65/685) bu sırada Abdullah b. Ömer'in (ö.73/692) yanına gitmiş, onun Mekke'ye gideceğini haber aldığını, ailesini de kendisiyle göndermek istediğini ifade etmiştir. Abdullah b. Ömer, bu riski alamayacağını, onlar yüzünden kendi ailesine zarar gelebileceği cevabını vermiştir. Bunun üzerine Mervan, aynı teklifi Ali b. Hüseyin'e götürmüş, o da kabul etmiştir. Ali b. Hüseyin, Medine'den giden ailesiyle beraber Mervan'ın ailesini göndermiş ve bu konuda ona yardımcı olmuştur.⁹⁰ O, Şam ordusunun yaptıklarını hoş görmemiş, onların bulunduğu yerden ayrılmış, Aişe bint Osman b.

⁸² Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 308.

⁸³ İlgili iddialar ve değerlendirmeler için bkz.: Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, trc.: Fikret Işıltan, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 74-76.

⁸⁴ Taberî, *Târîh*, 5:493, İbn Abdirabbih, *el-İkd*, 5:138.

⁸⁵ Ünal Kılıç, *Halife Yezîd*, 310-311.

⁸⁶ İbn Sa'd, *Tabakât.*, 7:213.

⁸⁷ Taberî, *Târîh*, 5:485.

⁸⁸ Taberî, *Târîh*, 5:485.

⁸⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1:230-231.

⁹⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1:230-231, Taberî, *Târîh*, 5:485.

Affan'ı himaye etmiş ve Mervan'a da emân⁹¹ vermiştir.⁹² Buna ek olarak el-İrbilî'nin İbn Arabî'den (ö.638/1240) nakline göre Harre vakasında Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin Abdümenaf oğullarından 400 kadını himâyeye etmiş; Müslim b. Ukbe'nin ordusu Medîne'den ayrılana kadar onların ihtiyaçlarını karşılamıştır.⁹³ İlgili rivayette sayı abartılı olabilir fakat onun cömertliği, bilinen bir gerçektir.

Ali b. Hüseyin'in Harre günü konumunu iyi bir şekilde anlayabilmek amacıyla erken dönem kaynaklarından durumu şu şekilde aktarabiliriz:

Belâzürî'nin (ö.279/892-893) beyanına göre Mervan b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervan (ö.86/705), kendilerine Harre günü emân veren Ali b. Hüseyin'i Müslim b. Ukbe'nin yanına götürerek Müslim'den onun için emân dilemiş, Müslim ona şöyle hitap etmiştir: "Eğer Emirü'l-Müminîn (Yezid) senin iyiliğini emretmeseydi ve ikizin (Abdülmelik ve Mervan) şefaati olmasaydı ne yapacağımı bilirdim."⁹⁴

Taberî'de (ö.310/923) yer alan Ali b. Hüseyin'in Müslim b. Ukbe ile olan görüşmesini şu şekilde aktarabiliriz: Müslim'in yanına eman verilmesi için gidilince ikram edilen içecekten Ali b. Hüseyin'e de sunulmuştur. Müslim, Ali b. Hüseyin'e sunulan içeceği onun içmesini istemeyerek "İçeceğimizden içme" diyerek bağırması ve Ali b. Hüseyin korkudan elindeki kadehi ne yapacağını bilememiş; onu ne yere koyabilmiş ne de elinden bırakabilmiştir. Ayrıca Müslim, Yezîd'in buyruğu olmasaydı kendisini öldürmeyi düşündüğünü söylemiştir. Bunun yanında Yezîd'in kendisine ona dokunmaması konusunda emri olduğunu, bu yüzden bir zararının dokunmayacağını belirtmiştir.⁹⁵

Ya'kubî'nin aktardığı rivayete göre, Müslim Harre vakası sonunda Medinelilere galebe çaldıktan sonra halktan "Yezîd'in köleleri"⁹⁶ olduklarına dair bîat almış, bu şekilde bîat etmeyenin de boynunun vurulmasını emretmiştir.⁹⁷

⁹¹ Lügatte "emîn olmak, güvende kalmak" gibi mânâlara gelen emân, bir savaş hukuku terimidir. İslâm topraklarında canı emniyette olarak yaşayabilmek veya savaşta Müslüman orduya teslim olmak isteyen gayrimüslimler için kullanılan fikhî bir yönü olmakla birlikte, nübüvvet öncesi Arap örfünde güvende kalmak isteyen kimselerin başvurduğu bir yoldur. Buna göre bir bölgede can emniyeti isteyen kişi, orada siyâseten sözü geçen birinin emânını talep eder; o kişi eğer emân verirse, emân verilen şahsa zarar verilmez. Emân hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Büşra Sıdika Kaya, *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), Memduh Çelmeli, *Hz. Muhammed Döneminde Eman*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013).

⁹² Belâzürî, *Ensâb*, 5:340.

⁹³ İrbilî, *Keşf*, 3:63.

⁹⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 5:348, Taberî, *Târîh*, 5:493.

⁹⁵ Taberî, *Târîh*, 5:493.

⁹⁶ Ya'kubî, *Târîh*, 2:165, Mes'ûdî, *Müruc*, 3:63.

⁹⁷ Ya'kubî, *Târîh*, 2:165.

Fakat Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin, bu şekildeki bir biatten -Yezîd'in dahliyle müstesna tutulmuştur. Rivayete göre Ali b. Hüseyin Müslim'in yanına geleerek Yezîd'in kendisine ne üzere biat emrinin olduğunu sormuş, Müslim bu soruya "Kardeş ve amca oğlu olman üzere" cevabını verince Ali b. Hüseyin isterse köle olmak üzere biat edebileceğini beyân etmiş, Müslim buna mukabil, onu bununla utandırmak istemediği cevabını vermiş⁹⁸ ve onun bu biatını gören insanlar Müslim'in istediği şekilde biat etmişlerdir.⁹⁹ Bu rivayetin son kısmında Ali b. Hüseyin'in köle olarak biat edebileceğini söylemesi, uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. İsyâna iştirak etmemiş, üstelik Ümeyyeoğulları'ndan ileri gelenleri muhafaza etmiş olan Ali b. Hüseyin'in, suçluluk psikolojisiyle hareket ederek Emevîler nezdindeki izzetli mevkiini tahfif eden bir teklifte bulunacağı ihtimalini uzak görmekteyiz.

Mes'ûdî'nin (ö.345/956) aktardığı rivayete göre Ali b. Hüseyin Müslim'in yanına getirildiğinde Müslim ona neye ihtiyaç duyduğunu sormuş; o da öldürüleceklerin affedilmesini istemiş ve başka bir şey istememiştir.¹⁰⁰ Bundan sonra onun yanından ayrılmıştır. Ayrıca Zeynelâbidîn, Müslim'in yanında dudaklarını niçin hareket ettirdiğini soranlara, bu görüşmede Müslim'den korktuğu için dua okuduğunu beyân etmiştir.¹⁰¹

İbn Kuteybe (ö.276/889), olumsuz rivayetlerin aksine Müslim b. Ukbe ile Ali b. Hüseyin arasında geçen şu pasajı aktarmaktadır: "Müslim b. Ukbe, Medine'den ayrılmadan önce "Ali b. Hüseyin burada mıdır?" diye sordu. "Evet" cevabı verildi. Ali b. Hüseyin ve iki oğlu (onun yanına) geldiler. Onu hoş bir şekilde karşıladı; yakın ve mülâyim davrandı. Ve şöyle dedi: "Mü'minlerin Emiri, senin için bana tavsiyede bulundu." Ali b. Hüseyin de şöyle dedi: "Allah Mü'minlerin Emîri'ne yardım etsin ve ona güzel mukabelede bulunsun." Sonra oradan ayrıldı."¹⁰² İbn A'sem'in nakli de bu haberi destekler niteliktedir. Ali b. Hüseyin; Abdülmelik b. Mervan ve Mervan b. Hakem ile Müslim'in yanına geldiğinde Müslim onu yanına oturtmuş, Yezîd'in kendisine selâmını iletmiştir. Ayrıca herhangi bir sıkıntıya maruz kalmayacağını, kendisine Abdullah b. Zübeyr yüzünden nafakasını vermekte geciktirdiğini ve bu yüzden onu kınamamasını istediğini belirtmiş ve ona bin dirhem vermiştir.¹⁰³ Bu rivayetin bir benzeri Taberî ve Meclisî'de (ö.1110/1698-99(?)) de geçmektedir.¹⁰⁴

⁹⁸ Ya'kubî, *Târîh*, 2:165.

⁹⁹ Ya'kubî, *Târîh*, 2:165.

¹⁰⁰ Mes'ûdî, *Müruc*, 3:64.

¹⁰¹ Mes'ûdî, *Müruc*, 3:64.

¹⁰² İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1:241.

¹⁰³ İbn A'sem, *Fütûh*, 5:162-163.

¹⁰⁴ Taberî, *Târîh*, 5:493-494, Meclisî, *Bihâr*, 11:57.

Müslim, ailesinin kendisini merak edebileceği düşüncesiyle daha sonra onu evine göndermiştir.¹⁰⁵

Harre günü Benî Hâşim savaşa katılmamış, kendi evlerine geçerek sessiz kalmışlardır. Üç kişi hariç, isyana kimse katılmamış, bu üç kişi de öldürülmüştür.¹⁰⁶ Ayrıca yukarıda da değindiğimiz gibi Müslim'in Medine halkından olan herkesten Yezîd'in kölesi olmak üzere biat alırken Ali b. Hüseyin'i zorlamaması da dikkat çeken bir ayrıntı olarak gözümüze çarpmaktadır.¹⁰⁷ Bu tavır, isyana iştirak etmemesinden ötürü onun hoş görülmesi şeklinde okunabilir. Çünkü onun Beni Hâşim ile isyâna iştirak ettiğinde savaşın tablosunun aksi surette değişeceği muhakkaktır. Diğer yandan Yezîd'in Müslim b. Ukbe'ye Ali b. Hüseyin için ona iyi davranması noktasındaki verdiği nasihatleri, Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in Emevîler mevkiinde önemli bir yeri olduğunu, onu inciterek Medine'deki muhalifleri arttırıp kendi otoritesini kırmak istemediği şeklinde okumak mümkündür ve Uyar'ın bu okumasına katıldığımızı belirtmek isteriz.¹⁰⁸

Ali b. Hüseyin'in Harre günü neden isyancılara katılmadığı ile ilgili olarak bir sebep daha beyân edilecek ise; Zehebî'den aktararak sunulan şu kayıt önemlidir: Buna göre Yezîd, Ali b. Hüseyin Şam'da iken onu Medine halkının isyân ettiği haberdar etmiş ve onlara katılmaması hususunda uyarmıştır. Bu ön ikaz, ileride onun aldığı tavır hususunda etkili olmuştur diyebiliriz.¹⁰⁹ Buna ek olarak bu ön ikaz olmasa da Ali b. Hüseyin'in yapısının; bu isyâna iştirak edecek izler taşımadığını ifade etmemiz gerekir.

Mervan b. Hakem İle İlişkileri

Ali b. Hüseyin'in Mervan oğullarının icraatları hakkındaki düşüncelerini anlayabilmek amacıyla Belâzür'de geçen bir kaydı burada ele almak yerinde olacaktır: Rivayete göre Kûfe halkından bir adam Ali b. Hüseyin'e gelerek Mervan oğullarının yaptıkları hakkında ne diyebileceğini sormuş, Ali b. Hüseyin: "Benden daha hayırlı olanın, onlardan daha şerli olanlar hakkında dediğini derim: "Eğer onlara azâb edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, şüphesiz ki sen Aziz ve Hakîm'sin""¹¹⁰ şeklinde cevap

¹⁰⁵ Ebu'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Tahkik: Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdi, I-XI, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 3:461.

¹⁰⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1:241.

¹⁰⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3:461.

¹⁰⁸ Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 98.

¹⁰⁹ Mustafa Asım Köksal, *Hız. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, (Köksal Yayıncılık, Tarihsiz), 237.

¹¹⁰ El-Mâide/11.

vermiştir.¹¹¹ Ali b. Hüseyin’de görmüş olduğumuz bu mutedil tavır, şüphesiz onun siyâsî ilişkilerini şekillendiren temel unsur olmuştur.

Mervan b. Hakem ile halifeliği öncesindeki ilişkileri yukarıda Harre vakasının seyrinde aktarmış bulunmaktayız. Bunlara ek olarak onunla kurulan ilişkilerde karşımıza çıkan diğer bir husus, Ali b. Hüseyin’in Mervan’ın teklifi üzerine kendisinden 4000 dirhem almış olmasıdır. Mervan, Hz. Hüseyin’in Kerbelâ vakasından önce kendisinden 4000 dirhem istediğini fakat alamadığını, isterse onu Ali b. Hüseyin’e verebileceğini ifade etmiş; o da bu teklifi kabul etmiştir.¹¹² Bu borcun ne ile alâkalı olduğunu tahminimizce İbn Asâkir’de geçen şu rivayet açıklığa kavuşturacaktır: Rivayete göre Mervan b. Hakem, Ali b. Hüseyin’e: “Babanın neslinin kesildiğini görüyorum; eğer cariyelerden (almak) istersen; belki Allah seni onlardan (evlat yoluyla) rızıklandırdır” diyerek neslinin kesilmemesi yönünde bir teklifte bulunmuş; Ali b. Hüseyin bu teklife: “Cariye alabilecek bir şey yanımda bulunmuyor” cevabını vermiş ve buna maddî gücünün yetmeyeceğini beyân etmiştir. Bunun üzerine Mervan ona 1000 dirhem borç vermeyi teklif etmiş; o da kabul etmiştir. Mervan vefat edeceği sırada bu borcun Ali b. Hüseyin’den alınmamasını yanındakilere söylemiştir.¹¹³ Bu borcun Kerbelâ vakası sonrası Ali b. Hüseyin’in Şam’dan Medine’ye geri dönebilmesi için verilen 6000 dinarlık bir borç olduğu da kaydedilmektedir.¹¹⁴

Bunlara ek olarak Zührî, Mervan b. Hakem ve oğlu Abdülmelik b. Mervan’ın Ali b. Hüseyin’i onun ailesinin en güzel ve en sevimlisi olarak gördüklerini nakletmiştir.¹¹⁵ Bunun haricinde kaynaklarda Mervan b. Hakem dönemine rastlayan bir rivayet veya haber bulunmadığını ifade etmek yerinde olacaktır.

Abdülmelik b. Mervan ile İlişkileri

Abdülmelik’le ilişkileri anlayabilmek amacıyla onun Hz. Ali evlâdına bakış açısını sunan rivayeti ele almak yerinde olacaktır. Buna göre Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö.95/714) Hicaz valisi iken Abdülmelik ona şöyle yazmıştır: “Ebu Tâlib ailesinin kanunu benden uzak tut. Çünkü ben, harb ehlinin (onlara) hücum ettiğinde, onlara (harb ehline) kimsenin yardım etmediğini gördüm.” Bunun akabinde Ali b. Hüseyin, Abdülmelik’e bir mektup yazarak şöyle demiştir: Ben Resulullah’ı şu ayın şu gecesinde (rüyamda) gördüm, şöyle diyordu: “Abdülmelik Haccâc’a bu gece şunu ve şunu yazdı; ona bildir, Allah

¹¹¹ Belâzürî, *Ensâb*, 2:320.

¹¹² İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:213-214.

¹¹³ İbn Asâkir, *Târîh*, 41:374.

¹¹⁴ Gülgün Uyar, *Ali-Fâtıma Evladı*, 99.

¹¹⁵ İbn Asâkir, *Târîh*, 41:372.

ona bunun için teşekkür etti ve mülkündeki süresini arttırdı.”¹¹⁶ Meclisî’de geçen bir rivayet, Abdülmelik’in Haccâc’a niçin bu mektubu yazdığını açıklar mahiyettedir. Rivayete göre Haccâc, mektupta Abdülmelik’e hitaben “Eğer mülkünde devam etmek istiyorsan; Ali b. Hüseyin’i öldür” demiş, buna cevaben Abdülmelik de yukarıdaki mektubu kaleme almıştır.¹¹⁷ Abdülmelik’in bu tavrını; siyâsî problemler ve isyânlarla çokça uğraşması ve kendisini yoracak başka bir muhalefet görmek istememesi şeklinde okumak mümkündür. Diğer yandan Abdülmelik’i olumlu bir imaj çizerek sunan bu rivayetin zıddı sayılabilecek nitelikte haberler de bulunmaktadır. Kanaatimizce Abdülmelik’in bu tavrı siyâsîdir ve konjonktür gereği farklı siyâsî üsluplar kullanmıştır.

Abdülmelik devrinin devlet için diğer bir problemi de Muhtâr es-Sekâfî’dir. (ö.67/687) Muhtar, Ali b. Hüseyin’e 100.000 dirhem değerinde para göndermiştir. Ali b. Hüseyin, bu parayı almayı kerih görmüş fakat ondan çekindiğinden geri de verememiş, Muhtar öldüğünde Abdülmelik b. Mervan’a durumu izah eden bir mektup gönderip parayı kendisinden alması için birini göndermesini istemiştir. Abdülmelik ise cevabî mektubunda o parayı alabileceğini, kendisinin o parayı almasını uygun karşıladığını belirtmiştir.¹¹⁸ İbn Sa’d ayrıca Ali b. Hüseyin’in Muhtar’a lânet ettiğini, onu Allah ve Resulü hakkında yalan söyleyen biri olarak gördüğünü aktarır.¹¹⁹

Kaynaklarda Ali b. Hüseyin’in, kendisine ait olan bir cariyeyi azâd ettikten sonra nikâhladığı rivayet edilir. Bu uygulama, Araplar arasında çok hoş görülen bir âdet değildir. Denk olarak görülmediği düşüncesiyle Abdülmelik b. Mervan kendisini bu konuda ayıplamış ve şöyle demiştir: “Ey Ali b. Hüseyin. Sen ailendeki yerini ve insanların yanındaki değerini galiba bilmiyorsun? Bir köleyle evlendin.”¹²⁰ Ali b. Hüseyin ise, bunun yanlış bir tercih olmadığını, Hz. Peygamber’in de Safiyye bt. Huyey’i (ö.50/670(?)) âzad edip nikâhlayarak bunu yaptığını belirtmiştir.¹²¹

Abdülmelik’in bu konudaki tavrını Zeynelâbidîn’i hafife almak şeklinde değerlendirmek mümkündür. Buna ek olarak Ali b. Hüseyin’in toplumdaki

¹¹⁶ Ya’kubi, *Târîh*, 2:231, Meclisî, *Bihâr*, 11:25.

¹¹⁷ Meclisî, *Bihâr*, XI, 18.

¹¹⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:211, Zehebî, *A’lâm*, 4:391, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:377, Sıbt İbnu’l-Cevzî, *Tezkire*, 327.

¹¹⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:211.

¹²⁰ Meclisî, *Bihâr*, 11:65.

¹²¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:212, İbn Kuteybe, *el-Mearif*, 215, İbn Abdîrabbih, *el-İkd*, 7:140, Meclisî, *Bihâr*, 11:65, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:399, İbn Tolun, *el-Eimme*, 78, Ebu’l-Fida İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Tahkik: Muhyiddin Dib Misto, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010), 9:286.

geleneksel köle algısını değiştirme amacına mâtuf olarak bu eylemi gerçekleştirdiği yorumu da tutarlı bir yorumdur.¹²²

Karşılıklı ilişkilerin diğer diplomatik temasların diline dahi yansıdığını ve Abdülmelik'in bu durumdan zekice istifade ettiğini görmekteyiz. Rivayete göre Bizans kralı, Abdülmelik'e onun üzerine yüzbinlerce asker göndereceğini ifade eden bir tehdit mektubu göndermiştir. Abdülmelik, ilgili tehdide yönelik bir cevap vermenin gerektiğini hissederek durumu Haccâc'a bildirmiş ve Ali b. Hüseyin'e onu sert bir şekilde tehdit eden bir mektup yazmasını ve vereceği cevabı da kendisine göndermesini istemiştir. Haccâc emredilene yapmış, Ali b. Hüseyin'in ona verdiği cevap şu olmuştur: "Allah'ın her gün üç yüz altmış bakışı (lahza) vardır, dilerim ki bu bakışlardan ilkinde seni kefenlesin." Yani Ali b. Hüseyin, Haccâc'ın kendisine yönelik tehditlerine karşı onu edebî bir şekilde eleştirmiş ve ona beddua etmiştir. Haccâc, kendisine ulaşan bu cevabı Abdülmelik b. Mervan'a iletmiş; o da bu cevabı, kendisini tehdit eden Rum kralına göndermiştir. Rum kralının, mektuptaki tehditleri okuduktan sonra cevabının şu olduğu kaydedilir: "Bu onun (Abdülmelik) sözü değil, bilâkis nübüvvet ehlinin (ehlinden birinin) kelâmıdır."¹²³ Tüm bunlara ek olarak Abdülmelik'in; Bizans kralına sikke ve nişanlar hususunda vereceği cevap için Ali b. Hüseyin'e danıştığı da ifade edilir.¹²⁴

Meclisî'nin rivayetine göre Ali b. Hüseyin Abdülmelik b. Mervan'la yüz yüze görüşmüştür. Bu görüşme esnasında orada bulunan Zührî'nin (ö.124/742) aktardığına göre Abdülmelik, Ali b. Hüseyin'in iki gözünün arasındaki secde izini gördüğünde bundan çok etkilenmiş ve onu övmüştür.¹²⁵ Kendisinin faziletli bir kişi, ailesinin çok değerli bir aile; ilimde, dinde, Allah'tan korkuda çok ileride olduğunu dile getirerek ona karşı düşüncelerini ifade etmiştir.¹²⁶ Bu iltifatlara ve düşüncelere karşılık olarak Ali b. Hüseyin mezkûr özelliklerin Allah'tan verilen şeyler olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in hayatından örnekler serdetmiştir. Ali b. Hüseyin'in bu iltifatlara cevabı bir vaaz niteliğinde olmuş ve konuşması bitince Abdülmelik'le karşılıklı ağlaşmışlardır. Diğer yandan burada dikkatimizi çeken bir husus; Ali b. Hüseyin'in Abdülmelik'e "Mü'minlerin Emîri" olarak hitap ediyor oluşudur.¹²⁷

Diğer bir rivayette Zührî, Ali b. Hüseyin'in elleri ve ayaklarının ağır bentler, zincirlerle bağlı bir halde Medîne'den Şam'a götürüldüğünü¹²⁸

¹²² Resul Caferiyan, *Masum İmamlar*, 181.

¹²³ Ya'kubî, *Târîh*, 2:230, İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, 4:174.

¹²⁴ İbn Asâkir, *Târîh*, 41:360.

¹²⁵ Meclisî, *Bihâr*, 11:30.

¹²⁶ Meclisî, *Bihâr*, 11:30.

¹²⁷ Meclisî, *Bihâr*, 11:30.

¹²⁸ Ekseriyet itibarıyla Şii kaynaklarda rastladığımız bu haberde, Ali b. Hüseyin'in neden Şam'a bir suçlu gibi götürüldüğü konusunda yeterli bilgi bulamadık.

gördüğünü¹²⁹ nakleder. Bu duruma üzüldüğü için yanına gitmek ve onunla görüşmek istemiş, kendisine izin verilince onun yanına gitmiştir. Ali b. Hüseyin'e ağlayarak: "Senin yerinde ben olsaydım da sen de rahat olsaydın" demiş,¹³⁰ Ali b. Hüseyin ise "Benim üzerimde gördüğün şeyin bana sıkıntı verdiğini mi zannediyorsun?" diyerek bent ve zincirleri sühuletle el, ayak ve boyundan çıkartmış; keramet göstermiştir.¹³¹ Onu Şam'a götürmekle görevli olan muhafızlar, uyumadıkları ve onu sürekli kontrol ettikleri halde bir zaman sonra yerinden kaybolduğunu beyân etmişlerdir.¹³² Rivayetin devamında Zührî, Abdülmelik b. Mervan'ın yanına gittiğini ve onun Ali b. Hüseyin için şöyle dediğini aktarmıştır: "O, bana bir topluluk ile geldi. Görevliler ise onu kaybetti. (Sonra) yanına geldi ve şöyle dedi: "Ben kimim sen kimsin?", "Yanıma gel" dedim. "İstemiyorum" dedi. Sonra çıktı. Fakat Vallahi kalbim, ondan korkuyla doldu."¹³³ Zühri, Ali b. Hüseyin'in sadece nefsiyle meşgul bir kişi olduğunu beyân edince¹³⁴ Abdülmelik: "Ne iyi meşguliyet onunki. Ne güzel meşguliyet" demiştir.¹³⁵ Mezkûr rivayet oldukça muğlaktır. Ayrıca genellikle Şii kaynaklarında yer alıyor olması ve Abdülmelik'in ona hayranlık duyar gibi gösterilmesi nedeniyle gerçekte bağdaşmamaktadır.

Ali b. Hüseyin'in Abdülmelik b. Mervan ile hac esnasında da bir görüşmesi olmuştur. Abdülmelik tavaf ederken önünde Ali b. Hüseyin tavaf yapmakta fakat kim olduğunu bilmemektedir. Yanındakilere: "Şu önümüzde tavaf edip de bize (hiç) bakmayan kimdir?" diyerek sorduğunda onun Ali b. Hüseyin olduğu cevabını aldığına ona seslenerek şöyle demiştir: "Ey Ali b. Hüseyin! Babanın katili ben değilim. Bana doğru gelmede seni engelleyen şey nedir?" Ali b. Hüseyin cevaben: "Şüphesiz ki babamın katili, yaptığı şeyle dünyasını ifsat etti. Bu şekilde babam onun ahiretini de bozdu. Eğer sen de onun gibi olmak istersen; ol" demiştir. Bu sert cevaba mukabil Abdülmelik: "Asla. Fakat bize doğru gel ki dünyamızdakilere nail olasın" diyerek ona ih-sanda bulunmak istemiş; Ali b. Hüseyin önce oturmuş lâkin sonra bu dünyalıklara ihtiyacı olmadığını beyân etmiştir.¹³⁶

Farklı bir rivayette; Abdülmelik b. Mervan, hac için geldiği bir sırada - muhtemelen tavafta iken- Ali b. Hüseyin'i görmüş, onu küçümsemek isteyen bir tavırla kim olduğunu sorduğunda şair Ferezdk (ö.114/732):

¹²⁹ İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, 4:144.

¹³⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkire*, 325.

¹³¹ İbn Asâkir, *Târîh*, 41:372.

¹³² Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkire*, 325, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:373.

¹³³ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkire*, 325.

¹³⁴ İrbilî, *Keşf*, 3:11.

¹³⁵ İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, 4:145, İbn Asâkir, *Târîh*, 41:373, İrbilî, *Keşf*, 3:11.

¹³⁶ Meclisî, *Bihâr*, 11:56-57, İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9:286-288.

“Bu, Allah’ın kullarının en hayırlısının oğludur,

Bu, müttakî, temiz, pâk ve alemdir” beytini söyleyerek cevap vermiştir. Abdülmelik bunun üzerine Ferezdak’a her yıl vermiş olduğu 1000 dinarı kesmiştir. Ali b. Hüseyin’e durum şikâyet edilince, o kendisi bu ücreti karşılayacağını ifade etmiştir. Fakat Benî Haşim’in cömertlerinden olarak tanınan Muaviye b. Abdullah b. Cafer, Ferezdak’a “Kaç yıl ömrünün kaldığını düşünüyorsun?” sorusunu yöneltmiş, Ferezdak bu soruyu “20 yıl” olarak cevaplayınca ona 20.000 dinar vermiştir.¹³⁷

Abdülmelik b. Mervan, Hz. Peygamber’in kılıcının Ali b. Hüseyin’in yanında olduğu haberini alınca bir ihtiyacı karşılığında onu kendisine vermesini istemiş,¹³⁸ Ali b. Hüseyin bu isteği reddetmiştir. İsteği reddedilen Abdülmelik, onu devletten aldığı maaşını kesmekle tehdit etmiştir. Bunun üzerine Ali b. Hüseyin rızkın Allah’ın elinde olduğunu belirterek “Şüphesiz Allah hiçbir hain ve kâfiri sevmez”¹³⁹ ayetiyle karşılık vermiş ve Abdülmelik’in isteğini yerine getirmemiştir.¹⁴⁰ Hz. Peygamber’in kılıcını taşımak veya onun yakın bir eşyasını yanında bulundurmamak; siyâsetin bir meşruiyet zemini elde etmesi anlamına gelir. Abdülmelik de kuvvetle muhtemel bu saikle düşünmüş fakat amacına ulaşamamıştır.

Velid b. Abdülmelik ile İlişkileri

Ali b. Hüseyin’in Velid b. Abdülmelik’le (ö.96/715) olumlu sayılacak ilişkiler kurduğunu söylemek mümkündür. Hişam b. İsmail Medine valisi iken, Ali b. Hüseyin ve Ehl-i beyt’e eziyet ediyor, onları rahatsız edici davranışlarda bulunuyor; Hz. Ali’yi aşağılıyordu. Durumu haber alan Velid b. Abdülmelik, bir emirname ile Hişam b. İsmail’i görevden almış ve Ali b. Hüseyin’e karşı işlediği kötülükten ötürü de ceza olarak onu insanların önünde ayakta durdurarak teşhir etmiştir.¹⁴¹ O, aldığı cezadan olacak ki “Sadece Ali b. Hüseyin’den korkarım” demiştir. Ali b. Hüseyin’i gördüğünde ise ona “Allah, risâlet görevini kime vereceğini en iyi bilendir” ayetiyle¹⁴² sataşmış, karşılık alamamıştır.¹⁴³ Hişam azledildikten sonra Ali b. Hüseyin, yanlış bir davranışta bulunulmaması için ev halkını uyarmış ve onları Hişam hakkında konuşmaktan men etmiştir.¹⁴⁴ Keşfu’l-Gumme sahibinin nakline göre Hişam

¹³⁷ Meclisî, *Bihâr*, 11:61.

¹³⁸ İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, 4:179.

¹³⁹ El-Hac/39.

¹⁴⁰ Meclisî, *Bihâr*, 11:45; İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, 4:179.

¹⁴¹ Taberî, *Târîh*, 4:428.

¹⁴² El-En’am/124.

¹⁴³ Taberî, *Târîh*, 4:28, Ya’kubi, *Tarih*, 2:205, Meclisî, *Bihâr*, 11:29-30.

¹⁴⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7:218.

azledildikten sonra Ali b. Hüseyin onun yanına giderek: “Sana yapılan (şey) beni kötü etti. Bizi, sana güzel gelecek bir şekilde bırak” diyerek gönlünü almaya çalışmış;¹⁴⁵ bunun üzerine Hişâm yukarıda zikredilen âyet ile cevap vermiştir. Hişâm azledildikten sonra Velid, onun yerine Ömer b. Abdülaziz’i Medine valisi tayin etmiştir. Ayrıca Velid, Ali b. Hüseyin’den daha faziletli bir kimse tanımadığını, onun salih bir kimse olduğunu beyan etmiştir.

Diğer yandan Ali b. Hüseyin, hapiste bulunan Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed’in (ö.98/716-171) serbest bırakılması için Velid b. Abdülmelik ile görüşmüş ve serbest bırakılmıştır.¹⁴⁶ Bu hâdisenin birkaç farklı rivayetle aktarıldığını görmekteyiz. Buna göre Şiiilerin İbnü’l-Hanefiyye’den sonra Irak’ta Ebû Hâşim’e biat ettiği ve ona “Mü’minlerin Emîri” şeklinde hitap ettikleri Velid b. Abdülmelik’e haber verilince¹⁴⁷ Ebû Hâşim siyâsî bir önlem olarak hapsedilmiş,¹⁴⁸ Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin’in şefaatiyle serbest bırakılmıştır. Ali b. Hüseyin, Ebû Hâşim’in siyâsî bir amaç gütmeyeceğini, Zeyd ile aralarında bir husumet olduğu için bu şekilde söylentilerin dile getirildiğini ve serbest bırakılması hususunda ricacı olmuştur.¹⁴⁹ Bu görüşmeyle Ebû Hâşim serbest bırakılmış ve bir müddet Velid’in sarayında ağırlandı.¹⁵⁰

Konuyla alakalı diğer rivayet şu şekildedir: Velid, hacc için Mekke’ye doğru yola çıkmış, oradan Medine’ye uğramıştır. Onu karşılayan Ebû Hâşim ve Zeyd b. Hasan ile de bir araya gelmiştir. Bu esnâda Velid, Ebû Hâşim’e: “(Pek) hızlı yaşlanmışsın” demiş, o da yaşının ilerlediğinden ötürü yaşlanmış olabileceğini beyân eden bir cevap vermiştir.¹⁵¹ O sırada Ebû Hâşim ile husumeti bulunan Zeyd söze karışmış ve “Kûfe’den kendisine hediye edilen

¹⁴⁵ İrbilî, *Keşf*, 3:51.

¹⁴⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 3:466.

¹⁴⁷ Velid’e bu istihbaratı kimin verdiğini İbn Asâkir’deki şu rivayet açıklığa kavuşturmaktadır: Rivâyetin beyanına göre kendisinden kalan malların yönetiminde Hz. Ali, soyundan yaşça büyüklerin, ilim ve fazilet sahibi kişilerin ehil olmasını şart koşturmuştur. Bu noktada Ebû Hâşim ile Zeyd b. Hasan arasında problem yaşanmış, Ebû Hâşim Zeyd’e şunları söylemiştir: “Fâtıma beni değil, seni doğurmuş olsa da; sen ve benim nesepte dedemiz Ali olması hasebiyle eşit olduğumuzu biliyorsun. Bu mallar; Ali’ye aittir, Fâtıma’ya değil. Ben senden kitap ve sünnet hususunda daha fakih ve bilgimim.” Ebû Hâşim ile mallar konusunda mücadeleye girişen Zeyd, Medine’den çıkmış ve konuyu Velid b. Abdülmelik’e taşımış; ayrıca Ebû Hâşim’in Irak’ta taraftarlarının bulunduğunu, onu imam olarak kabul ettiklerini ve Ebû Hâşim’in imamlık davası güttüğünü Velid’e söylemiştir. Velid, Medine’deki valisine derhal talimat vererek Ebû Hâşim’in kendisine getirilmesini emretmiş, sonra da onu hapsedmiştir. Bkz.: İbn Asâkir, *Târîh*, 19:375-376, *Ahbaru’l-Devleti’l-Abbasiyye ve fi Ahbâri’l-Abbas ve Veleidih*, Müellifi Meçhul, Tahkik: Abdülâziz Durî, Abdülcebbâr Muttalibî, (Beyrut: Dâru’t-Talîa, 1971), 174.

¹⁴⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 3:465-466.

¹⁴⁹ İbn Asâkir, *Târîh*, 19:376.

¹⁵⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 3:466.

¹⁵¹ *Ahbaru’l-Devleti’l-Abbasiyye*, 174.

Galiye¹⁵² sebebiyle örtünüp gizleniyor Ey Mü'minlerin Emîri!" demiş, bu sözden sonra Velîd'in yanında tartışma büyümüştür. Zeyd'in jurnaliyle Velîd durumu fark etmiş ve Medîne'ye giderken Ebû Hâşim'i de yanında götürerek Şam'da onu hapsedmiştir.¹⁵³ Sonrasında Ali b. Hüseyin, Velîd'in yanına giderek Ebû Hâşim'in bırakılması hususunda ricacı olmuş ve Zeyd'in tavrının iftira olduğunu dile getirmiştir.¹⁵⁴

Velîd'in Zeynelâbidîn'i Zehirlettiği İddiası

Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in vefatına dair bir iddia ile karşılaşmaktayız; buna göre o, Velîd b. Abdülmelik tarafından zehirleterek öldürülmüştür.¹⁵⁵ Bu iddianın geçtiği kaynaklar, muahhar dönem Şii kaynakları olarak karşımıza çıkmakta ve "Velîd b. Abdülmelik onu zehirledi" veya "Ölme sebebi, Velîd b. Abdülmelik'in zehirlemesi" şeklinde açıklamalarla birlikte, geniş tafsilât içermemektedir. Bunun yanında tartışmaya açık ve problemlidir. Ali b. Hüseyin'e rahatsızlık veren Hişam'ı hısnılık ilişkisi bulunmasına rağmen görevden alan Velîd'in, Ali b. Hüseyin'i -üstelik fiilî bir tehdit unsuru taşımadığı halde- zehirleteceği, kanaatimizce mâkul görünmemektedir.

Veliaht Hişam b. Abdülmelik ile Hacc'da Karşılaşması

Yukarıda Abdülmelik b. Mervan için geçen hac esnasındaki rivayetin bir benzeri Hişam b. Abdülmelik (ö.125/743) için de aktarılmaktadır. Hişam b. Abdülmelik'in, halife olmadan önce haccettiği rivayet olunur. Bu haccı esnasında Hacerü'l-Esved'i selâmlamak istemiş ve birden izdiham olmuş, istilâm etmekte zorlanmıştır. Fakat Ali b. Hüseyin Hacerü'l-Esved'i istilâm için geldiğinde insanlar ona saygısından yolunu açmışlar ve istilâm etmesini kolaylaştırmışlardır.¹⁵⁶ Bunu gören Hişam b. Abdülmelik: "Bu (da) kim? Ben tanımıyorum"¹⁵⁷ diyerek kim olduğunu öğrenmek amacıyla öfkeyle sormuş, Fezdeki da onun bu sorusuna Ali b. Hüseyin'i öven şu şiirle karşılık vermiştir:

"Bu, Bathâ'nın ayak basışını tanıdığı kişidir;

¹⁵² Şiilerin aşırılarına verilen isimdir. Bu sözle Zeyd Velîd'e, Ebû Hâşim'in siyâsi faaliyetler içerisinde olduğunu anlatmak istemiştir.

¹⁵³ *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbasiyye*, 175.

¹⁵⁴ *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbasiyye*, 176.

¹⁵⁵ Bu iddiayı aktaran kaynaklar için bkz.: İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, 4:189, Meclisî, *Bihâr*, 11:11, Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî İbn Sabbâğ, *el-Füsûlü'l-Mühimme fi Ma'rifeti'l-Eimme*, Tahkik: Sâmi el-Ğarîrî, (Kum: Dâru'l-Hadîs, 2002), 2:874, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, Tahkik: Kısmu'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, (Tahrân: Müessesetü'l-Ba's, 1993), 192.

¹⁵⁶ Halkın bu tutumu, Ehl-i Beyt ileri gelenlerinin halk nezdinde ciddi bir ağırlığının olduğunu göstermesi açısından önem arz eder.

¹⁵⁷ İbn Asâkir, *Târîh*, 41:400.

Beyt de onu tanır, harem de, Hil de,
 Bu, Allah'ın kullarının en hayırlısının oğludur,
 Bu, müttakî, temiz, pâk ve alemdir;
 Kureyş onu görünce, sözcüleri şöyle der:
 Bunun faziletiyle, fazilet sona eriyor.
 Genişliğini bilmesi, onu neredeyse tutuyor,
 Hatim köşesine geldiğinde istilâm ediyor,
 Hayâsından gözünü kısıyor ve heybetinden gözler kısıyor,
 Ve güldüğü zaman konuşuyor,
 Bu, Fatıma'nın oğludur
 Eğer bilmiyorsan;
 Dedesiyle peygamberler hitâma erdirilmiştir."¹⁵⁸

Hişam bu övgü dolu cümleleri duyunca çok öfkelenmiş¹⁵⁹ ve Ferezdak'ın hapsedilmesi emrini vermiştir.¹⁶⁰ Meclisî, Hişam'ın bu tepkiye çok sinirlendiğini belirterek "Dedem dedesi gibi, babam babası gibi, annem de annesi gibidir" dediğini, yani aralarında bir farkın bulunmadığını beyân etmeye çalıştığını aktarmaktadır.¹⁶¹ Ali b. Hüseyin, bu övgüsünden ötürü hapiste olan Ferezdak'a 12.000 dirhem göndermiş ve şöyle demiştir: Kusura bakma Ey Eba Firas. Ferezdak, gelen hediyeyi görünce reddetmiş ve şöyle demiştir: Bunu Allah'ın ve Resulü'nün öfkesinden başka niyetle söylemedim. Ali b. Hüseyin de onun bu reddedişini kabul etmeyerek ona şöyle cevap vermiştir: "Benim hakkım için, niçin kabul etmiyorsun? Allah senin niyetini ve yerini bilir." Bu ısrar üzerine Ferezdak Ali b. Hüseyin'in hediyesini kabul etmiş ve şu şiiri söylemiştir:

Medîne ile insanların tevbekâr kalplerinin
 Kendisine yöneldiği yer arasında beni hapis mi edecek?
 Efendi olmayan (kişi), bir başı çeviriyor bir de şaşı,
 Ayıpları aşikâr olan iki gözü.¹⁶²

Ali b. Hüseyin'in Ferezdak'a hediye olarak 12.000 dirhem göndermesi, Ferezdak'ın söylediği şiirden ötürü ödeneğinin kesilmiş olmasındandır.

¹⁵⁸ Şiirin tamamı için bakınız: Ebu Firas Hemmam b. Gâlib Ferezdak, *Divanü'l-Ferezdak*, Tahkik: Ali Faur, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 511.

¹⁵⁹ İbn Asâkir, *Târîh*, 41:403.

¹⁶⁰ İrbilî, *Keşf*, 3:17, Meclisî, *Bihâr*, 11:59.

¹⁶¹ Meclisî, *Bihâr*, 11:59.

¹⁶² Sibt İbnu'l-Cevzî, *Tezkire*, 330, Zehebî, *A'lâm*, 4:398-399, Meclisî, *Bihâr*, 11:58.

Sonuç

Mutedîl bir siyâsî kimlikle karşımıza çıkan Zeynelâbidîn; Kerbelâ vakasından sonra ailesinin lideri olarak yerini almış ve iktidarla ilişkilere yön vermiştir. O, halifelere karşı siyâsî bir hedef gütmemesi nedeniyle bir tehdit teşkil etmemiştir. Tehditlere yönelik katı tavrıyla bilinen Emevî yönetimi; ona karşı müşfik bir tavır takınmış; özellikle Abdülmelik; işleri siyâset yoluyla çözmeye çalışmıştır. Yine metinlerdeki ibârelerden anladığımıza göre Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin; Yezîd ve Abdülmelik'e "Mü'minlerin Emîri" olarak hitap etmiştir. Bu bizi; onların hilâfetini meşru görmese de temkinli bir siyâset izlediği sonucuna götürmektedir. Emevîlerin siyâsî varlığını tanıdığı bir gerçektir. Diğer yandan kendisi adına isyân eden Muhtar'a alenî bir şekilde destek vermemiş ve hatta onun aleyhinde konuşmuştur. Bu ise bizde; siyâsî saikle yapılan isyânı hoş görmediği, problemlerin isyân yoluyla çözülemeyeceği kanaatini taşıdığı düşüncesini geliştirmiştir. Abdullah b. Zübeyr'e destek vermediği de bilinen bir gerçektir. Ayrıca otoriteden maddi destek aldığı ve retorikten uzak durarak gerçekçi bir siyâset izlediği fark ettiğimiz önemli bir husustur. Yezîd'in, babası Hz. Hüseyin'e yönelik izlediği siyâseti tasvip etmeyip onu eleştirmiştir. Bununla bağlantılı olarak Emevî hilâfetine yönelik içinde taşıdığı bir sitemi bulunmakla birlikte bu sitem; onları tekfir etme ve otoritelerini inkâr etme boyutunda değildir.

Onun takip ettiği siyâset usulü, bir takiyye düşüncesinin ürünü değil; aksine tabiatı ve dinî düşüncesinin bir tezâhürüdür. Şii ve Sünni kaynaklar etrafında yapılan çalışma esnasında; özellikle muahhar dönem Şii kaynaklarının bazı bölümlerinde aşırı tarafgir bir tavır sergileyerek gerçeğin sapmasına neden olabilecek rivayetlerle karşılaştığımızı belirtmek isteriz. Bu saikle rivayetler birbiri arasında mukayese edilerek ele alınmaya çalışılmıştır. Şii kaynaklarda ekseriyet itibarıyla Zeynelâbidîn'in sürekli ezildiği, hor ve hakir görüldüğüne dair rivayetlerin varlığı göze çarpmakla birlikte Sünni kaynaklarda ise genel bakış açısının daha ılımlı bir tablo çizmeye yönelik olduğu görülmüştür. Tüm bunlara ek olarak Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin'in siyâsetle ilişkisinin edilgen değil, kendi etken davranış ve düşüncesinin ürünü olduğunu ifade etmek gerekir.

Kaynakça

- Ahbâru'd-Devleti'l-Abbasiyye ve fi Ahbâri'l-Abbas ve Veledih.* Müellifi Meçhul. Tahkik: Abdülâzîz Dûrî, Abdülcebbâr Muttalibî. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1971.
- El-Bağdadî, İbn Ebî's-Selc. (ö. 325/937) *Târîhu'l-Eimme, Mecmuatü'n-Nefise fi Târîhi'l-Eimme.* Beyrut: Dâru'l-Kâri, 2002.

- El-Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir. (ö. 279/892-893) *Ensâbü'l-Eşrâf*. Tahkik: Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet, Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasîler*. İstanbul: MÜFV Yayınları, 2010.
- Caferiyan, Hüccetü'l-İslâm Resul. *Masum İmamların Fikrî ve Siyâsî Hayatı*. 2 Cilt. Trc.: Cafer Bayar. İstanbul: Kevser Yayınları, 1994.
- Çelmeli, Memduh. *H. Muhammed Döneminde Eman*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Ebû Mihnef, Lût b. Yahya b. Saîd b. Mihnef. (ö. 157/773-774) *Maktelü'l-Hüseyn ve Masrau Ehli Beytih Ve Ashabih fi Kerbelâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Elfeyn, 1987.
- Ed-Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud (ö. 282/895) *el-Ahbâru't-Tivâl*. Tahkik: Abdu'l-Mun'im Âmir. Kahire: Dâru İhya Kütübü'l-Arabiyye, 1960.
- Ergin, Ali Şakir. "Ferez dak". *DİA*. 12:373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ferez dak, Ebû Firas Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temimî. (ö. 114/732), *Divânu'l-Ferez dak*. Tahkik: Ali Faur. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Ali el-Ekber". *DİA*. 2:390. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr. (ö. 240/854-855) *Tarih*. Tahkik: Ekrem Ziya el-Umerî. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr. *Kitâbu't-Tabakât*. Tahkik: Ekrem Ziya el-Ömerî, Bağdat: Matbaatu'l-Meâni, 1967.
- El-Hasenî, Muhammed Rıza. *Cihâdu'l-İmâm Seccâd*. Dâru'l-Hadîs, Tarihsiz.
- El-Hüseynî, Râzi. *Kiyâdetü'l-Mesîre fi Ru'yeti'l-İmâm Seccâd*. Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 2001.
- İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. (ö. 328/940) *el-İkdü'l-Ferîd*. Tahkik: Müfid Muhammed Kamihe. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. (ö. 571/1176) *Târîhu Medîneti Dimaşk*. Tahkik: Muhibuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed. (ö. 320/932) *Kitâbu'l-Fütüh*. Tahkik: Ali Şirî. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Edva, 1991.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzafer Şemsüddin Yusuf. (ö. 654/1256) *Tezkîretü'l-Havas*. Tahran: Mektebetü'n-Ninova, Tarihsiz.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed. (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târîh*. Tahkik: Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. (ö. 245/860) *Kitâbu'l-Muhabber*. Neşir: Ilse Lichtenstädter. Beyrut: Dâru'l-İfâki'l-Cedîde, 2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. (ö. 456/1064) *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. Tahkik: Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Daru'l-Mearif, 1962.
- İbn Hibban, Ebî Hâtîm Muhammed. (ö. 354/965) *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefa*. Tahkik: Sa'd Kerim el-Fakî. İskenderiye: Dâru İbn Haldun, Tarihsiz.
- İbn İnebe, Ebû'l-Abbas Cemâlüddin Ahmed b. Alî el-Hasenî ed-Dâvudî. (ö. 828/1424) *Umdetu't-Tâlibî's-Suğra fi Nesebi Âl-i Ebî Tâlib*. Tahkik: Seyyid Mehdi Er-Recâfî. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî en-Neceffî, 2009.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail. (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Tahkik: Muhyiddin Dib Misto. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2010.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. (ö. 276/889) *el-İmâme ve's-Siyâse*. Tahkik: Ali Şirî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1990.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Meârif*. Tahkik: Servet Ukkâşe. Dâru'l-Meârif, Tarihsiz.
- İbn Sabbağ, Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî. *el-Füsûlü'l-Mühimme fi Ma'rifeti'l-Eimme*. Tahkik: Sâmî el-Garîrî. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. (ö. 230/845) *Kitâbu't-Tabakâtî'l-Kebîr*. Tahkik: Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali. (ö. 588/1192) *Menâkibu Âl-i Ebî Tâlib*. Tahkik: Yusuf el-Bukaî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edva, 1991.
- İbn Tıktaka, Ebû Ca'fer Safiyüddîn Muhammed b. Ali. (ö. 709/1309) *el-Fahr fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, Tarihsiz.
- İbn Tıktaka, Ebû Ca'fer Safiyüddîn Muhammed b. Ali. *el-Asîl fi Ensâbi't-Tâlibiyyin*. Tahkik: Seyyid Mehdi Er-Recâfî. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî en-Necefî, Tarihsiz.
- İbn Tolun, Şemsüddin Muhammed. (ö. 953/1546) *el-Eimmetü İsna Aşer*. Tahkik: Salâhaddin Müncid. Kum: Menşurâtu'r-Ridâ, Tarihsiz.
- El-İrbilî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa b. Ebu'l-Feth. (ö. 692/1293) *Keşfu'l-Ğumme fi Ma'rifeti'l-Eimme*. Tahkik: Ali Âl-i Kevser. 4 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tearûf, 2012.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *DİA*. 5:120-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kaya, Büşra Sıdika. *İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Zeynelâbidîn", *DİA*. 44:365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kılıç, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halîfe Yezîd*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Kılıç, Ünal. "Yezîd I". *DİA*. 43:513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kister, M. J.. *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*. Ankara Okulu Yayınları, Derleyen: Prof. Dr. Ali Aksu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Koyuncu, Mevlüt. "Velîd I". *DİA*. 43:30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Köksal, Mustafa Asım. *Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*. Köksal Yayıncılık, Tarihsiz.
- Küçüktaşçı, Mustafa Sabri. "Harre". *DİA*. 16:244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Küçüktaşçı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *DİA*. 16:245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- El-Meclisî, Muhammed Bâkır. (ö. 1110/1698-1699) *Bihâru'l-Envâr*. 25 Cilt. Kum: İhyau'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tarihsiz.
- El-Mes'udî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali. (ö. 345/956) *Mürücü'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*. Tahkik: Kemal Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Onat, Hasan. "Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed". *DİA*. 10:146. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir. *The Spirituality of Shi'i Islam*. London: The Enstitute of Ismaili Studies, 2011.
- El-Mukarrem, *Hayâtu'l-İmâm Zeyne'l-Âbidîn*. İntişârâtu'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 2003.
- El-Ömerî, Necmüddin el-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed. (ö. 387/997) *el-Mecd fi Ensâbi't-Tâlibiyyin*. Tahkik: Ahmed Mehdi ed-Dâmeğânî. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî en-Necefî, 2002.
- Öz, Şaban. *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Özkuyumcu, Nadir. "Hişâm b. Abdülmelik". *DİA*. 18:148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Tabatabaî, M. Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*. Trc.: Kadir Akaras, Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 2016.
- Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. (ö. 310/923) *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem. *Delâilü'l-İmâme*. Tahkik: Kısmu'd-Dirâseti'l-İslâmiyye. Tahran: Müessesetü'l-Ba's, 1993.
- Et-Tabersî, Ebû Alî Emînüddin el-Fazl b. Hasan. (ö. 548/1154) *Tâcu'l-Mevâlîd. Mecmu-atu'n-Nefise fî Târîhi'l-Eimme*. Beyrut: Dâru'l-Kara, 2002.
- Et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. (ö. 460/1067) *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*. Tahkik: Cevâd el-Kayyumî el-İsfahânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2007.
- Uyar, Gülgün. *Ehl-i Beyt-İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı*. İstanbul: MÜFV Yayınları, 2011.
- Varol, M. Bahaüddin. *Siyasallaşma Sürecinde Ehli Beyt*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. Trc.: Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Wellhausen, Julius. *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*. Trc.: Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1989.
- Ya'kubî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer. (ö. 292/905) *Târîhu'l-Ya'kubî*, Tahkik: Abdülemir Mehna. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-Âlem li'l-Matbuat, 2010.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdülmelik b. Mervan". *DİA*. 1:266-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yiğit, İsmail. *Emevîler (41-132/661-750)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. (ö. 748/1348) *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. Tahkik: Şuayb Arnavut, Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Ez-Zübeyrî, Ebu Abdullâh Mus'ab. (ö. 236/851) *Kitabu Nesebi Kureyş*. Tahkik: Levi Provençal. Kahire: Daru'l-Mearif, Tarihsiz.

TÜRKİSTAN'DAN MİSİR'A ORTAÇAĞDA BİR HANEFÎ ÂLİM: HİBETULLAH ET-TÜRKİSTÂNÎ (1272-1333)*

Atabek GALMAMATOV**

Öz

Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Hanefî-Mâturîdî ekolüne mensup bir âlimdir. Kelâm ve fıkıh alanında eserler kaleme almıştır. Müellifin günümüze kadar ulaşan iki eserinden biri olan *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî* ve diğeri ise *Tebşiratü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*'dır. Bu makalede, Türkistan bölgesinde doğmuş, Şam'da Habbâzî'den fıkıh ve kelim eğitimi almış, Mısır'da bulunan Zahiriyye medresesinde ders vermiş bir Türk âlimi tanıtılacaktır.

Kaynaklarda geçen bilgilere göre, günümüze kadar ulaşmış iki kelim eseri dışında müellifin fıkıh alanında da bazı eserleri bulunduğu belirtilmekteyse de şimdikiye kadar bunlar tespit edilememiştir. Makalemizde müellif tanıtılırken onun hayatı, şahsiyeti ve eserleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Türkistan, Mısır, Hanefî

A Hanafi Scholar In the Middle Age From Turkistan to Egypt: Hibetullah at-Turkistani (1272-1333)

Abstract

Hibat Allah at-Turkistani is a Hanafi - Maturidi scholar that lived at the end of 13th century and in the beginning of 14th century. He has works related to disciplines of al-kalam and al-fiqh. His two works have survived up till today and one of them is Sharh al-Aqidah at-Tahawi. The other is Tabsiratu al-Asrar fi Sharh al-Manar. This article has been taken about Turkish scholar that was born in the region of Turkestan, educated fiqh and kalam from Habbazi in Damascus, gave lessons in the Zahiriyye Madrasa in Egypt.

According to the sources, there are some other works of him written in fiqh, apart from the two works about disciplines of al-kalam which have reached to the present day. However, they haven't been found as a result of the researches until now. This article provides information about his biography, personality and works to introduce this author.

Keywords: İslamic History History, Turkistan, Egypt, Hanafi

Giriş

Tarihe baktığımızda Orta Asya halkı, İslâm'ı kabulünden sonra kelâm, tefsir, fıkıh ve hadis gibi alanlarda ortaya koydukları çalışmalarla İslâm'a hizmet etmiş nice âlimler yetiştirmiştir. Bunlar arasında tüm İslam dünyasında tanınmış İmam Buhârî (v. 256/870), İmam Mâturîdî (v. 333/944), İmam Serahsî (v. 483/1090), Ebu Muin en-Nesefî (v. 508/1115), Ömer en-Nesefî (v. 537/1142),

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalında tarafımızca hazırlanan ve 2016 yılının Kasım ayında savunulan "*Hibetullah et-Türkistânî ve Şerhu Akîdeti't-Tahâvî adlı eserinin tahkiki*" başlıklı doktora tezinin ilk bölümünde bulunan bilgiler özetlenerek ve bazı eklemeler yapılarak hazırlanmıştır.

** Oş Devlet Üniversitesi, Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Kırgızistan. Geliş T. / Received Date: 05/01/2018 Kabul T. / Accepted Date: 22/04/2018.

Sirâceddin el-Ûşî (v. 575/1179) ve Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (v. 710/1310) gibi âlimler sayılabilir. Aynı yoldan, onları takip eden yüzlerce âlim arasında günümüz Kazakistan sınırları içinde bulunan Taraz bölgesinde hicrî VII-VIII. yüzyıllarda yaşamış, kelâm ve fıkıh gibi önemli ilim dallarında eserler kaleme almış Hibetullâh b. Ahmed et-Türkistânî (v. 733/1333) bulunmaktadır.

Bu çalışmada, Hibetullah et-Türkistânî'nin doğup büyüdüğü Türkistan bölgesi ve yetiştiği Memlük toprakları hakkında yapılan araştırmalara başvurulmuştur. Dönemin sosyo-kültürel ve ilmî açıdan incelenmesinde istifade ettiğimiz kaynak eserlerin yanında coğrafi ve biyografik çalışmalar da gözden geçirilmiş, ayrıca Türkistânî ile aynı dönemi paylaşan İslâm âlimleri hakkında yazılan tabakât kitaplarından da faydalanılmıştır.

İslâm dininin temelini oluşturan akîde esasları üzerine tarih boyunca birçok âlim tarafından kısa metin hâlinde eserler te'lif edilmiş ve bu metinler üzerine de birçok şerhler yazılmıştır. Örneğin, Tahavi'nin *Akîdesi* üzerine birçok âlim şerh yazmıştır.¹ Bunlardan biri de günümüze kadar ulaşan Hibetullah et-Türkistânî'nin *Şerhu Akîdeti't-Tahavi'* sidir ki, bu eser müellifin hayatını ve ilmi şahsiyetini araştıran bilim adamları için önemli bir kaynaktır. Türkistânî'nin *Şerhu Akîdeti't-Tahavisi* doğrultusunda itikâdî görüşlerini tespit etmek bağımsız bir inceleme alanı olduğundan burada makalemizi, sadece onun şahsiyetine ve yaşadığı dönemin ilmî, sosyo-siyasî ve kültürel kimliğine yer vermekle sınırlandıracağız.

Şu halde makalemizde, onun eserleri hakkında da ki, özellikle bunlardan öne çıkan iki önemli eseri, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî* ve *Tebziratü'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr* hakkında gerekli tanıtım yapılacaktır. Ayrıca, diğer eserleri hakkında da bilgiler sunulmuştur. Özellikle şu hususun altını çizmeliyiz ki, Hibetullah et-Türkistânî ve onun eserleri ile ilgili, bizden önce yapılan iki çalışmanın dışında kitap, tez, makale veya herhangi bir çalışmanın bulunmadığı tespit edilmiştir. Konuya daha çok Kazak araştırmacıları odaklanmış olsa da, Absattar Derbisali'nin yapmış olduğu *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*'nin Rusça'ya tercümesi² dışında önemli bir çalışma ortaya konulmamıştır. Bu nedenle kaynak olarak güncel çalışmalardan istifade imkânı pek fazla olmamıştır. Müellif ve eseri hakkında yapılan çalışmalardan bir diğeri de Câdullah Bessam Salih

¹ Bunlar arasında Necmeddin Baybars b. Yalınkılıç et-Türki'nin *en-Nürü'l-Lâmi ve'l-Burhânü's-Sâtıg'ı*, Mahmûd b. Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî'nin *el-Kalâid fi-Şerhi'l-Akâid*'i ve Molla Kâfi Hasan el-Akhisârî'nin *Nûru'l-Yakîn fi-Usûli'd-dîn* adlı şerhleri sayılabilir. Bkz. Arif Aytekin, "el-Akîdetü't-Tahâviyye", *DİA*, 1989, II, 260.

² Absattar Derbisali, *Hibatallah at-Tarazi i ego duhovnoe nasledie*, İzdatelstvo AST Poligraf, Almatı, 2011, ss. 160.

tarafından neşredilen *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*'sidir.³ Her iki çalışmada da müellifin hayatı hakkındaki bilgiler tabakât kitaplarında geçen, özellikle Türkistânî'nin talebesi Abdülkadir el-Kureşî'nin *Cevâhirinde* yer alan bilgilerle sınırlı kalmıştır. Ancak, çalışmamızda müellifin hayatı ve eserleri yanında o dönemin siyâsî, sosyo-kültürel ve ilmî durumuna da değinilecektir.

1. Yaşadığı Dönem

a. Siyâsî ve Sosyal Durum

İnsanın, içerisinde bulunduğu toplumun oluşturduğu şartlardan etkilenmeden yaşaması mümkün değildir. İçinde bulunduğu coğrafyanın ve sosyo-siyasî olgunun dayattığı şartlar gereği yaşadığı toplumu terke zorlanabilir. O, her iki durumda da çevresinin etkisi altında kalır. Bir müellifin yazmış olduğu eserleri incelerken, onun yaşadığı dönemin de araştırılması ve incelenmesi önemlidir. Onun döneminde meydana gelen olaylar, ihtilaflar, devletin yapısı ve mensup olduğu ideolojinin araştırılması yazarın anlaşılmasında önem verilmesi gereken hususlardandır.

671-733/1272-1333 yılları arasında yaşamış olan Hibetullah et-Türkistânî'nin hayatına baktığımız zaman, onun üç farklı bölgede yaşadığını görmekteyiz. O, Türkistan sınırları içerisinde doğup büyümüş olmasına rağmen eğitimini Şam'da tamamlamış, Mısır'da Zâhiriyye medresesinde hocalık yaparken vefat etmiştir. Dolayısıyla, müellifin hayatını tanıtmadan önce sırasıyla önce Türkistan bölgesi, sonrasında da Şam ve Mısır bölgeleri hakkında genel bilgiler verilecektir.

Türkistan: O dönemde Moğol İmparatorluğunun kontrolünde olan Türkistan bölgesi, 1256 yılında imparatorluğun dörde bölünmesi üzerine Cengiz Han'ın (v.624/1227) ikinci oğlu Çağatay'ın (v.639/1241) kontrolüne geçmiştir.⁴ 1370 yılına kadar bu bölgede hükümranlıklarını devam ettiren Çağataylılar, coğrafi bakımdan fazla gelişme kaydetmemişlerdir. Çağatay Ulusu merkezde bulunduğundan imparatorluk dağıldığında bir süreliğine Ögedeyler⁵

Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*, thk., Câdullah Bessam Salih, ³ Daru'n-Nûr, Amman 2012, s, 7-170.

⁴ Mustafa Kafalı, *Çağatay Hanlığı*, Berikan Yayınevi, Ankara 2005, s. 33-51.

⁵ Ögedey (ö. 639/1241), Cengiz Han'ın yerini alan Moğol Büyük Han'ı. Cengiz Han'ın üçüncü oğlu olup Cuçi ve Çağatay'ın küçük kardeşidir. Babasından sonra Büyük Hanlık Ögedey'e kalmış ve 1241'de Ögedey'in vefatından sonra oğlu Güyük, Büyük Han ilan edilmişti. Güyük'ten sonra Büyük Hanlık Batu ve Tuluy Hanların hâkimiyetine geçmiştir. Bkz. V.V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, s. 490-491; Osman Gazi Özgüdenli, "Ögedey Han", *DİA*, Ankara 2007, XXXIV, 21-22.

tarafından baskı altına alındılar. Çağatay sülâlesinin hanları, diğer Cuçi Ulusu⁶ ve İlhanlı Ulusunun hanları gibi erkenden istiklâllerine ulaşmamışlardır. Ancak çok geçmeden hareket özgürlüğüne kavuşabilmişlerdir.

Hanlığın sınırları duruma göre değişken olup ileriye ya da geriye doğru kayabiliyordu. Çağatay Hânedanlığı, İrtiş⁷, İli⁸ ve Talas'ın⁹ (Taraz) göçebe ülkelerinde, Mâverâünnehir¹⁰ ve Kaşgar Ülkesi'nin oluşturduğu yüksek düzeyde yerleşik kültüre sahip topraklara yerleşmişlerdi. Diğer üç imparatorlukla kardeşlik bakımından birlikte görünseler de ayrı bir devlet idiler ve Çin'de bulunan Büyük Han'ın üstünlüğünü resmî olarak kabul ediyorlardı.¹¹

Çağatay devletinde bulunan şehirler umumî vali vasıtasıyla Kağana bağlıydı ve idare umumî valiler tarafından yürütülüyordu. Hanlık, sadece şehir dışında kalan yerlere, köylere, yaylalara ve arazilere hükmedebiliyordu. Umumî valiler Kağan tarafından tâyin edildiği için hanlar buna

⁶ Cuçi (ö. 624/1227), Cengiz Han'ın en büyük oğludur. "Yoldan gelen" anlamında Cuçi adı verilmişti. Cengiz Han, Harizm'in bir bölümüyle birlikte İrtiş'ten İtil'e kadar Batı Sibirya'yı oğlu Cuçi'nin hâkimiyeti altına vermişti. Ancak Cuçi'nin babasından önce ölmesi, oğlu Batu Han'ı mirasçı kıldı ve daha sonra ortaya çıkan Altın Ordu devleti Batu'nun hâkimiyetinde idi. Buradaki Cuçi Ulusu da, Batu'nun hâkimiyetinde bulunanlar için verilen isimdir. Moğolca "ulus" kelimesi Türkçe'deki "il" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktaydı. Bkz. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 483-484; Mustafa Kafalı, "Cuci Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1993, VIII, 78-79.

⁷ İrtiş, Sibirya'da bir ırmak. Türk tarihinde de pek önemli yeri vardır. Yazıtlara göre İrtiş havzasının hâkimiyeti Oğuz veya Türkîş hakanlarına aitti. Cengiz Han zamanında, Moğol geleneklerine göre yapılan paylaştırmada, büyük oğlu Cuçi'nin payına düşmüştü. Bkz. Safa Kılıçoğlu, Nezihe Araz, Hakkı Devrim, "İrtiş", *Meydan Larousse*, Meydan Yayınevi, İstanbul 1971, VI, 408.

⁸ İli Nehri, Orta Asya'da Kazakistan ve Uygur Özerk Bölgesi'nin batı bölümlerinden geçen nehrin adıdır. Bkz. Kılıçoğlu, "İli", *Meydan Larousse*, VI, 272.

⁹ Taraz veya Talas olarak da bilinir. Aslında Orta Asya'da bulunan bir ırmak ve bu ırmak yakınlarında bugün mevcut olmayan bir şehirdir. İslâmiyet'ten önce Sogdlar tarafından kurulan ticarî şehirdir. Arap kaynaklarında Taraz olarak geçen bu şehir, Kazakistan sınırlarında bulunan, eskiden Evliya Ata, daha sonra Cambul olarak bilinen Talas ırmağının kıyısında yer almış bir şehirdir. Ancak, 8 Ocak 1997 yılında Cambul, tekrardan Taraz şehri olarak isimlendirilmiş olup, Cambul ilinin başkentidir. Bkz. Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihân Güşâ*, çev. Mürsel Öztürk, Mas Matbaacılık, Ankara 1988, II, s. 42; V.V. Bartold, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2010, s. 204; Kılıçoğlu, "Talas", *Meydan Larousse*, İstanbul 1973, XI, 858.

¹⁰ Mâverâünnehir (ما وراء النهر), Arapça bir kelime olup, ırmak ötesi anlamına gelir ve bununla Orta Asya Türkistan topraklarında Ceyhun (Amuderya) ırmağı ötesinde kalan Türk illerinden Müslüman Araplar tarafından ele geçirilen topraklar kastedilir. Detaylı bilgi almak için bkz: Raşit İzbudak, *Coğrafya Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1992, s. 235; Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 177-180.

¹¹ Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil, Ayşe Bereket, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 412.

karışmıyorlardı.¹² Dolayısıyla, Çağatay Han ve sonra gelen hanlar, ancak şehir dışında yer alan yaylak, kışlak ve otlaklara hâkim olabilmişlerdir.¹³

İslâm tarihinde önemli yere sahip olan ve birçok âlim yetiştiren Mâverâünnehir bölgesi, Türkistan'ın bir kısmını kapsadığı ve Talas'ın da bu sınırlar içerisinde olduğu bilinmektedir.¹⁴ Bölge hakkında arap tarihçi ve coğrafyacılarının verdiği bilgilere göre Turan topraklarını oluşturan Mâverâünnehir ve Türkistan, Türklerle Müslümanları buluşturarak, Türk-İslâm tarihinin seyrini değiştiren önemli bir bölge olmuştur.¹⁵ Müellifimiz Hibetullah et-Türkistânî de şüphesiz, tahsilinin bir kısmını Mâverâünnehir ilim havzasında gören ve bu bölgede yetişen ulemâ arasında yer almaktadır.

671/1272 yılı, Türkistân'ın de dünyaya geldiği yıldır. Bu dönemde, Çağatay Hanlığı Nikbay Han'ın (670-673/1271-1274) yönetimi altındaydı. Onun döneminde, Buhara gibi önemli ilim merkezi, İlhanlılar tarafından tahrip edilmiş, yaklaşık elli bin kişi katledilmişti. Buhara'ya kadar giren İlhanlı ordusuyla mücadele eden Nikbay Han, neticede 672/1273 yılında İlhanlı ordusunu yenilgiye uğratmıştır.¹⁶ Bu tür yağmalama, istilâ ve tahrip etmeler, yerli halkın ve Çağatay ulusunun etrafa dağılmasına sebep olmuştur. Hibetullah et-Türkistânî de birçok diğer ilim tâlibi gibi diyarını terk ederek, dönemin emniyetli ülkesi olan Memlûkler'e sığınmıştır.

Çağatay Ulusu, ancak Duva Han döneminde huzura kavuşmuş ve bu dönemde Buhara'nın yıkılmış medreseleri yeniden tamir edilmiştir. Duva Han'ın otuz yıllık saltanatı süresince Çağatay Hanlığı, arka arkaya gelen yağmalama, tahribat ve katliamların oluşturduğu yaraların tedavi gördüğü dönem olmuştur.¹⁷ Türkistân'ın gençlik yıllarının bu döneme denk geldiğini göz önünde bulundurursak, onun neden Batı'ya doğru göç edenlerle birlikte ilim tahsili için Şam ve Mısır bölgesine doğru yola çıktığını daha yakından anlayabiliriz. Ancak daha sonraları Moğol hanlarının Müslüman olmasıyla İslâm daha rahat nefes aldıysa da eski gücünü kaybetmişti.

Çağatay Hanedanı içinde İslâmiyet'i ilk olarak kabul eden han Mübarek Şah olmuştur.¹⁸ İkinci olarak (h.665/1266-670/1271)'de yönetimi üstlenen Barak Han 669/1270 yılında Müslüman olmuş ve "Sultan Gıyâseddin" ünvanını almıştı. Fakat kaynaklarda Mübarek Şah ve Barak Han'a İslâm'ı öğreten

¹² Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihangüşâ*, I, 151; Kafalı, *Çağatay Hanlığı*, s. 36.

¹³ Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, çev. Necati Lugal, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987, s. 23; Kafalı, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁴ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 177-180.

¹⁵ Şehabeddin Kalkaşendî, *Subhi'l-a'sâ fi sma'ati'l-inşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 1987, IV, 429.

¹⁶ Kafalı, *Çağatay Hanlığı*, s. 115.

¹⁷ Kafalı, *Çağatay Hanlığı*, s. 117.

¹⁸ Mübarek Şah 1266 yılında 6 ay hanlık etmiştir.

hocalarının kim oldukları hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır. Türkistan'ın Müslüman âlimlerinin o zaman devlet idaresi hizmetlerinde bulunanlar arasında aslen Türkistanlı olup sonradan İran'a göç eden ve Gazan Han (1295-1304)¹⁹ zamanında vefat eden "Haybetullah" adında bir âlim hakkındaki haber tek bilgidir.²⁰ Haybetullah isminin Hibetullah olabileceğini düşünsük de, vefat tarihi bunu doğrulamamaktadır. Bu iki handan sonra Tarmaşirin Han'a kadar İslâmiyet'i kabul eden olmamıştır. Tarmaşirin'den sonra gelen hanlar İslâmiyet'e karşı tavır alsalar da çok fazla etkisi olmamıştır. Çünkü İslâmiyet Çağatay Ulusu'nda artık kökleşmiş bulunuyordu.²¹

İbn Battûta, Tarmaşirin Han'ın devrin büyük hükümdarlarından olduğunu zikreder. Tarmaşirin, Alâeddin adını da İslâmiyet'i kabul ettikten sonra almıştır. Ayrıca, sabah ve yatsı namazlarını mutlaka câmide cemaat ile birlikte kılacak kadar ziyadesiyle dindar ve Türkçe konuşan bir hükümdar olduğu anlatılır.²² Onun İslâmiyet'i kabul edişi, Çağatay Hanlığı ile İslâm ülkeleri arasındaki bağlantının kurulmasını temin etmiştir. Tarmaşirin Han'ın Çağatay Hanlığı'nın meselelerinin tartışıldığı, yılda bir kere düzenlenen kurultaylara gitmemesi, onun ileride hanlıktan azledilmesinin sebeplerinden biri olmuştur. Neticede, 735/1335 yılında Almalık²³ yakınlarında yapılan kurultay sonucunda, muhâlif grubun çabalarıyla hanlıktan azledilmiş ve daha sonra da katledilmiştir.²⁴

Sonuç olarak Türkistan bölgesinin müslüman olan Moğol hanlarının etkisiyle Hibetullah et-Türkistânî'nin çocukluk dönemine göre hem dinî hem de maddî açıdan gelişmesi, erken yaşlarda batıya, İslam dünyasının gelişmiş topraklarına doğru göç eden müellifimizin evine dönmesini sağlayamamıştır.

Mısır ve Şam: Türkistânî'nin Mısır ve Şam bölgesinde bulunduğu dönem, Memlüklerin iktidarda olduğu devirdir. 671/1272 yılı, Moğol birliğinin işgali altında kalan Dımaşk şehrini kurtararak İslâm tarihine adını altın harflerle yazdıran Memlük sultânı Seyfeddin Kutuz el-Melik el-Muzaffer'i, savaştan sonra Kahire'ye dönüşü esnasında öldürerek onun yerine tahta geçen I.

¹⁹ 29 Rebiülâhîr 671'de (23 Kasım 1272) Âbeskûn'da doğdu. İlhanlı hükümdarı Argun Han'ın oğludur. Kendisi ile birlikte 100 000 moğol askerinin de müslüman olduğu, İslamiyet'in İlhanlıların resmî dini olmasını sağlayan İlhanlı hükümdarıdır. Bkz. Abdülkadir Yuvalı, "Gazan Han", *DİA*, XIII, 429.

²⁰ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 165.

²¹ Kafalı, *Çağatay Hanlığı*, s. 46.

²² İbn-i Battûta, *Rihletü İbn Battûta; Tuhfetü'n-nazzâr fi ğarâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr*, thk. Ali Muntasir Kettânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, I, 411-412.

²³ Günümüz Özbekistan sınırları içerisinde olup, Taşkent ilinin bir beldesidir.

²⁴ İbn-i Battûta, *Rihletü İbn Battûta*, I, 412-413; Kafalı, *Çağatay Hanlığı*, s. 135-137.

Baybars Rükneddin ez-Zâhir el-Bundukdârî'nin²⁵ saltanatının on üçüncü senesine denk gelir.²⁶

Sultan Baybars tahta oturduğunda, Abbâsî Hilâfeti'ni Kahire'de yeniden tesis ederek saltanatına İslâm hukuk kâidelerine göre meşrûiyet kazandırmayı planlamıştı. Ayrıca, bu sâyede hem dış düşmanlara karşı güç kazanmak hem de iç istikrarı sağlamak istemişti. Abbasî halifelerinden Zâhir'in (622-623/1225-1226) oğlu Ahmet'²⁷ Mısır'a davet ederek onun Abbasî aileden olduğunu tespit ettikten sonra halifeliğine biât merasimi düzenlemiştir ve Mısır Abbasî halifesi olarak ilân etmiştir. Böylece Sultan Baybars, Abbasî halifeliğini yeniden kurmuştur. Ancak ülkenin idaresi tamamıyla Memlûk sultanının elindeydi. Dolayısıyla Mısır Abbasî halifeleri başlangıçtan sona kadar yönetimle ilgili herhangi bir yetkiye sahip olamadılar.²⁸

Müellifimizin Memlûk topraklarına gelişi Sultan Baybars'tan sonraki dönemlere denk gelir. Hibetullah et-Türkistânî, sosyo-politik ortamın karışık olduğu, umumiyetle güçlü olanın saltanatı ele geçirdiği ve iç istikrarın bulunmadığı, bir dönemde yaşamıştır.

Memlûk toplumu, aslında birbirinden kesin hatlarla ayrı duran iki tabakadan oluşuyordu. Askerî sınıfın oluşturduğu hâkim tabaka ki, bunlar ülke idaresinde yegâne söz sahibi idiler. İkincisi halk kesimidir. Devletin siyasî hayatının yanında iktisadî hayatı da büyük ölçüde askerî tabakanın elinde idi. Emniyet ve belediye görevleri de onlar tarafından yürütülüyor, sadece dinî, adlî ve divanî görevler halk kesimine mensup ilim adamlarına veriliyordu. Neticede yine askerî sınıfa mensup bir emire bağlı olarak görevlerine devam ediyorlardı. Bunun yanında, baş kadılar, müderrisler, şeyhu'ş-şüyûhlar ve hastane baştabipleri gibi önemli şahsiyetler bizzat sultan tarafından görevlendiriliyorlardı.²⁹ Bu hâkim sınıfı oluşturan askerler, Mısır ve Suriye'ye memluk (köle) olarak getirilen ve Memlûk ordusunda asker olarak yetiştirilenlerden müteşekkildi.

²⁵ İbn Haldun, *Târihu İbn Haldun: el-İber ve Divanu'l-Mübtede'i ve'l-Haber*, Müessesetü Cemmâl li't-Tibâ'eti ve'n-Neşr, Beyrut 1979, V, 380-381; İsmail Yiğit, "Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal" *İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991, VII, 30-42.

²⁶ Şerafettin Yaltkaya, *Baybars Tarihi*, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, II, 15; Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye; Büyük İslâm Tarihi*, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, XIII, 392-394; Abdülazîm Ramazan, *Târihu'l-medâris fi Mısri'l-İslâmiyye*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmatü li'l-Kitâb, 1992, s. 87.

²⁷ Ahmed b. Zahir Mustansır (ö. 659/1261), Moğol katliamından kurtulmuş, zamanın Memlûk Sultanı Baybars'ın davetiyle Kahire'ye geldikten sonra onun tarafından halife ilân edilmişti. Şekîl hilafeti altı ay kadar kısa süren Ahmed, Hit civarında Bağdat'ı geri almak için yapılan savaşta şehit düştü. Bkz. İsmail Yiğit, "Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal" *İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991, VII, 166.

²⁸ İbn Haldun, *el-İber*, V, 382-383.

²⁹ Yiğit, "Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal" *İslâm Tarihi*, VII, 380-381.

Memlük toprakları, dönemin gelişmiş ve mülteciler için emniyetli bir ülke olmasına rağmen Moğol veya haçlılarla yapılan harpler, sık görülen iç isyanlar ve devamında çıkan iç savaşlar, salgın hastalıklar ve kıtlıklar gibi sıkıntılardan kurtulamıyordu.

Sultan Baybars ve kısa süre de olsa tahta oturan oğullarından sonra yönetimi ele geçiren Seyfeddin Kalavun, Suriye’de yapılan Moğol tahribatını düzelterek bölgede Memlük hâkimiyetini kuvvetlendirmiş, Memlük sultanları içinde bir hanedan kurabilen tek sultan olmuştur. Kendinden sonra oğulları ve torunları 784/1382 yılına kadar beş nesil Memlük tahtında oturmuşlardır.³⁰

Nâsîrüddin Muhammed’in ikinci kez tahta çıkışında en büyük rolü alanlar, babası Seyfeddin Kalavun’un taraftarları olmuştur. Yönetimin, Nâsîrüddin’e destek vererek iktidara iyice yaklaşan Burciyye Memlükleri’nin³¹ eline geçmesine engel olmuşlardı. Nâsîr’in ikinci sultanlık dönemi, İlhanlılarla yapılan savaşlarla geçmiştir. Haznedar vadisinde İlhanlı hanı Gazan Han ile girdiği mücadelede kaybetmiş, önce Humus, ardından Dımaşk’i Moğollara bırakıp geri dönmek zorunda kalmıştır.³² Yenilgiye uğrayan Nâsîr, Mısır’a döndükten hemen sonra tekrar hazırlıklara başlamış, askerinin gerekli teçhizatını tamamlamak için halktan para toplamaya başvurmuş, fakat dönemin âlimlerinden Takiyyüddin b. Dakîkû’l-İyd (ö. 702/1302),³³ emir ve askerlerin kendi mallarından harcamaları şartıyla bunun caiz olacağını söyleyerek sultana engel olmuştur.³⁴ Hazır hale gelen ordusuyla Dımaşk’a geri dönerek Gazan Han’ın bölgeyi kontrol etmesi için tayin ettiği Emir Kıpçak ve arkadaşlarını kendisine tabi kılmıştır. Böylece 100 günlük bir aradan sonra Dımaşk camilerinde hutbeler yeniden Memlük sultanı adına okunmaya başlamıştır.³⁵ Bu dönemlerde İlhanlılar’la Memlükler arasında kalan Suriye halkı, korkudan bölgeden göç etmeye başlamıştı. Bu durumun önüne geçmek için Dımaşk’tan ayrılacak, dönemin en büyük âlimlerinden İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve diğer ulemânın çalışmalarıyla izne tâbi kılınmıştır.³⁶

³⁰ Bernard Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, I, 226.

³¹ Burciyye Memlükleri: Sultan Kalavun, en eski Kafkas kavimlerinden biri sayılan Çerkes ve Âs asıllı Memlüklerden seçtiği 3700 askeri, Kal’atü’l-Cebel’deki kale burçlarına yerleştirmişti. Onlara, iskân edildikleri kale burçlarına nispetle “el-Memalikü’l-Burciyye” adı verildi. Bkz: Makrizî, *es-Sülûk*, I/3, 756. İlerleyen dönemlerde Memlük saltanatı Burçlilerin eline geçmiştir.

³² İbn Haldun, *el-İber*, V, 413.

³³ 625/1226’da Hicaz’da doğmuştur. Hadis toplamak amacıyla çeşitli beldelere seyahatlerde bulunmuştur. Hadis alanında birçok eser hazırlayan ve kendisinden ders almak için birçok yerden talebelerin akın ettiği büyük âlimlerdendir. Aynı dönemde yaşayan İbn Teymiyye ile de görüşmüştür. 695/1296 yılında Mısır diyarının kadılığına kadar gelmiştir. Bkz: İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIV, 76.

³⁴ Makrizî, *es-Sülûk*, I/3, 898.

³⁵ İbn Haldun, *el-İber*, V, 414-415.

³⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIV, 61.

41 yıl gibi uzun bir süre Mısır Abbasi halifeliği makamında oturan Hâkim Bi-Emrillah, 701/1301-1302 yılında vefat etmiş ve yerine oğlu Süleyman, “el-Müstekfî” ünvanıyla veliht olarak halifelik makamına oturmuştur.³⁷ Halife Müstekfî ve Sultan Nâsır ikilisi, İlhanlı komutanı Kutluşah’ın topladığı Moğol, Ermenî ve Gürcü asıllı askerlerden oluşan orduyla 702/1303 yılında büyük bir savaşa girdiler. Memlûk ordusu, üstün düşman ordusuna karşı kesin bir zafer kazandı. Tarihî kaynaklarda geçen bilgilere göre dönemin önde gelen âlimlerinden İbn Teymiyye, Nüveyrî (ö.733/1333) ve bazı diğer âlimler de savaşa katıldılar.³⁸ Büyük yenilgiye uğrayan Gazan Han, 703/1304’te vefat etti. Gazan Han’ın ölümüyle İlhanlılardan gelen tehlike son bulmuştur. Yerine kardeşi Olcaytu geldi ve Memlûk devleti ile sulh anlaşmalarına önem verdi. Ancak, onun Şiiliği kabul edişi, kendisini Ehl-i Sünnet’in hâmisî kabul eden Memlûk Sultanı Nâsır’la olan iyi ilişkileri kötüleştirdi.³⁹

Nâsır, gerçek şahsiyetini üçüncü defa tahta oturduğunda ortaya çıkarabilmiştir.⁴⁰ Sultan Nâsır için bu dönem, önemli ilerlemeler gerçekleştirme dönemi idi. 715/1315 yılında Olcaytu Han’ın vefat etmesiyle İlhanlı tahtına oturan oğlu Ebu Said, Memlûk Sultanı ile iyi ilişkilerde bulunmuştur. Sulh anlaşmalarının neticesinde hem ticarete serbestlik hem de İlhanlı hacı adayları için kapı açılmıştır.⁴¹ Sultan Nâsır’ın, 32 yıl süren üçüncü saltanatı, 741/1341’de vukû bulan ölümüyle sona ermiştir. Yönetimi eline aldığı süre içinde, devletini büyük devlet olarak korumayı başaran Nâsır, en uzun süre tahtta kalan Memlûk sultanı olarak bilinmenin yanında, Baybars el-Bundukdâri’ye de birçok yönden benzetilmektedir. Kendisi hem içeride hem dışarıda istikrarı sağlamış, döneminde yaşayan âlimlere büyük değer vermiş ve çok sayıda cami, medrese, tekke, han, hamam ve saraylar inşa ettirmiştir.⁴²

Halkın ekseriyeti dört Ehl-i sünnet mezhebinden birine bağlı olmakla birlikte, ülkede Dürzîlik, Hâkimîlik ve Nusayrîlik gibi Gulât-ı Şia’dan olan mezheplere mensup olanlar az sayıda da olsa bulunuyordu.⁴³ Ayrıca, vatandaşların bir kesimini, çoğunluğu Hıristiyanlardan oluşan gayrimüslimler teşkil ediyordu. Bunların başına, kendi içinden seçtikleri nazırlar tayin edilirdi. Bu gayrimüslim vatandaşlar, yaptıkları kötü muameleden dolayı çıkan olaylar yüzünden görevlerine son verilmeden evvel devlet dairelerinde kâtiplik gibi önemli görevlere tayin edilebiliyordu.⁴⁴ Kadılık makamı ilmî ve siyâsî açıdan

³⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIV, 64; İbn Haldun, *el-İber*, V, 415.

³⁸ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIV, 71-72.

³⁹ Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, I, 228.

⁴⁰ İbn Haldun, *el-İber*, V, 422-423; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIV, 115.

⁴¹ İbn Haldun, *el-İber*, V, 430.

⁴² Yiğit, “*Siyâsî, Dinî, Kültürel, Sosyal*” *İslâm Tarihi*, VII, 383.

⁴³ Yiğit, “*Siyâsî, Dinî, Kültürel, Sosyal*” *İslâm Tarihi*, VII, 383.

⁴⁴ Yiğit, *a.g.e.*, VII, 384-385.

en üstün mevki olduğundan, özellikle Hanefî, Hanbelî, Şafîî ve Malikî mezheplerinin her biri için birer kadı tayin edilirdi.

Âlimler ise yönetimle halk arasında aracı rolü oynuyorlar, toplumun şekillenmesinde önemli fonksiyonlar icrâ ediyorlardı. Bu hususta, tasavvuf hareketinin Memlûkler döneminde altın devrini yaşadığını da unutmamamız gerekir. Son yıllarını Şam'da yaşayan ve orada vefat eden Muhyiddin-i Arabî (ö. 638/1240) ve İbn Fariz'in (ö. 632/1235) fikirleri oldukça yaygındı. Nitekim dönemin âlimlerinden İbn Teymiyye, Batınîler, filozoflar ve Mutezile'nin yanında Sûfilerin bazı inançlarına şiddetle karşı çıkmış, onlarla mücadeleye girmiştir.

b. İlmî ve Kültürel Durum

XII. yüzyılda en parlak dönemlerinden birini yaşayan İslâm medeniyeti, XIII. yüzyıla geldiğinde Moğol saldırılarından dolayı tahrip edilmiş ve yara almış duruma düşmüştür. Moğollar, istilâdan sonra maddî zararların yanında manevî değerleri saklayan kitleleri de yakıp yıkmıştır. Orta Asya topraklarının İslâm dünyasında tekrar önem kazanması bir hayli zaman almıştır.⁴⁵ Ancak Moğol istilâsına farklı yönden bakan tarihçilere göre tahribatın sonucunda Anadolu'da İslâm medeniyeti ilerleme kaydetmiştir.⁴⁶ İstilâdan kaçan Türk göçebeleri ile birlikte daha önce de değindiğimiz gibi, pek çok ilim ve kültür mensubu hem Anadolu hem de Memlûk diyarında İslâm medeniyetinin ilerlemesinde, tahkim ve imarında önemli katkılar yapmıştır.

XIII. yüzyılın ilk yarısında Müslümanlar, doğudan gelen Moğol ile batıdan gelen Haçlılar arasında sıkışıp kalmıştı. Fakat aynı asrın ikinci yarısında Memlûk sultanlarının başarıları ve İlhanlı Hanı Gazan'ın İslâm'ı resmî din olarak ilan etmesi ile İslâm yeni bir zafer kazanmıştı.⁴⁷ Dolayısıyla, Hibetullah b. Ahmed et-Tarâzî et-Türkistânî'nin yaşadığı dönem Moğol istilasından kalan tahribatın etkisinin daha kaybolmadığı bir dönem idi. Ancak, İslâm hâlâ yayılmaya devam ediyordu. Türkistânî, Moğol Hanlarının İslâm'ı kabul ettiği ve Müslüman halkın biraz da olsa rahat nefes aldığı bir dönemde yetişmiştir. Göçebe halk ile beraber ilim de göç ettiğinden, ilmin yolundan gidenler de Anadolu'ya veya Memlûklere akın etmiştir. Müellifimizin hayatının büyük bir kısmı Dimaşk ve Kahire bölgesinde geçmiştir.

Kahire'ye göç eden etkin Hanefî âlim ve fakihlerinin pek çoğu, ya yerli ya Suriyeli ya da Iraklıydı. Böyle olmasına rağmen onların bazıları doğudan gelen âlimlerden ders almışlardı. Orta Asyalı Hanefî âlimlerin sadece

⁴⁵ Laszlo Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1993, s. 181

⁴⁶ Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 405-447.

⁴⁷ Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, III, 770.

birkaçı, Memlûklerin ilk dönemlerinde ders vermek üzere gelip buraya yerleşti. Bunlardan biri de müelifimiz Şuca'uddîn Hibetullah et-Türkistânî'dir. Memlûkler zamanında, İslâmî ilimlerin en önemli merkezleri arasında yer alan Kâhire ve Dımaşk şehirleri sadece bu devletin değil, bütün İslâm dünyasının en büyük kültür merkezlerindendi. Çünkü İslâm dünyasının doğuda Moğollar, Endülüs'te ise Muvahhidleri yıkarak Müslümanlara ait merkezlerin çoğunu istilâ eden Haçlılar yüzünden tarihinin en önemli krizini yaşadığı bu dönemde, güvenlik içinde yaşayabilecekleri tek İslâm ülkesi olan Memlûk Devleti'nin himayesine sığınan Müslüman mültecilerin arasında, bu ülkelerin en önemli âlimleri de bulunmaktaydı. Bu âlimlerin de katılmasıyla Memlûk Devleti'nin başşehri olan Kahire, Moğollar tarafından tahrip edilerek hüsrana uğrayan Müslümanların en önemli kültür merkezi Bağdat'ın yerini aldı. Abbasi Hilafeti'nin Kahire'de yeniden Memlûklerin himayesinde kurulması, Memlûk başkentini aynı zamanda İslâm dünyasının en önemli siyasî ve dinî merkezi haline getirmişti.⁴⁸ Memlûk devletine sığınan âlimler arasında sadece doğu İslâm ülkelerinden değil, Endülüs ve Kuzey Afrika'da ortaya çıkan karışıklıklardan kaçarak buraya sığınan birçok âlim de vardı.⁴⁹

Memlûk şehirlerinde Eyyûbîlerden devralınan birçok medresenin bulunmasına rağmen Memlûk sultanları ve emirleri, her taraftan göç eden âlimlere ve talebelere karşı çok iyi muamelede bulunmuşlar ve onlar için ortam hazırlamada âdeta birbirleriyle yarışmasına câmiler, medreseler, hankâhlar, tekeler ve zaviyeler inşâ ettirmişlerdir. Bu destek sayesinde eğitim ve öğretimde İslâm ülkeleri arasında ilmin bayraktarlığını almışlardır. Nitekim o dönemin önemli tarihçilerinden Makrizî (ö. 845/1445) ve Dımaşk medreseleri hakkında eser telif eden Nuaymî (ö. 927/1521), bu şehirlerde bulunan kurumlar hakkında detaylı bilgi vermektedirler.⁵⁰ Memlûk sultanlarının bilhassa Kahire ve Dımaşk'ta yaptırmış olduğu bu müesseselerden günümüze kadar ayakta kalanlar, Memlûk ilmî hareketinin canlı şahitleri durumundadır.

Memlûk sultanlarının dört Sünnî mezhep âlimlerinin usûlleri dışına çıkan fikrî ve felsefî akımlara karşı müsamahasız davranmalarından dolayı, onların çağı Muhammed Ebu Zehra'nın (ö.1974) da dediği gibi, düşüncenin gelişmesinden daha ziyade ilmin yayıldığı ve âlimlerin yetişip çoğaldığı dönem olmuştur. Medreseler yaygınlaşmış, hem naklî hem aklî ilimlerde çok sayıda

⁴⁸ Saîd Abdülfettâh Âşûr, *el-Müctemu'l-Mısırî fî Asri Selâfîni'l-Memâlik*, Kahire 1992, s. 158.

⁴⁹ Yiğit, "Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal" *İslâm Tarihi*, VII, 244-246.

⁵⁰ Makrizî, *Kitâbu'l-Mevâz ve'l-İ'tibâr bi'zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Dâru Sadır, Kahire 1270'in ofseti, II, 362-403; Abdülkadir b. Muhammed Nuaymî ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fî Tarihi'l-Medâris*, thk. Cafer Hüsenî, Mektebetü's-Sakâfatî'd-Dîniyye, 1988, I. 129-529.

büyük âlim yetişmiştir.⁵¹ Memlûkler döneminde yetişen âlimlerin sayısı diğer dönemlerle mukayese edilemeyecek kadar artmıştı. Dönemin âlimlerinin ekseriyeti, geçen asırlarda yaşamış ve iz bırakmış âlimlerin eserlerine şerh, ta'lik ve hâşiyeler yazmışlar, uzun metinleri ihtisar etme gibi çeşitli çalışmalarda bulunmuşlardır.⁵² Örneğin, daha sonraki yıllarda üzerine birçok şerhlerin yazıldığı *Tahâvî Akîdesi'*ne yazılan ilk şerhler, müellifimiz başta olmak üzere bu dönemde yaşamış âlimler tarafından kaleme alınmıştır.

Memlûk devletinin eğitim ve öğretim müesseseleri ilkokul görevini üstlenen mektepler, medreseler ve câmiler idi. Özel ve genel olmak üzere iki tip mektep vardı. Özel mektepler, genelde geçimini öğretmenlikten kazanan şahıslar tarafından açılır ve velilerden eğitim karşılığında bir miktar para alınırdı. Genel mektepler ise sultan, tüccar veya vakıflar tarafından yaptırıldığı için, bütün ihtiyaçları devlet veyahut okulu yaptıran sahibi tarafından karşılanırdı.⁵³ Bunun yanında yetimler için genellikle câmi, medrese ve hastanelerin bünyesinde açılan "mekâtibü'l-eytâm" olarak bilinen okullar da bulunmaktaydı. Ancak bu okullarda sadece yetimler değil, fakir ailelerin ve askerlerin çocukları da eğitim alabiliyordu.⁵⁴ Mekteplerde eğitim yedi yaştan sonra ergenlik çağına kadar devam etse de, çocuğun kabiliyetine göre eğitim süreleri değişirdi.⁵⁵

Memlûkler zamanında görüldüğü şekilde sayıları oldukça artan medreseler, ilim ve telifle uğraşan yeni nesillerin yetişmesine ve yoğun bir ilmî faaliyete zemin hazırlamış oldu. İslâmî ilimlere yeni bir altın devir yaşatan dönemin âlimleri, sahalılarında yerleri doldurulamayan kıymetli eserler kaleme aldılar. Sonuç olarak, müellifimiz Hibetullah et-Türkistânî Moğol istilâsının etkisi altında yeniden canlanmaya başlayan topraklardan yola çıkarak, İslâmî ilimlerin genişlemesine zemin hazırlayan bir devletin topraklarında yetişti ve dönemin âlimlerinden geri kalmayarak, kendi alanında eserler kaleme aldı. Siyasî ve ilmî ortamın müellifimizin düşünce yapısına olan etkisi muhakkak olmuştur. Şam ve Mısır bölgesinin aynı yönetimin elinde olması ve yönetimin ilme ve âlimlere karşı iyi muamelede bulunması, hattâ sultanların ilim meclislerine katılarak birlikte müzâkerelere katılmaları, bu bölgede yetişen âlimlerin baskı altında bir fikir beyan etmemelerine, kendi görüşlerini çekinmeden

⁵¹ Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam İbn Teymiyye; Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, çev. Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz, Adil Bebek, Mehmet Erdoğan, Veli Kayhan, İslâmoğlu Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 155.

⁵² Salih Yusuf Ma'tuk, *Bedreddin el-Aynî ve Eseruhu fi İlmi'l-hadîs, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987, s. 15.

⁵³ İzzeddin, *el-Hareketü'l-İlmiyye fi Mısır fi Devleti'l-Memâlikü'l-Çerâkise*, s. 30.

⁵⁴ İbnü'l-Uhuvve, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kuraşî, *Meâlimü'l-Gurbe fi Ahkâmi'l-Hisbe*, nşr. Reuben Lewy, Cambridge 1937, s. 171.

⁵⁵ İzzeddin, *el-Hareketü'l-İlmiyye fi Mısır fi Devleti'l-Memâlikü'l-Çerâkise*, s. 35.

söylemelerine imkân sunmuştur. İlmî ortam açısından baktığımız zaman, müellifimizin Türkistan asıllı olması nedeniyle Şam ve Mısır diyârının ilim havzasında yetişmesine rağmen, eserlerinde Hanefîlik ve özellikle Mâturîdîliğin üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Konumuzun başında da değindiğimiz gibi, Türkistânî'nin yaşadığı devir, ilmin yayıldığı, âlimlerin çoğaldığı ve İslâmî ilimlerde önemli ve kıymetli eserlerin kaleme alındığı dönem olmuştur.

2. Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

a. Hayatı

Hibetullah et-Türkistânî'den bahseden kaynaklar, müellifi çoğu yerde Hibetullah et-Tarâzî ismiyle zikretmekte ve tam ismi Hibetullah b. Ahmed b. Mualla b. Mahmud et-Tarâzî olarak geçmektedir.⁵⁶ Lakâbı Şücâ'üddîn olup kaynaklarda geçen bilgilere göre doğduğu bölgeye nispeten Türkistânî lakabıyla da anılmaktadır.⁵⁷

Abdülhayy el-Leknevî'nin (ö. 1303/1886) doğum tarihini vefat tarihi olarak gösteren yanlış bilgi hariç,⁵⁸ onun biyografisine yer veren tabakât kitaplarının tümünde Hibetullah et-Türkistânî'nin 671/1272 yılında Türkistan'ın Taraz şehrinde doğduğu kayıtlıdır.⁵⁹ Aynı şekilde İbn Tağrıberdî'nin *el-Menhelü's-Sâfi*'sinde⁶⁰ geçen doğum ve vefat yılı hakkındaki bilgiler de, diğer kaynaklarda geçen bilgilerle karşılaştırıldığında yanlış olarak verilmiştir. Tarihi belirtilmemekle beraber onun, eğitimini devam ettirmek ve alanında derinleşmek amacıyla Dımaşk'e gittiği ve orada Celâleddin Ömer b. Muhammed el-

⁵⁶ Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire, III, 566, 567; Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Ahmed Za'bi, Beyrut 1998, s. 367; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcimi Li Eşheri'r-Ricâl Ve'n-Nisâ Mine'l-'Arabi Ve'l-Müste'rabîne Ve'l-Müsteşrikîn*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1992, VIII, 71; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin Ve Âsâru'l-Musanıfın*, İstanbul 1955, II, 506; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XII, 89; Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dımaşk, 1992, s. 313; *Mevsû'atu Tabakâti'l-Fukahâ*, (haz. Müessesetü'l-İmam es-Sâdik) Kum 1422, XIV/2, 1084; Ebü't-Tayyib Mevlûd Süreyrî, *Mu'cemü'l-Usûliyyîn*, Beyrut 2002, s. 565.

⁵⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 313; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XII, 89; Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudiyeye*, III, 566; Leknevî, *Fevâidü'l-Behiyye*, s. 367; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 71.

⁵⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 367.

⁵⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye*, III, 567; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 313; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 71.

⁶⁰ İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Mustavfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Emin, el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire 1984, XII, 43.

Habbâzî'den (ö. 691/1292) fıkıh okuduğu kayıtlarda geçmektedir.⁶¹ Hibetullah et-Türkistânî'yi bu yolculuğa iten önemli sebeplerden birinin, Türkistan topraklarının Moğol istilâsı sonrasında maruz kaldığı maddî, manevî ve ilmî çöküş olduğu kanaatindeyiz.

Müellifimizin ders almış olduğu hocaları içinde, en meşhuru Habbâzî'dir.⁶² Memlüklerin (647-922/1250-1517) Şam bölgesine egemen oldukları bu yıllarda, bir süre İzziyye medresesinde ders veren Celâleddin el-Habbâzî, daha sonra bir sene Mekke'de kalmış, hac ibadetini yerine getirdikten sonra tekrar Şam'a dönerek, 674/1275 yılından itibaren ömrünün sonuna kadar Hâtuniyye medresesinde müderrisliğe devam etmiştir.⁶³ 671/1272'de doğmuş olan Türkistânî'nin, 691/1295'de vefat eden hocası Habbâzî göz önünde bulundurulduğunda, Şam'a geldiğinde en fazla on beş ile yirmi yaş civarında olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Hibetullah et-Türkistânî, hocası Celaleddin Habbâzî ile Hâtuniyye medresesinde müderrislik yaparken tanışmış ve ondan fıkıh ve kelâm dersleri almış olmalıdır.

Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî'nin (ö. 775/1373) verdiği bilgiye göre, Türkistânî'nin ders aldığı hocaları arasında lakabı Tâceddin el-Eşkar olan biri bulunmakta olup ondan Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmi'u'l-Kebîr*'ini okumuştur.⁶⁴ Burada adı geçen Tâceddin el-Eşkar'ın, Abdülğafûr⁶⁵ b. Lukmân b. Muhammed Ebu'l Mefâhîr el-Kerderî (ö. 562/1166) olabileceğini söyleyen araştırmacılar bulunmaktadır.⁶⁶ Ancak, bahsi geçen Kerderî'nin vefat tarihi bu bilgi ile uyuşmamaktadır.⁶⁷ Bize göre, müellifimiz Hibetullah et-Türkistânî'nin hocası olarak bilinen Tâcü'l-Eşkar, kendisi ile aynı dönemde yaşamış olup, lakabı "Tâceddin" olarak da tanınan Ahmed b. Osman b. İbrahim el-Mardinî et-Türkmânî (ö. 744/1343) olabilir. Çünkü Kureşî ve Temîmî'nin (ö. 1005) anlattığına göre İmam Allâme Tâceddin Ahmed b. Osman et-Türkmânî, 681/1283 yılında⁶⁸

⁶¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 567; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 151, 223; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 71.

⁶² Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013, s. 115-116.

⁶³ Nu'aymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, I, 504; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 668; Adil Bebek, *Habbâzî, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 14.

⁶⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 567; *Mevsû'atu Tabakâti'l-Fukahâ*, XIV/2, 1084.

⁶⁵ Bazı kaynaklarda "Abdülğaffâr" diye geçer. Detaylı bilgi için bkz. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabîyy, Beyrut ts., I, 114.

⁶⁶ Derbisali, *Hibatallah at-Tarazi i ego duhovnoe naslediye*, s. 28.

⁶⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, II, 443; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, I, 587; Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, I, 114, 345, 562.

⁶⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 567; Takıyyuddin Abdülkadir et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru'r-Rıfâ'î, Riyad 1983, I, 389-390.

Kahire’de dünyaya gelmiş ve 744/1343 yılında aynı şehirde vefat etmiştir.⁶⁹ Türkmânî, birçok alanda kendini geliştiren, aynı zamanda eserler yazan, cömert ve iyi muamelede bulunan biri olarak biliniyordu. Eserleri arasında Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin *Camîu’l-Kebîr*’i üzerine yazmış olduğu şerhi de bulunmaktadır.⁷⁰ Müellifimizin de aynı dönemde yaşadığı, Dımaşk’ta eğitim aldıktan sonra Kahire’ye geçtiği ve hayatının geri kalanını orada geçirdiğini kaydeden kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda, Kureşî’nin bahsettiği Tâcü’l-Eşkar veya Taceddin el-Eşkar’ın, Ahmed b. Osman et-Türkmânî’nin olabileceği kanaati daha baskındır.

Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî 10 Zilkâde 733/ 23 Temmuz 1333’te ders vermekte olduğu Kâhire’deki Zâhiriyye medresesinde⁷¹ vefat etmiştir.⁷² Kureşî, Türkistânî’nin İmam Bedreddin isminde bir oğlunun olduğunu zikretmektedir.⁷³ Bu bilgi, sadece Kureşî’de geçmekte olup, hakkında yaptığımız araştırmalar sonucunda bulabildiğimiz kaynakların hiçbirinde onun ailesi hakkında herhangi bir bilgiye rastlamadık.

b. İlmî Şahsiyeti

Hibetullah et-Tarazî’den bahseden kaynakların ekseriyeti onun, Hanefî-Maturîdî fakihlerinden olduğunu,⁷⁴ usûl⁷⁵ ve nahiv ilimlerini bildiğini kaydederler.⁷⁶

Müellifimizin, Hanefî-Maturîdî mezhebinden olduğu yazdığı eserlerden de çok net anlaşılmaktadır. Tahâvî’nin *Akîdesi*’ne yazmış olduğu şerhinde de tespit edildiği gibi, düşüncelerini dayandırdığı âlimler arasında Ebu Hanife, İmam Muhammed, Ebu Yusuf, İmam Mâturidî, Ebu’l Muîn en-Nesefî ve Ebu Hafs el-Gaznevî gibi önemli şahsiyetler geçmektedir. En çok da Kahire’ye yerleştiği sıralarda, daha sonra şehrin Hanefî kâdilkudâtlığına getirilen Ebu Hafs el-Gaznevî’nin görüşlerinden istifâde ettiğini görmekteyiz. *Tebşiratü’l Esrâr fi Şerhi’l-Menâr* olarak bildiğimiz bir diğer eserinin kapak kısmında “*Tebşiratun fi Usûli’l-dîn alâ Mezhebi’l-İmâm Ebî Hanîfe (r.a.)*” yazması, eserlerinde İmam Mâturîdî’den ve Hanefî-Maturîdî mezhebinde olan âlimlerden alıntılar

⁶⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye*, III, 567.

⁷⁰ Temimî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye fi Terâcimi’l-Hanefiyye*, I, 390.

⁷¹ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye*, III, 566; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, s. 313; Zirikli, *el-A’lâm*, s. 71; Carl Brokelmann, *Tarihu’l-Edebi’l-Arabî (GAL)*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Dârü’l-Me’ârif, Kahire 1969, III, 264.

⁷² Bağdâdî, *Hediyyetü’l-Ârifin*, I, 506; *Mevsû’atu Tabakâti’l-Fukahâ*, XIV/2, 1084.

⁷³ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye*, III, 566.

⁷⁴ Bağdâdî, *Hediyyetü’l-Ârifin*, II, 506; Zirikli, *el-A’lâm*, VII, 71.

⁷⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye*, III, 566; İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-Terâcim*, s. 313; Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s. 367; Süreyrî, *Mu’cemü’l Usûliyyîn*, s. 565.

⁷⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye*, III, 566.

yapması, onun Hanefî - Mâturîdî mezhebinde olduğunu gösteren önemli delillerdendir.

Kureşî, Hibetullah et-Türkistânî'nin güzel ahlâk sâhibi bir şahıs olduğunu söylerken,⁷⁷ Abdülhayy el-Leknevî, ilâveten titiz ve uzman bir araştırmacı⁷⁸ olduğunu zikretmektedir. Yine, Kureşî'nin aktardığı bilgilere göre Türkistânî, yaşının ilerlemesine rağmen sürekli meşguliyet içinde olmuş ve hat sanatı ile uğraşmış biridir.⁷⁹ Dolayısıyla Türkistânî, sadece ilimle meşgul olmakla kalmamış, güzel sanatlara da ilgi duymuştur. Ondan ilim öğrenmek üzere değişik bölgelerden gelen pek çok talebelerinin olduğu zikredilmekle birlikte, bunlardan sadece Abdülkadir el-Kureşî'nin ismi bilinmektedir.⁸⁰

Müellifimize ait Tahâvî Akîdesi'ne yazılan şerhin mukaddimesinde geçen: "Bazı kardeşlerimiz, Ebu Cafer et-Tahâvî'ye ait Akîde'de geçen muğlak meseleleri ve metinde gizlenen sırları açıklayarak onlara anlatmamı istediler. Allah'a tevekkül ederek ve O'ndan yardım isteyerek gücümün yettiği kadar anlatmaya çalıştım."⁸¹ meâlindeki ifadeleri, onun ilim meclislerinde bulunduğunu ve talebeleriyle diyalog içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

O dönem, şerh ve haşiye geleneğinin yaygınlaştığı dönem idi. Özellikle, Moğol istilâsından sonra kütüphanelerin tahrip edildiği ve birçok eserin imha edildiği bir zamandı. Bu dönemde önceki devirlerde yazılan eserlere şerh ve haşiyelerin yazılması yanında asıl eserden yola çıkarak ortaya konulan müstakil çalışmaların da yapıldığını ifade etmemiz gerekir. Aynı şekilde haşiyelerin de tamamlayıcı niteliği taşıyan bir eser olduğunu söylemekle, Türkistânî'nin de kendi dönemine göre – her ne kadar günümüzde tanınmış bir âlim olmasa da, kaleme almış olduğu eserlerinden yola çıkarak – İslâmî ilimlere katkıda bulunduğunu söylemeliyiz. Türkistânî, bize sadece iki eserinin ulaşmasına rağmen, yapmış olduğu çalışmalarından da anlaşıldığı gibi Hanefî-Maturidî geleneğinin devam etmesi yolunda çaba gösteren âlimlerden biri olarak tanıtılabilir.

Türkistânî, Dımaşk'te eğitimini aldıktan sonra bu yolda hizmet etmek için Kahire'ye gitmiş,⁸² Zâhiriyye medresesinde hocalık yapmış ve orada vefat etmiştir.⁸³ Onun, Zâhiriyye medresesinde vefat ettiği konusunda bilgiler ittifak halinde iken, mezarının Kahire'de mi, yoksa Dımaşk'te mi bulunduğu

⁷⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 566; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 313.

⁷⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 367.

⁷⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 566; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 313.

⁸⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 566; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 99.

⁸¹ Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*, thk., Câdullah Bessam Salih, Daru'n-Nûr, Amman 2012, s. 8.

⁸² Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, I, 506; *Mevsû'atu Tabakâti'l-Fukahâ*, XIV/2, 1084.

⁸³ *Mevsû'atu Tabakâti'l-Fukahâ*, XIV/2, 1084.

ihtilaf vardır. Süreyrî'ye göre Memlûk sultanı Zâhir Baybars tarafından 660-662/1261-1263 yılları arasında Dımaşk'te inşa edilen Zâhiriyye medresesinde eğitim verirken hayatını kaybetmiştir.⁸⁴ Ancak, Zâhiriyye medresesinden bahseden kaynaklarda geçen bilgilere göre Memlûkler döneminde hem Kahire'de, Beyne'l-Kasreyn semtinde hem de Dımaşk'te olmak üzere iki ayrı medrese inşa edilmiştir. İkisi de Sultan Baybars'ın desteğiyle inşa ettirilmiştir.⁸⁵ Müellifimizin hayatının sonlarına doğru Kahire'ye taşındığını haber veren bilgilere dayanarak,⁸⁶ onun Kahire'de vefat ettiğini söyleyebiliriz.

b. Eserleri

Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*'sinde Hibetullah et-Türkistânî'ye nispet ettiği eserlerin isimlerini verirken, aynı zamanda da kendisinin ondan ders aldığı söyler.⁸⁷ Hibetullah et-Türkistânî'nin eserleri arasında, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*, *Tebsîratu'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, *el-Gurer*, *el-Menâzil*, *el-İrşâd* ve *el-Misâl'in* isimleri geçmektedir.⁸⁸ İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Zirikli (ö. 1976) ve diğer birçok tabakât kitaplarının yazarlarına göre yukarıda adı geçen eserlerin müellifimize ait olduğu konusunda ittifak vardır.⁸⁹ Fakat bazı eserlerinde isimlendirme konusunda karışıklıkların olduğu⁹⁰ tespit edilmiştir ve bu meseleye aşağıda detaylıca değinilecektir.

Şerhu Akîdeti't-Tahâvî: Hibetullah et-Türkistânî'ye ait olduğu kaynaklarda geçen bilgilerle kesinleşen *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*⁹¹ adlı eserin günümüze iki farklı nüshası ulaşmıştır. Türkistânî'nin bu eseri, Ebu Ca'fer et-Tahâvî'nin her dönemde itibar gördüğü *Akîdetu't-Tahâvî* adlı eserinin şerhidir. Günümüze kadar *Akîdetu't-Tahâvî*'nin üzerine birçok şerh yazılmıştır. Türkistânî'ye ait olan bu eser de onlardan biridir, ancak diğer birçok şerh gibi meşhur olmamıştır. O kadar şerh yazılmasına rağmen, günümüzde en çok bilineni ve yaygın olanı, selefi görüşleri içeren Ebu'l-İzz'e ait şerhtir.⁹²

⁸⁴ Süreyrî, *Mu'cemü'l Usûliyyîn*, s. 565; Ramazan, *Târihu'l-Medâris fi Mısri'l-İslâmiyye*, s. 212.

⁸⁵ Ramazan, *Târihu'l-Medâris Fi Mısri'l-İslâmiyye*, s. 212; Kâsım Abduh Kâsım, *'Asru Selâtimi'l-Memâlik*, 'Aynun Li'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye, 1998, s. 93.

⁸⁶ Bağdadî, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, I, 506; *Mevsû'atu Tabakâti'l-Fukahâ*, XIV/2, 1084.

⁸⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 566.

⁸⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 70, II, 1143, 1201, 1824, 1826, 1827, 1845; Brokelmann, *GAL*, III, 264.

⁸⁹ Kureşî, *a.g.e.*, III, 566-567; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 1824; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 313; Bağdadî, *a.g.e.*, s. 507; Leknevî, *a.g.e.*, s. 367; Zirikli, *a.g.e.*, s. 71.

⁹⁰ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 1824, 1845.

⁹¹ Kureşî, *a.g.e.*, III, 566; Brokelmann, *GAL*, III, 265; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 313; Bağdadî, *a.g.e.*, s. 507; Leknevî, *a.g.e.*, s. 367; Zirikli, *a.g.e.*, s. 71.

⁹² Muhammed b. Ebî'l-İzz ed-Dımaşkî, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*, thk. Şuayb Arnavut, Mektebetü Dârü'l-Beyân, Dımaşk 1981.

Hibetullah et-Türkistânî'ye ait *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî* adlı eserin iki farklı yazma nüshası hakkında detaylıca bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere yapmış olduğumuz araştırmamızın neticesinde, Türkistânî'ye ait sadece iki eserinin günümüze kadar ulaştığı tespit edilmiştir. Bunlardan biri *Tebsiratü'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr* ve diğeri *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*'dir. *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*'nin iki nüshası bulunmakta olup, biri Amerika Birleşik Devletleri'nin New Jersey eyaletinde bulunan Princeton Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan nüshadır.⁹³ Diğeri ise Süleymaniye Kütüphanesi Pertevpaşa, nr. 650'de kayıtlı olan nüshadır.⁹⁴

Araştırmacı ve muhakkik Câdullah Bessam Salih tarafından yapılan *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*'nin neşri, sadece Princeton Üniversitesinde bulunan nüsha esas alınarak gerçekleştirilmiştir.⁹⁵ Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa, nr. 650'de kayıtlı bulunan ikinci nüsha ile karşılaştırıldığında, birinci nüshada yaklaşık altı varak civarında eksik bulunduğu görülmektedir.⁹⁶ Eksik neşredilen bu eser, Kazak araştırmacısı Absattar Derbisali tarafından Rusça'ya tercüme edilmiş ve basılmış durumdadır.⁹⁷ Ayrıca, bahsedilen nüshalar üzerinden *Hibetullah et-Türkistânî ve Şerhu Akîdeti't-Tahâvî adlı eserinin tahkiki* adlı tarafımızca Kasım 2016 yılında tamamlanan doktora tezi de mevcuttur.⁹⁸

Tebsiratü'l-Esrâr Fî Şerhi'l-Menâr: Türkistânî'nin, bize kadar ulaşan ve sadece tek nüshası bulunan bir diğer eseri, kaynaklarda geçen adıyla *Tebsiratü'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr*'dır.⁹⁹ 114 varaktan oluşan eseri, aynı isimle Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2190'da kayıtlıdır.¹⁰⁰ Kaynaklar bu kitaptan söz ederken, Hâfızüddin Ebül-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Menârü'l-Envar* isimli fıkıh usûlü eserinin şerhi olduğunu kaydetmektedirler.¹⁰¹ Ancak, eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshası bu bilgiyi doğrulamamaktadır. Nitekim Süleymaniye Kütüphanesinin kayıtlarında *Tebsiratü'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr* olarak geçmekte ise de hem kapak sayfasında verilen bilgiler, hem de içeriği Ebu'l Berekât en-Neseffî'nin

⁹³ Türkistânî, *Sharh Akaid al-Tahawi*, <http://pucl.princeton.edu/objects/0r967379t/> (18.12.2017)

⁹⁴ Türkistânî, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 650.

⁹⁵ Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*, thk., Câdullah Bessam Salih, Daru'n-Nûr, Amman 2012, s. 7-170.

⁹⁶ Türkistânî, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*, s. 107.

⁹⁷ Derbisali, *Hibatallah at-Tarazi i ego duhovnoe naslediyе*, İzdatelstvo AST Poligraf, Almata 2011.

⁹⁸ Atabek Galmamatov, *Hibetullah et-Türkistânî ve Şerhu Akîdeti't-Tahâvî Adlı Eserinin Tahkiki*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016, ss. 230.

⁹⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, s. 567; Leknevî, *a.g.e.*, s. 367; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 1824; Zirikli, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁰⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2190.

¹⁰¹ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, s. 1824; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 313; Bağdadî, *a.g.e.*, s. 507; Kureşî, *a.g.e.*, s. 567; Leknevî, *a.g.e.*, s. 367; Zirikli, *a.g.e.*, s. 71.

Menâr'ına yazılan bir şerh olarak değerlendirilmesine imkân vermemektedir. Eserin kapak kısmına baktığımızda, en üstte “*Kitabu't-Tebşıra fî Usûli'd-Dîn*” yazısını görürüz.¹⁰² Ayrıca eserin ele aldığı konular içinde ilim, âlemin yaratılışı, isim ve müsemma, subûti sıfatların ispatı, irâde, tekvîn ve mükevven, istitaat, kulların fiillerinin yaratılması, ecel, rızık ve risâletin ispatı gibi kelâmî konuların bulunması, onun apaçık bir kelâm eseri olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰³

Kureşî, hocası Türkistânî'den bahsederken, “ondan, biri usûlu'd-dîn ve diğeri fıkıh usûlü alanında olmak üzere *el-Menâr* adındaki kitaplarından bir kısmı okudum, ikisi de Hafızüddin (Ebu Berekât en-Nesefî)'e aittir” diyerek iki farklı *Menâr* kitabından okuduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴ Bu bilgi, fıkıh usûlü alanında değil de usûlu'd-dîn alanında ele alınan *Menâr* kitabından bahsedildiği bilgisini doğrulamaktadır. *Tebşiratü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr* olarak kayıtlı olan elimizdeki yazma nüshanın ilk sayfasında, kitabın müellifini gösteren “*Kitabun li'Hibetillâh fî 'İlmi'l-Kelâm*” ve adından bahseden “*Kitabu't-Tebşıra fî Usûli'd-Dîn 'Alâ Mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfa (r.a.)*” ibaresi bulunmaktadır.¹⁰⁵ Eserin hatime kısmında, 720/1320 senesinin Rebi'ulevvel ayında tamamlandığını gösteren yazı, müellifin de o dönemde hayatta olması gerektiğine işaret etmektedir. Ancak araştırmamızın neticesinde bu isimle, “*et-Tebşıra fî Usûli'd-Dîn*” olarak Hibetullah et-Türkistânî'ye ait bir esere rastlamadık. Aynı şekilde Hibetullah ismini taşıyıp, o dönemde yaşayan başka bir müellife ait böyle bir eser de tespit edilememiştir.

Ancak içerik bakımından iki eseri karşılaştırmalı incelediğimizde, Allah'ın sıfatları, kulların fiilleri, irâde ve istitaat gibi konularda geçen ifadeler *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*'de geçen bilgilerle örtüşmektedir.¹⁰⁶ Müellifimizin vefatı 733/1333'te olduğuna göre, eserin 720/1320'de yazıldığı bilgisini göz önünde bulundurarak ve eserin müellife aitliği her ne kadar kayıtlarda geçen bilgiyi desteklemese de, Kureşî'de geçen bilgiye dayanarak elimizde bulunan yazma nüshanın Türkistânî'ye ait olduğunu söylememizde bir sakınca yoktur.

Diğer Eserleri: Hibetullah et-Türkistânî, yukarıda bahsi geçen iki önemli kitabın dışında da eserler kaleme almıştır. Ancak, bunlar günümüze kadar ulaşmamıştır. Kureşî, Türkistânî'ye ait *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî* ve *Tebşıra*'nın

¹⁰² Bkz. Süleymaniye ktp., Ayasofya, nr. 2190, kapak.

¹⁰³ Bkz. Süleymaniye ktp., Ayasofya, nr. 2190, vr. 2-113.

¹⁰⁴ Kureşî, *a.g.e.*, III, 566.

¹⁰⁵ Bkz. Süleymaniye ktp., Ayasofya, nr., 2190, vr., 1.

¹⁰⁶ Türkistânî, *Tebşiratü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2190, 41b, 56b, 57a, 57b.

yanında ayrıca *el-Gurer*, *el-Menâzil* ve *el-İrşad* adlı eserlerinin de bulunduğunu söylemektedir.¹⁰⁷

Kâtip Çelebi'nin kaydında *el-Menâzil* ve *Menâzilu Ehli'l-İctihad* olarak iki ayrı eserden söz edilse de, diğer kaynaklarda sadece *el-Menâzil* adlı eserden söz edilmektedir. Bize göre Kâtip Çelebi bir zuhûl eseri olarak aynı eserden farklı iki esermiş gibi söz etmektedir.¹⁰⁸ Kureşî' de ve diğerlerinde kısaca *el-İrşad* şeklinde geçen eseri Bağdâdî tam adıyla *el-İrşâd Fi'l-Furû'* olarak kaydetmektedir.¹⁰⁹ *Menâzilu Ehli'l-İctihad* ve *el-İrşâd Fi'l-Furû'* gibi eserlerinin bulunması, Hibetullah et-Türkistânî'yi mütekellim olmanın yanında Hanefi fakihleri arasında zikretmemizi de haklı kılmaktadır.

Cevâhiru'l-Mudıyye'nin farklı bir nüshasında, "usûlü'd-dîn ile ilgilidir" dediği *el-Menâr* (المنار), *el-Misâl* (المسائل), olarak geçmektedir. Bu farklılık muhtemelen müstensihlerin okuma hatasından kaynaklanmaktadır. Çünkü iki kelimeyi yan yana getirdiğimizde farklı anlaşılmaya müsaittir. *Keşfu'z-Zunûn*'da *el-Menâr* olarak geçen ve onun *el-Menâzil* olabileceğini söylediği eser hakkında *Mevsû'atu Tabakâti'l-Fukahâ*'nın bize sunduğu bilgide, *el-Menâr*'in çoğu kaynaklarda *el-Misâl* olarak geçtiğinden bahsedilir.¹¹⁰ Ziriklî'ye göre de Türkistânî'nin eserleri arasında *el-Misâl* adında bir eser bulunmaktadır.¹¹¹ Ayrıca, hayatına baktığımızda meşhur Hanefî fakihlerinden Habbâzî'nin ilim halkalarında bulunması ve *Menâzilu Ehli'l-İctihâd*, *el-Menâr* ve *el-İrşâd fi'l-Furû'* gibi eserleri kaleme alması Hibetullah et-Türkistânî'nin fıkıh alanında da kendini geliştirdiğini ve bu alanda eserler telif edecek dereceye ulaştığını görmekteyiz.

Sonuç

Türk asıllı bir âlim olan Hibetullah et-Türkistânî hakkında şunları söyleyebiliriz: Türkistânî, Mâverâünnehir ulemâsının arasında yerini almış, ancak günümüz de fazla tanınmamış bir âlimdir. Kendisi, Moğol hâkimiyeti altında bulunan Türkistan diyarında doğmuş, büyümüş, istilâdan sonra tahrip edilmiş bölgeden uzaklaşarak Şam beldesine gelmiştir ve eğitimine orada devam etmiştir. Hakkında fazla bilgi bulunmadığından ulaşabildiğimiz bilgilere göre, şerh geleneğini sürdürerek kelim ve fıkıh alanında eserler ortaya koysa da ne yazık ki kaleme aldığı bu eserlerin tamamı günümüze ulaşmamıştır.

¹⁰⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye*, III, 567; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 70, II, 1143, 1201, 1824, 1826, 1827, 1845.

¹⁰⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1827, 1845.

¹⁰⁹ Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, 507.

¹¹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1845; *Mevsû'atu Tabakâti'l-Fukahâ*, XIV, 1084.

¹¹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 71.

Fakat bize kadar ulaşan eserleri incelendiğinde onun önemli kitaplara şerhler yazdığı görülmektedir.

Hibetullah et-Türkistânî'nin neden şimdiye kadar pek tanınmadığı konusuna gelince, sadece müellifimiz değil, Hanefî-Mâturîdî geleneğinin önderlerinden İmam Mâturîdî'nin bile son yıllarda detaylıca araştırılmaya başlaması, geleneği devam ettiren âlimler üzerinde diğer mezhep âlimlerine nazaran yoğun çalışmaların yapılmadığını göstermektedir. Son yıllarda Hanefî-Maturîdî geleneğinin gelişmesi açısından yapılan çalışmaların sayısı artmaktadır. Çalışmamız da bu yönde olup, Türkistanlı kelâm ve fıkıh âlimi Hibetullah et-Türkistânî et-Tarâzî'yi tanıtma amaçlı yapılmıştır. Müellif hakkında daha öncede bahsettiğimiz gibi iki farklı çalışmanın dışında yapmış olduğumuz *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî*'nin tahkiki bulunmaktadır. Ayrıca, Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulunan *Tebssiratü'l-Esrar Fî Şerhi'l-Menâr* adlı müellife ait olduğu tespit edilen, fakat isminin kayıtlarda fıkıh usûlü kitabı olarak geçmesine rağmen içeriğinde kelâmî konuların işlendiği bir diğer eseri de gün yüzüne çıkmayı beklemektedir. Kaleme almış olduğumuz bu çalışmanın Hanefî-Maturîdî geleneğinin ve bu geleneğe ait nice âlimlerin tanıtılması ve okutulması bakımından katkı sağlamasını umarız.

Kaynaklar

- Âşûr, Saîd Abdülfettâh, el-Müctemeu'l-Mısırî fî Asri Selâtîni'l-Memâlîk, Kahire 1992.
Bağdâdî, İsmail Paşa, Hediye'tü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin, İstanbul 1955, c. II.
Barthold, Moğol İstîlâsına Kadar Türkistan, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990.
Barthold, Orta Asya: Tarih ve Uygarlık, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2010.
Bebek, Adil, Habbâzî, Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.
Brokelmann, Carl, Tarihu'l-Edebî'l-Arabî (GAL), çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1969, c. III.
Cüveynî, Alâeddin Ata Melik, Târih-i Cihân Güşa, çev. Mürsel Öztürk, Mas Matbaacılık, Ankara 1988, c. II.
Çelebi, Kâtip, Keşfu'z-Zünûn, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabiyy, Beyrut ts., I, 114.
Derbisali, Absattar, Hibatallah at-Tarazi i ego duhovnoe nasledie, İzdatelstvo AST Poligraf, Almata, 2011.
Ebû Zehrâ, Muhammed, İmam İbn Teymiyye; Hayatı, Fikirleri, Eserleri, çev. Nusreddin Bolelli v.dğr., İslâmoğlu Yayıncılık, İstanbul 1988.
Ebu'l-İzz ed-Dımaşkî, Şerhu Akîdeti't-Tahâvî, thk. Şuayb Arnavut, Mektebetü Dârü'l-Beyân, Dımaşk 1981.

- Galmamatov, Atabek, Hibetullah et-Türkistânî ve Şerhu Akîdeti't-Tahâvî adlı eserinin tahkiki, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.
- Hitti, Philip K., İslâm Tarihi, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, c. III.
- İbn Haldun, Târihu İbn Haldun: el-İber ve Divanu'l-Mübtede'î ve'l-Haber, Müessesetü Cemmâl li't-Tıbbâ'eti ve'n-Neşr, Beyrut 1979, c. V.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, el-Bidâye ve'n-Nihâye; Büyük İslâm Tarihi, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1995, c. XIII.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım, Tâcü't-Terâcim, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dımaşk, 1992.
- İbn Tagriberdî, el-Menhelü's-Sâfi ve'l-mustavfi ba'de'l-Vâfi, thk. Muhammed Emin, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire 1984, c. XII.
- İbn-i Battûta, Rihletü İbn Battûta; Tuhfetü'n-Nazzâr fi Ğarâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr, thk. Ali Muntasır Kettânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, c. I.
- İzbudak, Raşit, Coğrafya Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1992.
- Kafalı, Mustafa, "Cuci Han", DİA, Ankara 1993, c. VIII, ss. 78-79.
- Kafalı, Mustafa, Çağatay Hanlığı, Berikan Yayınevi, Ankara 2005.
- Kalkaşendî, Şehabeddin, Subhi'l-a'sâ fi Sına'ati'l-İnşâ, thk. Muhammed Hüseyin Şem-seddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. IV.
- Kâsım, Abduh, 'Asru Selâtîni'l-Memâlik, 'Aynun Li'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye, 1998.
- Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabîyye, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c. XII.
- Kılıçoğlu, S., Araz, N., Devrim, H., "İrtış", Meydan Larousse, Meydan Yayınevi, İstanbul 1971, c. VI.
- Kılıçoğlu, Safa, "Talas", Meydan Larousse, İstanbul 1973, c. XI, s. 858.
- Kuraşî, İbnü'l-Uhuvve, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, Meâlimü'l-gurbe fi ahkâmi'l-hisbe, nşr. Reuben Lewy, Cambridge 1937.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed, el-Cevâhiru'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kahire, c. III.
- Leknevî, Abdülhay b. Muhammed, el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye, tsh. Ahmed Za'bi, Beyrut 1998.
- Lewis, Bernard, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, c. I.
- Makrizî, Kitâbu'l-Mevâız ve'l-İ'tibâr bi'zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr, Dâru Sadır, Kahire 1270'in ofseti, c. II.
- Mevsû'atu tabakâti'l-fukahâ, (haz. Müessesetü'l-İmam es-Sâdık) Kum 1422, XIV/2.
- Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed ed-Dımaşkî, ed-Dâris fi Tarihi'l-Medâris, thk. Cafer Hüsenî, Mektebetü's-Sakâfati'd-Dîniyye, 1988, c. I.
- Özel, Ahmet, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013.
- Özgülendli, Osman Gazi, "Ögedey Han", DİA, Ankara 2007, c. XXXIV.
- Özgülendli, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", DİA, Ankara 2003, c. XXVIII.
- Ramazan, Abdülazîm, Târihu'l-Medâris fi Misri'l-İslâmiyye, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmatü li'l-Kitâb, 1992.
- Rasonyi, Laszlo, Tarihte Türklük, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1993.
- Roux, Jean-Paul, Moğol İmparatorluğu Tarihi, çev. Aykut Kazancıgil, Ayşe Bereket, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.

- Süreyrî, Ebü't-Tayyib Mevlûd, Mu'cemü'l-Usûliyyîn, Beyrut 2002.
- Şâmî, Nizamüddin, Zafernâme, çev. Necati Lugal, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987.
- Temimî, Takıyyuddin Abdülkadir, Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Dâru'r-Rifâ'î, Riyad 1983, c. I.
- Türkistânî, Hibetullah b. Ahmed, Şerhu Akîdeti't-Tahâvî, thk., Câdullah Bes-sam Salih, Daru'n-Nûr, Amman 2012.
- Türkistânî, Sharh Akaid al-Tahawi, <http://pucl.princeton.edu/objects/0r967379t/> (18.12.2017)
- Türkistânî, Şerhu Akîdeti't-Tahâvî, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 650.
- Türkistânî, Tebsiratü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2190.
- Yaltkaya, Şerafettin, Baypars Tarihi, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, c. II.
- Yiğit, İsmail, "Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal" İslâm Tarihi, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991, c. VII.
- Yusuf Ma'tuk, Salih, Bedreddin el-Aynî ve Eseruhu fî İlmi'l-Hadîs, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1987.
- Yuvalı, Abdülkadir, "Gazan Han", DİA, Ankara 1996, c. XIII.
- Zirikli, Hayreddin, el-A'lâm: Kâmûsu Terâcimi li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arabi ve'l-Müste'rabîne ve'l-Müsteşrikîn, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1992, c. VIII.

الأولية في تدوين الحديث النبوي

إحسان رفيف دلال*

الملخص

شاع في معظم الأبحاث العلمية القديمة والمعاصرة أن أول من جمَعَ الحديث النبوي الشريف في كتاب مستقل؛ هو الإمام محمد بن مسلم ابن شهاب الزهري (124هـ)، وذلك بعد أن أمره بذلك الخليفة الأموي الراشد عمر بن عبد العزيز (101هـ) رضي الله عنه. وتناقش هذه الدراسة مسألة "الأولية في تدوين الحديث الشريف"، فتقوم بإيضاح مفهوم تدوين الحديث الشريف، وتبين أن المقصود بـ (التدوين) هو كتابة الحديث النبوي وجمعه في سجل خاص بهدف تداوله ونشره بين الناس، وتبين أيضاً الفرق بين الكتابات الفرديّة المتفرقة التي كانت موجودة منذ العهد النبوي، وبين (التدوين) في كتاب مستقل. ثم تبين الدراسة الخطأ العلمي في مقولة: أن أول من بدأ بتدوين الحديث الشريف هو ابن شهاب الزهري، فالذي أمر ابن شهاب الزهري بكتابة الحديث الشريف هو خليفة آخر جاء إلى الحكم بعد عمر بن عبد العزيز بأربع سنوات، وهو الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (125هـ). وتستنتج الدراسة أن الخليفة عمر بن عبد العزيز أمر شخصاً آخر بالتأليف هو الإمام أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (135هـ)، وهو على الأرجح أول من بدأ بتدوين الحديث الشريف. الكلمات المفتاحية: الأولية، التدوين، الكتابة، ابن شهاب الزهري، أبو بكر بن محمد بن حزم.

The First to Formally Write Hadith

Abstract

It is widespread in most past and contemporary research that the first person to collect the Prophet's Hadith in a separate book was Imam Muhammad ibn Muslim Ibn Shihab Al-Zuhri (124 AH), after he was instructed to do so by the Umayyad Caliph Omar bin Abdul Aziz (101 AH). This study discusses the issue of "the first to formally write Hadith". In this study, the concept of "Tadween" or formal writing of Hadith will be clarified, and it will be pointed out that the intended meaning of (Tadween), or formal documentation is writing the Prophet's Hadith and collecting it in arranged papers with the aim of circulating and publishing it among people. The study also shows the difference between the sporadic writings that existed in the prophetic era, and (formal documentation) in a separate book. Afterwards, the study addresses the scientific error in the saying: The first to start to formally document Hadith was Ibn Shihab Al-Zuhri, as the one who instructed Ibn Shihab Al-Zuhri to write the Hadith was another Caliph who ascended to the throne four years after Omar bin Abdul Aziz, namely the Umayyad caliph Hisham ibn Abdul Malik (125 AH). The study concludes that the Caliph Umar ibn Abd al-'Aziz instructed another person to write the Hadith and this person was Imam Abu Bakr ibn Muhammad ibn Amr ibn Hazm (135 AH), who was probably the first person to start formally documenting the Hadith. **Key Words** :The first formal ritinriting,Ibn Shihab Al-Zuhri,Abu Bakr ibn Muhammad ibn Hazm

مقدمة:

المقرؤ، جامعة بيلجيك الشيخ أدب الي، كلية العلوم الإسلامية...

إِنَّ تَارِيخَنَا الْإِسْلَامِيَّ الْعَرِيقَ سَطَّرَ لَنَا صَفْحَاتٌ خَالِدَةٌ تَحْكِي اجْتِهَادَ أُنْمَتِنَا الْعِظَامِ فِي جَمْعِ السُّنَّةِ الْمَشْرِفَةِ فِي صَدُورِهِمُ الْعَامِرَةَ بِحَبِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا مَا وَعَتْهَا قُلُوبُهُمْ؛ جَعَلُوا مِنْ سُلُوكِهِمْ خَيْرَ مُعِينٍ عَلَى حِفْظِهَا وَأَدَاءِ حَقُوقِهَا، وَمَنْ تَمَّ اسْتِعَانُوا بِالْكِتَابَةِ لِيَحْفَظُوا الْعِلْمَ مِنَ الصِّيَاعِ، وَلِنَسْتَحْكِمَ حَيَاتُهُمْ عَلَي دَقَائِقِ سِيرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَا تَفُوتُ مَجْمُوعَهُمْ سُنَّةٌ مِنْ سُنَّتِهِ إِلَّا وَهِيَ مَحْفُوظَةٌ عِنْدَهُمْ.

وفي هذا البحث أحاولُ مناقشةً قضيةً شاعَتْ وانتشرتْ بين كثيرٍ من الباحثين قديماً وحديثاً، ألا وهي مسألةُ الأولوية في تدوين الحديث الشريف.

فقد اشتهر أنَّ أولَ جامعٍ للحديث النبويِّ على سبيلِ التصنيفِ في سبيلٍ مستقلٍّ، يُقصدُ به التَّدَاوُلُ والنَّشْرُ بين الناسِ، والذي يُطْلَقُ عليه لفظُ: (التدوين)؛ هو الإمامُ الحافظُ الحُجَّةُ ابنُ شهابِ الزهريِّ بأمرٍ من الخليفةِ الأمويِّ الراشدِ عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ.

إلا أنني خلال البحث رأيتُ أنَّ هذه المسألةَ المقرَّرةَ عند الكثيرِ من العلماءِ لا تسلمُ من النَّقْدِ لَدَى وَضْعِهَا تحتَ مجهرِ النَّقْدِ العلميِّ.

وقد جعلتُ قوامَ هذه الرسالة بعد مقدمتها مبحثان:

1. بيان المراد بتدوين الحديث الشريف

2. بيان الأولوية في تدوين الحديث

وأثبتُ خلال هذين المبحثين خلاصةً ما وصلْتُ إليه في هذه القضية بعد الفحصِ والتقصيِّ، ثم ختمتُ بخاتمةٍ لطيفةٍ لخصتُ فيها أهم النتائج التي توصلتُ إليها.

1. بيان المراد بتدوين الحديث الشريف

ثمةً مفهومين تتفقُ كافةُ المصادر التي تناولتْ مسألةَ توثيقِ الحديثِ الشريفِ وكتابتهِ على التَّفَرُّقَةِ بينهما؛ الأول: الكتاباتُ الفرديَّةُ الشَّخْصِيَّةُ التي كانتْ موجودةً منذ العهدِ النبويِّ واستمرتْ بعد ذلك. والثاني: التوثيقُ في سبيلٍ خاصٍّ، والنَّصْنِيفُ ضمنَ كتابٍ مستقلٍّ بقصدِ ضبطِ المكتوبِ ونشره بين الناسِ والحفاظِ عليه من الصِّيَاعِ.

وموضوعُ بحثنا هنا هو هذا المعنى الثاني، ويُطْلَقُ عليه لفظُ (التدوين)، تمييزاً له عن الكتاباتِ الفرديَّةِ التي كانتْ موجودةً قبل ذلك.

وأصلُ كلمةِ التدوينِ في اللغةِ الجُمُعُ، ودَوَّنَهُ تَدْوِينًا جَمَعَهُ، والتدوينُ: جُمْعُ الصُّحُفِ والكتبِ، وَمِنْهَا الدِّيْوَانُ، وَهُوَ مَجْمَعُ الصُّحُفِ والكتبِ، وفي الحديثِ: «لَا يَجْمَعُهُمْ دِيْوَانُ حَافِظٍ»⁽¹⁾، وهو الدَّقْنَرُ الذي يُكْتَبُ فِيهِ أَسْمَاءُ الْجَيْشِ، وَأَهْلُ الْعِطَاءِ، وَأَوَّلُ مَنْ دَوَّنَ الدِّيْوَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَهُوَ فَارِسِيٌّ مَعْرَبٌ⁽²⁾.

(1) أخرجه مسلم، الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب التوبة - باب حديث توبة كعب وصاحبيه، رقم 2769.

(2) ينظر: محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1421 هـ - 2001م)، 35:35، ومحمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، 13:

و«تدوينُ السنَّة: كتابُها بشكلٍ جماعيٍّ، وكان ذلك على رأس المائة الثانية من الهجرة»⁽³⁾. ويدلُّ لهذا المعنى من الناحية الاصطلاحية أيضاً قولُ الحافظ ابن حجرٍ في «الفتح»: «أولُ مَنْ دَوَّن الحديثَ ابنُ شهابِ الزهريِّ..»⁽⁴⁾، فالحافظ ابن حجر لا شكَّ يعلمُ بشأنِ الكتاباتِ السابقة على الإمامِ الزهريِّ، لكنه يقصد بقوله: «أولُ مَنْ دَوَّن» هذا التدوين الذي يشتمل على الجمع والتصنيف في سِجَلٍ مستقِلٍّ.

ومع ذلك فتمَّةُ جماعةٍ من الباحثين جعلوا التدوينَ والكتابةَ بمعنى واحدٍ دون تفریقٍ، وتغايرتْ تعبيراتُهم عن التدوين الذي نقصدهُ هنا؛ فسماه الدكتور محمد عجاج الخطيب (التدوين الرسمي) فقال: «.. وأقصدُ بالتدوين هنا التدوينَ والتصنيفَ المشهورَ، الذي كان في مطلعِ القرنِ الهجريِّ الثاني تمثيلاً مع عُرْفِ علماء الحديث، والذي يعود الفضلُ فيه إلى الخليفةِ عمرَ بن عبد العزيز، فليكنْ هذا هو التدوينُ الرسميُّ، ذلك لأنَّه قد ثبتَ تدوينُ جانبٍ من السنَّة في عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعهد الصحابةِ..»⁽⁵⁾.

وسماه عبد المنعم السيد نجم (التدوين العام)⁽⁶⁾، وسماه عبد العزيز الدهلوي والدكتور أكرم ضياء العمري (المحاولة الشاملة في التدوين)⁽⁷⁾، وأطلق عليه الدكتور محمد بن مطر الزهراني اسم (التدوين الشامل)⁽⁸⁾.

واستعمل جماعةٌ من المحدثين قديماً لفظ (التصنيف)، كما سيأتي في المبحث الآتي، وهو بمعنى التدوين أيضاً، وقد يحاول البعض أن يفرِّقَ بينهما بأنَّ (التدوين) يعني الجمعَ الرسميَّ، و(التصنيف) يعني الجمعَ في كتابٍ أيضاً لكنَّ بشكلٍ غير رسميٍّ، وهذه التفرقة غيرُ موجودةٍ في الواقع لأنَّ الخلفاء لم يكن لهم ديوانٌ رسميٌّ لجمع السنَّة، ولا لغيرها من العلوم في هذا العصر، كما أنَّ هذه التفرقة غير قويَّةٍ من حيث اللغة.

- 164، وأيوب بن موسى أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 309.
- (3) أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008م)، 1: 791.
- (4) أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379هـ)، 1: 251.
- (5) محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1400هـ - 1980م)، 3.
- (6) عبد المنعم السيد نجم، تدوين السنة ومنزلتها، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط11، 1399هـ - 1979م)، 42.
- (7) عبد العزيز بن ولي الله الدهلوي، بستان المحدثين، ترجمة وتحقيق محمد أكرم الندوي، (بيروت، دار الغرب)، 7، وأكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط5)، 299.
- (8) محمد بن مطر الزهراني، تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1417هـ - 1996م)، 86.

وأياً ما كان الأمر فالمهم ثبوت التفرقة بين الكتابات الشخصية، وبين الكتابات التي تُجمع ضمن دفاتر وكتب بهدف التداول والنشر، أما إطلاق التسمية على هذه المرحلة فهو أمرٌ اصطلاحِيٌّ ولا مشاحةً في الاصطلاح، والله تعالى أعلم.

ولا بد من التذكير هنا بأن الكتابات الفردية التي كان يكتبها أصحابها بشكلٍ خاصٍ، كانت موجودةً منذ عهدِ صلى الله عليه وسلم وبإذنه.

وقد صحَّح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يوم الفتح: «اكتبوا لأبي شاه»⁽⁹⁾، والأحاديث التي أفادت وقوع الكتابة للحديث النبوي في زمنه صلى الله عليه وسلم وزمن الصحابة رضوان الله عليهم فمن بعدهم كثيرةٌ جداً تبلغ بمجموعها رتبة التواتر⁽¹⁰⁾.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى مجيء رواياتٍ أخرى عن النبي صلى الله عليه وسلم منعت من الكتابة؛ منها قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن فمن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحه»⁽¹¹⁾.

وبالرغم من اختلاف أقوال العلماء في التوفيق بين الأدلة، وكيفية تأويل أحاديث النهي عن الكتابة إلا أن الإجماع انعقد على جواز الكتابة واستحبابها؛ بل على وجوبها إذا خيف ضياع العلم واندراس أهله⁽¹²⁾.

2. بيان الأولوية في تدوين الحديث الشريف:

إذا ما رجعنا إلى جذور هذه المسألة في المصادر المتوفرة لدينا، فسنجد ثمة أقوالاً متعددة في تحديد أول من دون الحديث الشريف؛ فقد قال عبد الرزاق الصنعاني: «أول من صنف الكتب ابن جريج (150هـ)، وصنف الأوزاعي (157هـ) حين قدم على يحيى بن أبي كثير كُتِبَهُ»⁽¹³⁾. وقال عبد الرحمن ابن خراش: «يقال: إن أول من صنف الكتب سعيد بن أبي غروبة (156هـ)»⁽¹⁴⁾.

(9) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (الرياض: دار السلام، ط1، 1419هـ)، كتاب اللقطة - باب كيف تعرف لقطة أهل مكة، رقم 2434، ومسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، في كتاب الحج - باب تحريم مكة وصيدها، رقم 1355.

(10) ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، (دمشق: دار الفكر، ط3، 1418هـ-1997م)، 40-48.

(11) أخرجه مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الزهد والرفائق - باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم 3004.

(12) ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، 40-48 وفيه تفصيل مهم.

(13) عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1271هـ - 1952م)، 1:184.

(14) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، (الرياض، مكتبة المعارف، 1403هـ - 1983م) 2: 281.

وقال يعقوب بن شيبة: «يقولون: إن أول من صنف الكتب بالكوفة يحيى بن زكريا بن أبي زائدة (183هـ)، وبالبحر حماد بن سلمة (167هـ)»⁽¹⁵⁾.

وقال ابن عدي: «ل يحيى الحماني (228هـ) مسند صالح ويقال إنه أول من صنف المسند بالكوفة، وأول من صنف المسند بالبصرة مسند (228هـ) وأول من صنف المسند بمصر أسد السنة (212هـ)»⁽¹⁶⁾.

وعقد أبو محمد الرامهرمزي في «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي» بحثاً مهماً وموسعاً يعدُّ من أوائل وأهم ما وصلنا حول البحث في تاريخ التصنيف في علوم الحديث من حيث الرواية، وفيما يتعلق بأول من دون الحديث قال الرامهرمزي: «أول من صنف وبوّب فيما أعلم الربيع بن صبيح (160هـ) بالبصرة، ثم سعيد بن أبي عروبة (156هـ) بها، ومغمر (154هـ) باليمن، وابن جريج (150هـ) بمكة، ثم سفيان الثوري (161هـ) بالكوفة، وحماد بن سلمة (167هـ) بالبصرة، وصنف ابن عيينة (198هـ) بمكة، والوليد بن مسلم (194هـ) بالشام، وجريير بن عبد الحميد (188هـ) بالري، وابن المبارك (181هـ) بمزرو وخراسان، وهشيم (183هـ) بواسط، وصنف في هذا العصر بالكوفة ابن أبي زائدة (183هـ)، وابن فضيل (259هـ)، ووكيع (197هـ)، ثم صنف عبد الرزاق (211هـ) باليمن، وأبو قرة موسى بن طارق (191هـ)»⁽¹⁷⁾.

وقال أبو عبد الله الحاكم في مطلع كتابه «المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل»: «.. وهذه المسانيد التي صُنفت في الإسلام على روايات الصحابة .. كمسند عُبيد الله بن موسى العنسي (213هـ)، وأبي داود سليمان بن داود الطيالسي (204هـ)، وهما أول من صنف المسند على تراجم الرجال في الإسلام، وبعدهما أحمد بن حنبل (241هـ) وإسحاق بن إبراهيم الخطابي (288هـ) .. ثم كثرت المسانيد المخرجة على تراجم الرجال كلها غير مميزة بين الصحيح والسقيم.

وأول من صنف الصحيح أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري (256هـ) ثم أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (261هـ)»⁽¹⁸⁾.

وحول ما سبق ثمة ملاحظات لا بد أن نتوقف عندها:

الأولى: شيوع التدوين ابتداءً من القرن الثاني الهجري، وذلك ظاهرٌ من تزايد أعداد المصنّفين في هذا العصر، وتنوع طرقهم في التأليف، كالتصنيف على الأبواب أو المسانيد وأسماء الرجال، وأخذ التدوين عندهم مكانة مهمة حتى صاروا يباهون به في مجالس الأمراء والخلفاء، فكان ابن جريج يقول: «ما صنف أحد العلم تصنيفي!»، وقدم على أبي جعفر

(15) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق نور الدين عتر، (حلب: دار الملاح، ط4، 1422هـ)، 1: 38.

(16) عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل عبد الموجود، علي معوض، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1997م) 9: 98.

(17) الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق محمد عجاج الخطيب، (بيروت، دار الفكر، ط3، 1404هـ - 1984م) 1: 611.

(18) محمد بن عبد الله الحاكم، المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، تحقيق أحمد بن فارس السلوم، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1423هـ - 2003م) 62.

المنصور مرة فقال له: «إني جمعتُ حديثَ جدِّك عبد الله بن عباس، وما جمَعَهُ أحدٌ جمعي!»، كما أن قصة تكبير أبي جعفر المنصور بحمل الناس على «موطأ مالك» معروفةٌ أيضاً.

الثانية: إذا رجعنا إلى هؤلاء الذين ذُكروا ضمن أول من دون الحديث الشريف فإننا نجد أنهم كانوا في عصرٍ واحدٍ هو سنة خمسين ومائة وما بعد، فكيف نوفق بين هذا وبين ما ثبت عن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (101هـ) من أنه هو الذي أمر بالتدوين قبل ذلك؟ فقد علّق البخاريُّ بصيغة الجزم قال: «وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه، فإني خفتُ دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي صلى الله عليه وسلم. ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يُعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرّاً»⁽¹⁹⁾.

ثم كيف يستقيم أن يقال عن كلِّ واحدٍ من هؤلاء أنه هو أول من دون الحديث ؟

وأجاب أستاذنا الدكتور نور الدين عتر عن هذين الإشكاليين في تعليقه على «شرح علل الترمذي» لابن رجب، وأقول هنا مستفيداً من جوابه: إن التدوين الذي أمر به الخليفة عمر بن عبد العزيز هو التدوين العام الذي يقصد به التداول والانتشار بين الناس بخلاف الكتابات والمذكرات الشخصية التي كانت موجودة قبل ذلك، ومع أمر الخليفة بدأ عصرُ تدوين الرواية من حيث الإطلاق، ثم جاء هؤلاء الأعلام فتطور معهم التدوين ليصبح على ترتيب معين حسب أسماء الصحابة في المسانيد، وحسب الموضوعات في المصنفات⁽²⁰⁾.

أما الجواب عن سؤال: كيف يصح أن يقال عن كل واحدٍ من هؤلاء أنه أول من دون الحديث؟ فهو أنهم كانوا في عصرٍ واحدٍ فنُسبَ إلى كلِّ واحدٍ أنه أول من دون بحسب المصنر الذي كان فيه، لا أنه أول من دون الحديث مطلقاً، وذلك ظاهرٌ مما نقلناه عن الرَّامهُرْمُزِيِّ وغيره آنفاً⁽²¹⁾.

ولذلك أيضاً لم يجزم الإمام أحمد - مثلاً - بأول من دون على الإطلاق؛ فقد نقل عنه ابنه: «قلت لأبي: أول من صنَّف مَنْ هو؟ قال: ابن جريج وابن أبي عروبة. يعني: ونحو هؤلاء»⁽²²⁾. الثالثة: سواءً اتفقنا مع التوفيق السابق بين الأقوال أم لا؛ فإنه ثمة أمرٌ مهمٌ هنا، وهو أننا لا نكاد نجد ذكراً للإمام ابن شهاب في المصادر القديمة التي توافرت بين أيدينا فيما يتعلق بالأولية في تدوين الحديث الشريف!

فبالرغم من أن الرَّامهُرْمُزِيَّ في «المحدث الفاصل»، والخطيب البغدادي في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» - وهما من أقدم من تكلم في المسألة - عقداً بابين موسَّعين في كتابيهما عن موضوع التدوين وأوائل مَنْ صنَّف في الرواية؛ إلا أنَّهما لم يأتيَا على الزهري

(19) علَّفه محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم - أول باب كيف يقبض العلم، 104. وأخرجه مالك بن أنس، الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، ومعه: التعليق الممَّجَّد لموطأ الإمام محمد وهو شرح لعبد الحيِّ اللكنوي، تحقيق تقي الدين الندوي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1413هـ-1991م) (460/3)، رقم 935 مختصراً، وأخرجه عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، تحقيق فواز زمرلي، خالد السبع، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ)، 1: 137 بلفظ: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى أهل المدينة...».

(20) ينظر: تعليق نور الدين عتر، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق نور الدين عتر، (حلب: دار الملاح، ط4، 1422هـ)، 1: 69.

(21) ينظر: المرجع السابق.

(22) أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1408هـ - 1988م)، 3: 306.

مطلقاً؛ بل ذَكَرَ الخطيب خلاف ذلك فقال: «ولم يكن العلم مدوناً أصنافاً ولا مؤلفاً كتباً وأبواباً في زمن المتقدمين من الصحابة والتابعين، وإنما فعل ذلك مَنْ بعدهم، ثم حَدَّ المتأخرون فيه حدوهم، واختلف في المبتدئ بتصانيف الكتب والسابق إلى ذلك؛ فقيل: هو سعيد بن أبي عروبة وقيل هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج..»⁽²³⁾.

وكذلك فيما مرَّ عن الأئمة أحمد ويعقوب بن شيبة وعبد الرزاق وابن عدي والحاكم وغيرهم..، فرغم إسهابهم وتطويلهم في المسألة؛ لم يذكر أيُّ منهم الحافظ ابن شهاب في جملة أول من دَوَّن الرواية.

وحتى عصر الحافظ ابن حجر فما ورد من الأخبار التي تفيد أنَّ الزهري هو أول من دَوَّن؛ فهي مجرد رواياتٍ واهية لا تنتهز دليلاً صالحاً على هذه المسألة، ولذلك لم يقل أحدٌ من الأئمة بهذا القول، والذي ورد عنه في هذا الباب روايتان فقط:

الرواية الأولى: ما أخرجه ابن أبي خيثمة وأبو نعيم وابن عبد البر وابن عساكر؛ كلُّهم من طرقٍ عن محمد بن الحسن بن زبالة عن مالك بن أنس قال: «أول من دَوَّن العلم ابن شهاب»⁽²⁴⁾.

وأوردتها ابن رجب في «شرح العلل» من طريقه وقال: «محمد بن الحسن كأنه ابن زبالة لا يُعتمد عليه»⁽²⁵⁾.

ومحمد بن الحسن بن زبالة متروكٌ لا يُقبل؛ قال فيه ابن معين (158هـ): «كذابٌ خبيثٌ لم يكن بثقةٍ ولا مأمون»⁽²⁶⁾، وقال ابن حجر في «التقريب»: «كذبوه»⁽²⁷⁾، والاتفاق على سوء حاله يُعني من كثرة نقلِ أقوالِ الأئمة فيه.

الرواية الثانية: ما تفرَّد به ابن أبي خيثمة من طريق سعيد بن زياد مولى الزُّهريين قال: سمعت ابن شهاب يحدثُ سعد بن إبراهيم قال: «أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعثت إلى كلِّ أرضٍ له عليها سلطانٌ دفترًا»⁽²⁸⁾.

(23) ينظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 2: 281.

(24) أخرجه أحمد ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير، تحقيق صلاح هلال، (القاهرة، الفاروق الحديثة، ط1، 1427هـ - 2006م)، 2: 250، وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 320:1، وأبو نعيم، حلية الأولياء، 3: 363، وعلي بن الحسن بن هبة ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، (دمشق: مجمع اللغة العربية)، 1: 255، من طريق محمد بن الحسن به.

(25) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، 1: 67.

(26) ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: دار الرسالة، ط3، 1425هـ)، 1: 101.

(27) ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: دار الرسالة، ط2، 1422هـ)، 66.

(28) أخرجه ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير، 4: 247، ومن طريقه ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1: 331، ووقع في جامع بيان العلم: مولى الزُّهريين، وهو خطأ، والصواب كما في رواية ابن أبي خيثمة: مولى الزُّهريين معلّمٌ كُتِّبَ دار أنس.

وسعيد بن زياد مولى الزهريين هو المُكْتَبُ، وحديثه ضعيفٌ لأنه مجهول الحال⁽²⁹⁾، ويخالف الروايات الصحيحة عن ابن شهاب كما سيأتي قريباً.

وبسبب الضعف الظاهر في هاتين الروايتين عن الزهري في هذا الباب فلم يثبت عن أحدٍ من الأئمة قبل ابن حجر أنه قال: إن أول من دون الحديث الشريف هو ابن شهاب الزهري. بل إن هاتين الروايتين الضعيفتين أصلاً تخالفان الثابت الصحيح عن ابن شهاب من أن أول من أمره بالكتابة هو الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك الذي تولى الخلافة في سنة (105هـ)، أي بعد وفاة عمر بن عبد العزيز بأربع سنين⁽³⁰⁾!

فقد أخرج أبو نعيم في «الحلية» روايتين صحيحتين تبينان أن الذي أمر ابن شهاب بالكتابة هو هشام بن عبد الملك من طريق أبي حامد بن جبلة عن أبي العباس السراج عن داود بن رشيد عن أبي المليلح قال: «كنا لا نطمع أن نكتب عند الزهري حتى أكره هشام الزهري فكتب لبنيه، فكتب الناس الحديث»⁽³¹⁾. يعني أن الناس دونوا الحديث عن الزهري، وإلا فالتدوين ثابت قبل ذلك في عهد عمر بن العزيز كما مر.

وأخرج أيضاً من طريق أبي حامد عن أبي العباس عن إبراهيم بن سعد قال: سمعتُ سفيان يقول: قال الزهري: «كنا نكره الكتب حتى أكرهنا عليه السلطان، فكرهنا أن نمنعه الناس»⁽³²⁾. والمقصود بالسلطان هنا هشام بن عبد الملك لأن مخرج الروايتين واحد (أبو حامد بن جبلة عن أبي العباس السراج)، وأخرجهما أبو نعيم معاً في سياق واحد.

(29) ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن)، 3: 473، وعبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، 4: 22، ومحمد بن حبان، الثقات، تحقيق السيد شرف الدين أحمد، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1395هـ - 1975م)، 6: 356، وأحمد بن علي الخطيب البغدادي، تلخيص المتشابه في الرسم، تحقيق سكيئة الشهابي، (دمشق: دار طلاس، ط1، 1405هـ - 1985م)، 1: 73، ويوسف بن الزكي المزي، تهذيب الكمال، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ - 1980م)، 10: 441، وأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 28.

ولا الاغترار في إيراد ابن حبان له في «الثقات» فمذهبه في توثيق المجهول محل بحث عند العلماء.

(30) تولى الخليفة العادل وخامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز الخلافة سنة (98هـ)، وحكم حتى وفاته سنة (101هـ)، وخلفه يزيد بن عبد الملك فحكم أربع سنين، وبعده تولى هشام بن عبد الملك الخلافة عام (105هـ)، واستمر بها حتى وفاته عام (125هـ).

ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق اللجنة العلمية في دار المنهاج، (بيروت: دار المنهاج، ط3، 1434هـ - 2013م) 374 - 405، ومحمد الخضري بك، الدولة الأموية، (دمشق: دار السلام، ط1، 1425هـ)، 187 - 190.

(31) أخرجه أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط4، 1405هـ)، 3: 363.

(32) أخرجه أبو نعيم، الحلية، 3: 363.

وروى الذهبي في «السير» عن الزهري: «أنه كان يمنعم من أن يكتبوا عنه فلما ألزمه هشام بن عبد الملك أن يملئ على يديه؛ أذن للناس أن يكتبوا»⁽³³⁾.

فالزهري يقول صراحةً بأنه كان يكره الكتابة قبل هشام بن عبد الملك، ولا يأذن بها، حتى أكرهه هشام على ذلك، وهذا لا يستقيم مع القول بأن الخليفة عمر بن عبد العزيز كان قد أمره بالكتابة ونشر العلم بالتدوين قبل ذلك بأربع سنوات على الأقل!

وقصة طلب هشام بن عبد الملك للزهري أن يكتب الحديث لبنيه أوردتها الذهبي أيضاً في «التذكرة» فقال: «إن هشام بن عبد الملك سأل الزهري أن يملئ على بعض ولده شيئاً فأملئ عليه أربعمئة حديث. وخرج الزهري فقال: أين أنتم يا أصحاب الحديث؟ فحدّثهم بتلك الأربعمئة، ثم لقي هشاماً بعد شهر أو نحوه فقال للزهري: إن ذلك الكتاب ضاع، فدعا بكتائب فأملأها عليه، ثم قابل بالكتاب الأول فما غادر منه حرفاً واحداً»⁽³⁴⁾.

ومن هنا ندرك أيضاً بأن القول بأن عمر بن عبد العزيز أمر الإمام أبا بكر بن حزم بالتدوين بصفته والياً له على المدينة، ومن ثم قام أبو بكر بتوجيه الأمر للزهري بالتدوين؛ كلام غير مستقيم أيضاً، لأنه يخالف ما ثبت عن الزهري بأن الأمر له هشام بن عبد الملك لا عمر بن عبد العزيز من جهة، ومن جهة أخرى فإن أبا بكر كان والياً على المدينة في حين كان الزهري إمام أهل الشام، وكانت سكناه بها، فلا يتوجه إليه الأمر من والي المدينة، وهو موجود في حضرة الخليفة في دمشق!

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض العلماء المعاصرين⁽³⁵⁾ ذهب إلى أن عمر بن عبد العزيز أمر أبا بكر والزهري بالتدوين، وهما اللذان قاما بعبء مهمة البدء بالتدوين معاً، مُستدلين بعموم ما أخرجه أبو نعيم في «تاريخ أصبهان» عن عبد الله بن دينار قال: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى الأفاق: انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه واحفظوه فإني أخاف دروس العلم وذهاب العلماء»⁽³⁶⁾.

لكن كيف يمكن القول هنا بأن الخليفة عمر بن عبد العزيز أمر الزهري بالتدوين، وقد ثبت أن الزهري بقي يكره الكتابة، ويمنع منها حتى عهد هشام بن عبد الملك؟! ثم إن هذا القول يقوم على الاحتمال، وإذا كانت المسألة منوطاً بالاحتمال؛ فما يمكن قوله بحق الزهري، يمكن أيضاً أن يقال بحق أي عالم آخر معاصر للخليفة عمر بن عبد العزيز، وضعف هذه الطريقة على الاستدلال بأن الزهري هو أول من دون الحديث ظاهراً لا يخفى.

(33) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ - 1985م) 5@334.

(34) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ - 1998م)، 1:110.

(35) ينظر: محمد بن محمد أبو شهبة، الوسيط في علوم الحديث، (دون دار نشر)، 66، وأحمد الشيخ ناجي، الضوء اللامع المبين عن مناهج المحدثين، (دون دار نشر)، 1:232.

(36) أخرجه أحمد بن عبد الله أبو نعيم، تاريخ أصبهان، تحقيق سيد خسروي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 155.

وبالعودة إلى منشأ القول بأنَّ أَوَّلَ مَنْ دَوَّنَ الحديث هو ابن شهاب الزهري على سبيل الجزم فإن الحافظ ابن حجر العسقلاني، هو أَوَّلُ من جزم بهذا القول؛ فقال في «الفتح»: «أَوَّلَ مَنْ دَوَّنَ الحديث ابنُ شهابِ الزُّهريُّ على رأسِ المائةِ بأمرٍ مِنْ عمرَ بنِ عبدِ العزيز»⁽³⁷⁾، وذلك في مَعْرِضِ شَرْحِهِ لحديثِ عمرَ بنِ عبدِ العزيز⁽³⁸⁾.

وَمِنْ بَعْدِ ابنِ حجرِ شاعَ هذا القولُ وانتشرَ حتى كادَ يكونُ هو القولُ المعتمدُ في المسألة! فقد قال السخاوي (902هـ) وهو تلميذُ ابنِ حجر: «أَوَّلَ مَنْ دَوَّنَ الحديثَ ابنُ شهابِ الزهريِّ على رأسِ المائةِ الثانيةِ بأمرِ عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ...»⁽³⁹⁾.

وقال السيوطي (911هـ) في ألفية الحديث:

أول جامع الحديث والأثر ابن شهابٍ أمراً له عمر

وذكر في «شرحه لألفيته» وفي «تدريب الراوي» أنَّ الذي أفاد ذلك هو الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى⁽⁴⁰⁾.

وقال أيضاً في كتابه «الوسائل إلى معرفة الأوائل»: «أَوَّلَ مَنْ دَوَّنَ الحديثَ ابنُ شهابِ الزهريِّ في خلافةِ عمرَ بنِ عبدِ العزيزِ بأمرِهِ؛ ذَكَرَهُ الحافظُ ابنُ حجرٍ في شرح البخاري»⁽⁴¹⁾.

وهكذا انتقل تحرير القول في ابتداء التدوين من عصر الحافظ ابن حجر إلى الذي بعده حتى وصل إلى الكُتَّابِ المعاصرين؛ ومنهم جمال الدين القاسمي (1332هـ) الذي ذَكَرَ قول السيوطي واعتمده⁽⁴²⁾، والشيخ طاهر الجزائري (1338هـ) في «توجيه النظر»⁽⁴³⁾، والعلامة الشيخ عبد الله سراج الدين (1422هـ) في «شرح المنظومة البيقونية»⁽⁴⁴⁾، وحاكم المطيري⁽⁴⁵⁾..

(37) أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379هـ)، 251:1.

(38) سبق تخريجه.

(39) محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيبي شرح ألفية الحديث، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، 537:1.

(40) ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، (الرياض: دار الرشد ناشرون، ط1، 1430هـ)، 491:2، وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة)، 94:1.

(41) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الوسائل إلى معرفة الأوائل، (الرياض: دار ابن حزم، ط1، 1418هـ)، 100.

(42) جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث، (دمشق، دار الفاربي، ط5، 1428هـ)، 71.

(43) طاهر الجزائري دمشقي، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط1، 1416هـ - 1995م)، 48:1.

(44) محمد بن فتوح البيقوني، شرح المنظومة البيقونية، الشارح: عبد الله سراج الدين، (حلب: دار الملاح، ط8، 1430هـ)، 11.

(45) حاكم عيسى المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، (الكويت، جامعة الكويت، ط1، 2002م) 54.

ولم أجد أحداً قال بغير هذا القول من العلماء المعاصرين، إلا إشارةً من الأستاذ الدكتور التركي طلعت كوشيب، الذي ذكر المسألة في كتابه «تاريخ الحديث» ولم يصرح بأن الزهري هو أول من دون الحديث الشريف⁽⁴⁶⁾، أو ما ذهب إليه بعض الباحثين من احتمال أن يكون عمر بن عبد العزيز أمر الزهري وأبا بكر بن حزم في أن معاً، وسبق معنا هذا القول والرد عليه آنفاً.

ثم إن الذين نقلوا عن ابن حجر هذا القول في الجزم في مسألة ابتداء تدوين الحديث الشريف لم يذكروا له سابقاً في ذلك، وكما سبق فلم يُنقل عن أحد من المتقدمين أن الإمام الزهري هو أول من دون الرواية، وإذا ما تتبعنا فيما بعد فلن نجد لدى شراح البخاري الذين سبقوا ابن حجر ذكراً لهذه المسألة؛ كشرح الكرماني وابن بطال وابن الملقن⁽⁴⁷⁾.

بل إن ابن الملقن وهو شيخ الحافظ ابن حجر نقل في «البدرد المنير» أقوال الأئمة في المسألة مفصلاً كما فعل الرمهرمزي وغيره دون أن يذكر الزهري مطلقاً⁽⁴⁸⁾.

بناءً على ما تقدم يتبين أن القول بأن الزهري هو أول من دون الحديث الشريف؛ قول اعتمده الحافظ ابن حجر بناءً على روايات واهية، ولا سابق له بذلك عن أحد من الأئمة، ولا يخفى ضعف هذا القول؛ لأن الروايات التي ذكرت أن ابن شهاب هو أول من دون الحديث روايات غير مستقيمة، وتخالف ما ثبت عنه أن أول من أمره بالكتابة هو هشام بن عبد الملك.

لكن السؤال هنا: هل يوجد روايات أخرى تبين من أول المدونين للحديث الشريف؟

أقول: يترجح لدي أن أول من دون الحديث هو التابعي الجليل والإمام الحافظ أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (135هـ)، صاحب المغازي والوالي المدينة وعالمها، الذي أخرج له أصحاب الكتب الستة⁽⁴⁹⁾، وذلك بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز؛ يبين ذلك الروايات القوية السابقة نفسها، وهي أقدم الروايات الثابتة التي وصلت إلينا في هذا الموضوع؛ ومن هذه الروايات:

ما أخرجه مالك في «الموطأ» برواية محمد بن الحسن الشيباني عنه عن يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن عمرو بن حزم: «أن انظر ما كان من حديث

(46) ينظر: طلعت كوشيب، تاريخ الحديث، (أنقرة، 1977م)، 155.

(47) ينظر: علي بن خلف بن بطال، شرح صحيح البخاري، تحقيق ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ - 2003م) 1: 177، ومحمد بن يوسف الكرماني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1401هـ - 1981م) 2: 96، وعمر بن علي ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق خالد الرباط، جمعة فتح، (بيروت: دار النوادر، ط1، 1429هـ - 2008م) 1: 492.

(48) ينظر: عمر بن علي ابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1425هـ - 2004م) 1: 273.

(49) ينظر: ترجمته محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5: 314.

رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سنته أو حديث عمر أو نحو هذا فاكتبه لي فإنني خفتُ دُرُوسَ العلم وذهاب العلماء»⁽⁵⁰⁾.

ومنها ما علقه البخاري بصيغة الجزم عن عمر بن عبد العزيز قال: «... وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه، فإنني خفتُ دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي صلى الله عليه وسلم. ولتفسوا العلم، ولتجلسوا حتى يُعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرّاً»⁽⁵¹⁾.

وأخرج ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» من طريق عبد الرزاق عن ابن وهب سمعتُ مالكا يقول: «كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يُعلمهم السنن والفقهاء، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى وأن يعملوا بما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه، فتوفي عمر وقد كتب ابن حزم كتاباً قبل أن يبعث بها إليه»⁽⁵²⁾.

وأخرج ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» بسنده عن مالك قال: «لم يكن عندنا بالمدينة أحدٌ عنده من علم القضاء ما كان عند أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم، وكان ولأه عمر بن عبد العزيز، وكتب إليه أن يكتب له العلم من عند عمرة بنت عبد الرحمن والقاسم بن محمد فكتبه له، ولم يكن على المدينة أنصاري أميراً غير أبي بكر بن حزم، وكان قاضياً»⁽⁵³⁾.

فهذه الروايات تبين بوضوح أن الذي أمره عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث هو الإمام أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، ويؤكد ذلك أمور منها:

تكرار الأمر المباشر بالكتابة: (فاكتبه)، (يكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه)، (كتب إليه أن يكتب له العلم من عند عمرة بنت عبد الرحمن والقاسم بن محمد فكتبه له)، وهو صيغة أمر متوجهة إلى أبي بكر بن حزم، ولا شك أن الذي يعنيه الخليفة الراشد بقوله: «فاكتبه» هو التدوين؛ لأنه إن كان يقصد مجرد الكتابة فكلامه وأمره سيكون بلا معنى، فكتابة الحديث كانت معروفة منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، واستمرت متداولة بعد ذلك، وكان المحدثون يكتبون لأنفسهم ما يسمعون من مشايخهم.

إن؛ فمراءُ عمر بقوله: «فاكتبه» أي: دوّنه، ولذلك جاء حديث مالك عند ابن عبد البر بلفظ: «ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه».

ذكر حديث مالك أيضاً أن أبا بكر بن حزم كتب كتاباً في هذا الشأن: «فتوفي عمر وقد كتب ابن حزم كتاباً قبل أن يبعث بها إليه»، ومالك كان معاصراً لأبي بكر بن حزم.

وقد يقول قائل: إن عمر بن عبد العزيز أمر أبا بكر بكتابة الحديث بصفته والياً له على المدينة، وهذا يحتمل أن لا يكون أبو بكر هو الكاتب بنفسه بل أمر غيره من علماء المدينة بالكتابة.

والجواب: أن ذلك ممكن لكن القرائن التي ذكرتها ترجح أن يكون هو الكاتب بنفسه، خصوصاً مع ثبوت أنه كتب كتاباً ومات عنها، والله تعالى أعلم.

(50) سبق تخريجه.

(51) سبق تخريجه.

(52) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1: 320.

(53) أخرجه عبد الرحمن ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 21.

الخاتمة

- خلص هذا البحث إلى جملة من القضايا، ومنها:
- المقصود بالتدوين هو كتابة الحديث النبوي وجمعه ضمن صحفٍ ودفاتر بقصد تداوله ونشره بين الناس.
 - الذي أمر ابن شهاب الزهري بكتابة الحديث هو الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك لا عمر بن عبد العزيز، وخلافته بعد خلافة عمر بأربع سنين.
 - ابن شهاب الزهري رحمه الله تعالى ليس أول من دون الحديث الشريف.
 - الحافظ ابن حجر هو أول من اعتمد هذا القول، ولا سابق له به، وعنه انتشر وشاع من بعده.
 - الراجح أن أول من دون الحديث هو أبو بكر بن محمد بن حزم التابعي الجليل، وذلك بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز.

فهرس المصادر والمراجع

- أحمد بن حنبل، العلال ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1408هـ - 1988م).
- أحمد ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير، تحقيق صلاح هلال، (القاهرة، الفاروق الحديثة، ط1، 1427هـ - 2006م).
- أحمد الشيخ ناجي، الضوء اللامع المبين عن مناهج المحدثين، (دون دار نشر).
- أحمد بن عبد الله أبو نعيم، تاريخ أصبهان، تحقيق سيد خسروي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 155.
- أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط4، 1405هـ).
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: دار الرسالة، ط2، 1422هـ).
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: دار الرسالة، ط3، 1425هـ).
- أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379هـ).
- أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تلخيص المتشابه في الرسم، تحقيق سكيئة الشهابي، (دمشق: دار طلاس، ط1، 1405هـ - 1985م).
- أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، (الرياض، مكتبة المعارف، 1403هـ - 1983م).
- أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008م).
- أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط5).
- أيوب بن موسى أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة).
- جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث، (دمشق، دار الفاربي، ط5، 1428هـ).
- حاكم عيسى المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، (الكويت، جامعة الكويت، ط1، 2002م).
- الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق محمد عجاج الخطيب، (بيروت، دار الفكر، ط3، 1404هـ - 1984م).

- سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد وكمال يوسف الحوت، (بيروت: دار الفكر).
- طاهر الجزائري الدمشقي، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط1، 1416هـ - 1995م).
- طلعت كوشيب، تاريخ الحديث، (أنقرة، 1977م).
- عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، السنن، تحقيق فواز زمرلي، خالد السبع، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ).
- عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل عبد الموجود، علي معوض، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ - 1997م).
- عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق نور الدين عتر، (حلب: دار الملاح، ط4، 1422هـ).
- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر، (الرياض: دار الرشد ناشرون، ط1، 1430هـ).
- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق اللجنة العلمية في دار المنهاج، (بيروت: دار المنهاج، ط3، 1434هـ - 2013م).
- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة).
- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الوسائل إلى معرفة الأوائل، (الرياض: دار ابن حزم، ط1، 1418هـ).
- عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1271هـ - 1952م).
- عبد العزيز بن ولي الله الدهلوي، بستان المحدثين، ترجمة وتحقيق محمد أكرم الندوي، (بيروت، دار الغرب).
- عبد المنعم السيد نجم، تدوين السنة ومنزلتها، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط11، 1399هـ - 1979م).
- علي بن الحسن بن هبة ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، (دمشق: مجمع اللغة العربية).
- علي بن خلف بن بطال، شرح صحيح البخاري، تحقيق ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ - 2003م).
- عمر بن علي ابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق مصطفى أبو الغيطو وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1425هـ - 2004م).
- عمر بن علي ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق خالد الرباط، جمعة فتحي، (بيروت: دار النوادر، ط1، 1429هـ - 2008م).
- مالك بن أنس، الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، ومعه: التعليق المُمَجَّد لموطأ الإمام محمد وهو شرح لعبد الحيِّ اللُّكنوي، تحقيق تقي الدين الندوي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1413هـ - 1991م).
- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ - 1998م).
- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ - 1985م).
- محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن).
- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (الرياض: دار السلام، ط1، 1419هـ).
- محمد بن حبان، الثقات، تحقيق السيد شرف الدين أحمد، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1395هـ - 1975م).
- محمد الخضري بك، الدولة الأموية، (دمشق: دار السلام، ط1، 1425هـ).

- محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيـث شرح ألفية الحديث، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ).
- محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- محمد بن عبد الله الحاكم، المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل، تحقيق أحمد بن فارس السلوم، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1423هـ - 2003م).
- محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، (بيروت: دار الفكر، ط3، 1400هـ - 1980م).
- محمد بن عيسى الترمذى، الجامع، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربى).
- محمد بن فتوح البيهقونى، شرح المنظومة البيهقونية، الشارح: عبد الله سراج الدين، (حلب: دار الملاح، ط8، 1430هـ).
- محمد بن محمد أبو شهبة، الوسيط في علوم الحديث، (دون دار نشر).
- محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازى، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، 1421هـ - 2001م).
- محمد بن مطر الزهرانى، تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجرى، (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1417هـ - 1996م).
- محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقى، لسان العرب، (بيروت: دار صادر).
- محمد بن يوسف الكرمانى، الكواكب الدرارى فى شرح صحيح البخارى، (بيروت: دار إحياء التراث العربى، ط2، 1401هـ - 1981م).
- مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربى).
- نور الدين عتر، منهج النقد فى علوم الحديث، (دمشق: دار الفكر، ط3، 1418هـ - 1997م).
- يوسف بن الزكى المزى، تهذيب الكمال، تحقيق بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ - 1980م).
- يوسف ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، (بيروت: دار إحياء التراث العربى).

İZZ BİN ABDUSSELÂM'IN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Mahmut Cihangir*

Öz

İzz b. Abdusselâm hicri VII. asırda yaşamış, önemli ilmî şahsiyetlerden birisidir. O fıkıh, tefsir, hadis, siyer, kalam, tasavvuf ve ahlak gibi alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Hayatının büyük bölümünü Şam'da, geri kalan kısmını da Kahire'de geçirmiş, buralarda çeşitli görevlerde bulunmuştur. Yaşadığı dönemde Şafii mezhebinin önde gelen liderlerinden biri olmuştur. Fıkıhta müçtehit seviyesine kadar yükselen İzz b. Abdusselâm birçok öğrenci yetiştirdiği gibi farklı alanlarda özgün eserler bırakmıştır. Bu makalemizde devrinin önemli âlimlerinden biri olan İzz b. Abdusselâm'ı biyografisine, ilmî kişiliğine ve yöntemine tasvirî bir metotla yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Biyografi, İzz b. Abdusselâm, Şafii, Mezhep, Fıkıh, Müçtehit.

Izz Bin Abdusselâm's Life And His Scientific Personality

Abstract

Izz b. Abdusselâm lived in VII. Century of the hegira and he was one of the important scientific people. He was a well-qualified scholar who had the works in the fields such as the islamic law, gloss, hadith, prophetic biography, kalam, mysticism and morals. He lived in Damascus in the great of his life and in Cairo for the rest of his life, and he had various duties in those places. He became one of the leading leaders of Safii communion in the period when he lived. Izz b. Abdusselâm who had the interpreter level of islamic law wrote the original works in the different fields as he grew many students. In our article, we will include Izz b. Abdusselâm who was one of the important scholars in his period, his biography, his scientific personality and his method with a descriptive method.

Keywords: Biography, Izz b. Abdusselâm, Shafii, Communion, Islamic Law, Interpreter of Islamic Law.

Giriş

İslam dünyasının önemli ilmî şahsiyetlerinden biri olan İzz b. Abdusselâm, İslami ilimler için parlak denilebilecek bir dönemde yaşamıştır. Yaşadığı dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Şam'da dünyaya gelmesi ve buradaki ilmî imkânları çok iyi bir şekilde değerlendirmiş olması, onun çok seçkin bir ilmî şahsiyet olmasında önemli yere sahiptir. İslami ilimlerin birçok alanında kaleme aldığı eserler bunu ortaya koymaktadır. Yaşadığı dönemin problemlerini mezhep taassubu altında kalmadan ve devrin otoritelerinin baskılarına aldırmadan doğru bildiği yöntemlerle çözmeye çalışmıştır. Yaşadığı dönemde Sultânü'l-Ulemâ diye isimlendirilmesi, müçtehid olduğunun söylenmesi, onun ne kadar büyük bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Her ne kadar hakkında birçok şey söylenmiş ve yazılmışsa da İzz b. Abdusselâm'ın hayatını ve ilmî şahsiyetini, tabakât kitaplarını ve hakkında yazılmış olan diğer eserleri göz önünde bulundurarak makalemizde farklı bir bakış açısıyla ele alacağız.

1. İzz b. Abdusselâm'ın Doğumu, Vefatı ve İlmi Kişiliği

İzz b. Abdusselâm Şam'da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihini net olarak ifade eden bir bilgiye kaynaklarda rastlayamadık. Onun doğum tarihini kaynaklar iki farklı şekilde (h. 577/m. 1181) ve (h. 578/m. 1182) yılları olarak vermektedir. Asıl adı İzzuddin Abdulaziz b. Abdusselâm b. Ebi'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî'dir.¹ Hayatının önemli bir kısmı Şam'da geçmiştir. Burada büyümüş ve İslami ilimleri öğrenmiş ve değişik görevler yapmıştır. Daha sonra Mısır'a giderek burada da ilmî çalışma ve görevlerde bulunan İzz b. Abdusselâm (h. 660/m. 1262) senesinde Kahire'de vefat etmiştir. Kabri şu anda Kurâfe-i Kübrâ denilen yerdedir.²

*Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Doktora Öğrencisi. Bu makale (Mahmut Cihangir, İzz Bin. Abdusselâm'ın Tefsirdeki Metodu, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İzmir, 2013) başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak üretilmiştir. cihangir.me@hotmail.com.

Geliş T. / Received Date: 14/09/2018 Kabul T. / Accepted Date: 25/10/2018.

- ¹ Abdullah Mustafa el-Merağî, *el-Fethu'l-mubîn fi tabakâti'l-usuliyyin*, nşr. Muhammed Ali Osman, (Mısır: Matbaatü'l-Ensari's-Sünneti'l-Ma, y.y, 1366/1947), 2: 73; Tacüddin Abdulvehhab Hasan Ali es-Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tânâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Huluv, (Halep: Darü'l-İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1982), 8: 209; Cemâleddin Ebî'l-Mehâsin Yusuf b. Tağriberdi'l-Atabekî, *en-Nücûmu'z-zâhira fi mülu-ki Mısır ve'l-Kahire*, (ys. ve ts.), 7: 208; İmadüddîn Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr, *En-Nihâye ve'l-bidâye*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, (Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998), 17: 441; Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1: 315; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Süleyman b. Salih el-Huzi, (Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Ulumi'l-Hikme, 1997), 2: 242; İzzuddin Abdulaziz b. Abdusselâm b. Ebi'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Thk. Ahmed Fethi Abdurrahman, (Lübnan: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2008), 1: 2; Abdullah b. İbrâhîm el-Vehîbî, *el-İzz b. Abdüsselâm hayâtuhû ve âsâruhû ve menhecuhû fi't-tefsîr*, (Kahire, Matbaatü's-Selefiyye, 1402/1982), 47; Muhammed Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1998), 39-40; Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Râfi b. Hicris es-Sellâmî, *Tarihü ulemâi Bağdad*, thk. Abbas el-Azâvî, (Beyrut: ed-Darü'l-Arabiyyetü li'l-Mevsuat, 200), 84; Ömer Nasuhî Bilmen, *Takakâtü'l-müfessirin*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 2, 571; Ramazan Altıntaş, "İz. B. Abdüsselâm'ın İtikadî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000), 2; Abdulmuttalip Arpa, "İzzüddin b. Abdusselâm ve Kur'an çalışmaları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1(2010): 15; Adnan Algül, *İzzüddin b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2016), 22; M. Sait Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 19.
- ² Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*. 8: 209-245-246; Merağî, *Fethu'l-mubîn*, 2: 73-74; Tağriberdi, *Nücûmu'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 242; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 39; İzz bin Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 2; Abdulmuttalip Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zî envâi'l-mecâz* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009), 91.

Kaynaklar İzz b. Abdusselâm'ın ölüm tarihini (h. 660/m. 1262) olarak vermiştir. İhtilafli olan konu ise, seksen iki yıl mı yoksa seksen üç yıl mı yaşadığıdır.³ Ona yakın bir zaman diliminde yaşamış olan tarih âlimi Subkî (h. 771/m. 1270) İzz b. Abdusselâm'ın vefat tarihini Cemâdiye'l-Evvel'in dokuzunda 660 yılı olarak vermekte ve onun, vefatından önce "Seksen üç sene yaşadım" dediğini nakletmektedir.⁴ Bu bilgiye göre İzz b. Abdusselâm'ın (h. 660/m. 1262) senesinde öldüğü düşünülürse, doğum tarihi olarak (h.577/m.1181) senesini almamız kanaatimizce daha tutarlı olacaktır. Onun doğduğu yıllarda Şam'ın, ilmî yapısına dair birkaç noktaya değinecek olursak, Şam'da her ilim sahasından âlim yaşıyordu. Hatta bu dönemde Şam, dinî ve aklî ilimlerde söz sahibi bilginlerin çok fazla rağbet ettiği bir yerdi. Emevi Camiî, ilim adamlarının ve talebelerin bulunduğu önemli bir ilim merkezi idi ve oraya insanlar ilim öğrenmeye geliyorlardı.⁵

Dâvûdî "*Tabakâtü'l-Müfessirin*" de, Subkî "*Tabakâtu's-Şafiiyeti'l-Kübrâ*" da ve Zühaylî "*İzz bin Abdusselâm*" isimli eserinde Subkî'nin babasından rivayet ettiğine göre Şeyh İzz b. Abdusselâm fakir bir ailede doğdu ve bu yüzden ilim tahsiline daha geç bir dönemde başladı. Genellikle o, Şam'da yoksulların yaşadığı Kalâse (Emevi Camisinin kuzey kapı kısmında bulunan yapılarıdır.) diye isimlendirilen kısımda kalıyordu. Onun ilim ile tanışmasını ise kaynaklar, başından geçen şu olay ile ilişkilendirmektedirler. Şeyh soğuk kış gecelerinin birinde ihtilam olmuş, Emevi Camisinde bulunan hamamda yıkanmış, tekrar uyumuş ve bir kez daha ihtilam olmuş, dönüp tekrar yıkanmış, geri döndüğünde kapılar kapatıldığından dolayı içeride kalmış, guslettiği su çok soğuk olduğu için rahatsızlanarak düşüp bayılmış, baygınlığı sırasında şöyle bir ses işitmiş: Ey İbn Abdusselâm! İlmî mi yoksa ameli mi istersin? Bu soru üzerine Şeyh der ki: İlmî isterim, çünkü ilim amele ulaştırır. Sabah olduğunda, Ebu İshak eş-Şirazi'ye ait olan "*Tenbîh*" adlı eseri alarak okumaya başlar. Bu kitabı kısa bir sürede ezberleyerek ilmî yolculuğuna çıkmış olur ve bundan sonra hayatı ilim yolunda devam eder.⁶ Her ne kadar kaynaklarda böyle bir olay aktarılsa da İzz b. Abdusselâm'ın sadece bu nedene bağlı kalarak ilim hayatına adım atmasını pek de mümkün görmemekteyiz. Bu olayın Şeyh'i harekete geçiren temel sâiklerden biri olduğu

³ Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 48.

⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyeti'l-kübrâ*, 8: 245-246; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 48; Sellâmî, *Tarihü ulemâi Bağdad*, 86; Algül, *İzzüddîn b. Abdusselâm'ın İslam hukuk bilimindeki yeri ve önemi*, 22-23.

⁵ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 46.

⁶ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyeti'l-kübrâ*, 8: 212-213; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 321; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 50; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 46-47; Altıntaş, "*İz. B. Abdusselâm'ın İtikadî Görüşleri*", 2; Arpa, "*İzzüddîn b. Abdusselâm ve Kur'an çalışmaları*", 17; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 103-104; Kavşut, *İzz b. Abdusselâm ve Ahlak Anlayışı*, 26-27.

kanaatini taşıyoruz. Şüphesiz ki onun ilim yolculuğuna çıkmasındaki önemli faktörlerden birisi de Subkî'nin rivayet ettiği bu hadise olmuştur ki, İzz b. Abdusselâm'ın ameli değil ilmî tercih etmesiyle ilim yolculuğu başlamıştır. Şam'da yaşadığı yer ve dönemde ki şartlar da, onun ilimle uğraşmasında önemli bir faktör olmuştur. Çünkü o dönemlerde Şam, her ilim dalından âlimin bulunduğu bir ilim merkezi idi. Emevi Camiî ise bir akademi gibi faaliyet gösteriyordu. İzz b. Abdusselâm, ilim yolculuğuna başladıktan sonra hadis, fıkıh usulü, fıkıh, kelim ve tefsir gibi şer'î ilimlerde zamanın önde gelen âlimlerinden dersler aldı.⁷ Bütün bunlar gösteriyor ki, İzz b. Abdusselâm küçük yaşlarda ilimle tanışmış, içerisinde bulunduğu sosyo-ekonomik şartlar gereği ilimle uğraşamamıştır, Emevi Camisinin hamamında yaşamış olduğu olay, onun ilimle meşgul olmasında önemli bir faktör olmuştur.

İzz b. Abdusselâm'ın ilmî serüveni böylelikle başlamış ve zamanla döneminin önemli âlimlerinden birisi olmuştur. Ayrıca çeşitli lakaplarla ve nisbelerle anılmış, değişik mevki ve görevlerde bulunmuş, hiçbir zorlama ve baskıya aldırış etmeden doğru olduğuna inandığı şeylerden ödün vermemiş ve Sultânü'l-Ulema diye şöhret kazanmıştır.

İzz b. Abdusselâm, bilgi ve görüşlerine itibar edilen, ictihad makamına yükselmiş, tüm İslam aleminin kabul ettiği önemli bir şahsiyettir. Onun ilme verdiği değer şu ifadesinde görülmektedir: "Otuz sene boyunca hiç uyumadım."⁸ Onun ilimde ulaştığı seviyeyi ve ilim geleneğine verdiği değeri belirten şu cümlesi oldukça önemlidir: "İlimlerden herhangi birini elde edebilmek için ders aldığım hocalardan hiçbirine muhtaç olmadım. Öyle ki onlar, artık kendi kendine çalış, çünkü sen bizlere muhtaç değilsin demekteydiler. Fakat ben buna ikna olmuyor ve hocalarımdan ders almaya devam ediyordum."⁹ Yukarıda ki ifadelerinden, İzz b. Abdusselâm'ın, ilmîn sadece bireysel çabaya bağlı bir ürün olduğunu kabul etmediğini, aynı zamanda bir diyaletik olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Onun ilmî yüceliğini ve saygınlığını Cemâlü'd-Dîn b. el-Hâcib şöyle ifade eder: "İbn Abdusselâm, Gazâlî'den daha fakihtir." Yine Şeyhu'l-İslâm İbn Dakîk ise: "İbn Abdusselâm, selâtîn-i ulemâdan birisidir." der.¹⁰

Buraya kadar aktardığımız bilgiler doğrultusunda diyebiliriz ki İzz b. Abdusselâm, ilmî hayatına Şam'da başlamış burada ki medreselerde eğitim

⁷ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 46-47-48-49-50.

⁸ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 319; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 52; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 49.

⁹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 320; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 51; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 49.

¹⁰ Bilmen, *Takakâtü'l-müfessirin*, 2: 571.

görmüş, daha sonra da değişik ilim merkezlerine yönelmiştir.¹¹ İzz, Şam'dayken üç yolculuk yapmıştır. Bu yolculuklarda değişik haberler ve bilgiler öğrenmiştir. Bunların ilki Bağdat'a, ikincisi Mısır'a, sonuncusu ise Hicaz diyarına yaptığı yolculuktur. Son yolculuğunu, hac ve umre yapmak kastıyla yapmıştır.¹²

O, ilim için yaptığı yolculukların yanı sıra yaşadığı dönemde meşhur olan birçok âlimden dersler almış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bunların en önemlilerinden birkaçını sayacak olursak, Hafız Ebu Muhammed el-Kasım (h. 600/m. 1204)'dan hadîs dersi, Fahrü'd-Din İbn Asâkir (h. 620/m. 1223)'den fıkıh dersi, Seyfü'd-Dîn Âmidî (h. 631/m. 1233)'den usûl, Şeyh Şihâbü'd-Din Suhreverdi'den tasavvuf ahzetmiştir. Kendisinden de, Ebu'l-Abbas en-Nablusî (h. 694/m. 1295), Şeyhu'l-İslâm İbn Dakîk el-İyd (h. 702/m. 1303), Hafız Ebû Muhammed ed-Dimyâtî (h. 705/m. 1306), Ebü'l-Hasen el-Bâcî (h. 714/m. 1314) gibi meşahirden olan talebeleri rivayette bulunmuştur.¹³

2. İzz Bin Abdusselâm İçin Kullanılan Nisbe, Künye ve Lakaplar

2.1. Nisbeleri

İzz b. Abdusselâm için tabakât kitaplarında ve hayatıyla ilgili yazılmış eserlerde çeşitli nisbeler kullanılmıştır. Bunlar arasında es-Sülemî, el-Mağribî, ed-Dımaşkî, el-Mısırî ve eş-Şafiî gibi nisbeler sayılabilir.¹⁴

Onun için kullanılan es-Sülemi nisbesi, Arap kabilelerinden biri olan es-Sülem'e mensubiyetinden dolayı kullanılmıştır. Aynı zamanda bu kabile, Mudar kabileleri içerisindeki meşhur kabilelerden birisidir.¹⁵

¹¹ Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 52; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 50-51.

¹² Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 50.

¹³ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Bilmen, *Takakâtü'l-müfessirin*, 2: 571.

¹⁴ Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8, 209; Merağî, *Fethu'l-mubîn*, 2: 73; Tağriberdi, *Nücümü'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 242; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 2: 83; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47; İbn. Kesîr, *En-Nihâye ve'l-bidâye*, 17: 441; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 39; İzz bin Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 2; Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 571; Ali Muhammed Sallâbî, *Sultânü'l-Ulema bai'ü'l-umerâ*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 11; Arpa, "İzzüddin b. Abdusselâm ve Kur'an çalışmaları", 17; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 102-103.

¹⁵ Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 40; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 103; Adnan Algül, "İzzüddin b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti" *Ekev Akademi Dergisi*, 20/67(2016): 32; Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*, 19.

İzz b. Abdusselâm'ın atalarının aslen Mağripli (Faslı) olmasından dolayı, Mağribi nisbesi kullanılmıştır. Mağrib'ten gelerek Şam'a yerleşen ataları orada yaşamışlardır.¹⁶

İzz b. Abdusselâm Şam'da doğup, orada büyüdüğü ve hayatının büyük bir kısmını orada geçirdiği, orada ilim öğrendiği ve orada çeşitli görevlerde bulunduğu için Şam'a nisbetle ed-Dimeşkî nisbesi verilmiştir.¹⁷

Mısır'a nisbetle, el-Mısri nisbesi kullanılmıştır. İzz b. Abdusselâm Mısır'a gitmiş, orada ilmî hayatını devam ettirerek uzun yıllar kalmış ve orada vefat etmiştir. Farklı memleketlere nispeti sebebiyle onun hakkında İsnevî şöyle der: "Aslen Mağriblidir, doğumu Şam'dır, Mısır ise evi ve ölüm yeridir."¹⁸

O Şafiî mezhebindedir. Fakih İmam Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî'nin mezhebine nisbetle, eş-Şafiî nisbesi verilmiştir.¹⁹ İzz b. Abdusselâm bu mezhepte fakih olmuş, kadılık görevinde bulunmuş ve bu mezhebin görüşleriyle fetva vermiştir. Şafiî mezhebi hakkında fıkıh kitabı yazmış ve bu mezhepte ictihad makamına ulaşmıştır.²⁰

2.2. Künye ve Lakapları

Tabakât kitapları ve hayatını konu alan kitaplar da İzz b. Abdusselâm için çeşitli künye ve lakaplar kullanılmıştır. Onun için Ebu Muhammed, İzzeddin, İzzeddin b. Abdusselâm, İbn Abdusselâm, İzz b. Abdusselâm, el-İzz, Sultânü'l-Ulemâ, Bâyiü'l-Mülûk gibi künye ve lakaplar kullanılmıştır.²¹ Onun en çok kullanılan lakabı ise İzz b. Abdusselâm'dır.

¹⁶ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 40; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 103; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", 32; Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*, 19.

¹⁷ Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 40-41; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 103; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", 32; Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*, 20.

¹⁸ Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 242; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 41; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 103; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", 32; Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*, 20.

¹⁹ Tağriberdi, *Nücümü'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 242; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 103; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", 32; Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*, 20.

²⁰ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 41.

²¹ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 209; Merağî, *Fethu'l-mubîn*, 2: 73; Tağriberdi, *Nücümü'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 242; İsnevî, *Tabakâtü's-Şafiyye*, 2:83; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 39; İzz bin Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 2; Bilmen, *Takâtü'l-müfessirin*, 2: 571; H.

Onun için kullanılan lakapların başında Ebu Muhammed gelmektedir ki, tabakâtlarda ve onun hayatıyla ilgili kitaplarda bu lakap çok sık görülmektedir.²² İzz b. Abdusselâm'ın çocuklarından ilimce en meşhuru Muhammed Abdullatif (h. 695/m. 1296) olduğu söylenmektedir, daha sonra diğer oğlu İbrahim'i zikredebiliriz. Ona oğlu Muhammed'e nispetle Ebu Muhammed denilmiştir.²³

İzzeddin lakabı, İzz b. Abdusselâm'ın yaşadığı asırda genellikle âlimler, halifeler, emirler ve melikler için kullanılan bir lakaptı. Din nisbesi ise özel bir anlama sahiptir. Allah'ın dinine yakınlık, O'nun tarafından sevilme, dinine önem vermek, lütuf ve ikramını arzu etmek ve O'na hizmette özveride bulunmak gibi anlamlara gelmektedir. Din ise burada, insanların sayesinde yardım ve ikrama nail olması ve nüfuzlarının güçlenmesi gibi bir işle ve sahiptir. İzz b. Abdusselâm'a, "Dinin şerefi, dinin izzeti" anlamına gelen bu lakabın verilmesi, onun dini emirleri yerine getirirken gösterdiği hassasiyet, kararlılık ve gayretten dolayıdır.²⁴

İbn Abdusselâm lakabı da, yaşadığı dönemde bilinen ve aşına olunan bir lakaptır. Ancak o dönemde çok kullanılan bu lakabın olumsuz yanı, yazılan eserlerin kime ait olduğu noktasında bazı karışıklıklar ortaya çıkabilmekte ve bazen onun olmadığı halde bazı kitaplar ona nisbet edilebilmektedir.²⁵ Tam da burada Vehîbî onun en meşhur lakabının İbn Abdusselâm olduğunu söylemektedir.²⁶

"el-İzz" ise İzzeddin lakabının kısaltılmış şeklidir. Bu onun yaşadığı dönemde insanlar arasında bilinen en meşhur lakabıdır. Fıkıh, tercüme ve tarih kitaplarında kullanılan bu lakap, görüldüğü kadarıyla "Sultânü'l-Ulema" gibi oldukça meşhurdur.²⁷

Şu halde onun için kullanılan lakaplardan birisi de âlimlerin Sultânı anlamına gelen, "Sultânü'l-Ulema" lakabıdır.²⁸ Zühâyli, "İzz b. Abdusselâm" adlı eserinde bu lakap İzz b. Abdusselâm'ın lakabıdır der. Bu lakap onun

Yunus Apaydın, "İbn. Abdüsselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 284.

²² Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 8: 209; Merağî, *Fethu'l-mubîn*, 2: 73; Tağriberdi, *Nücûmu'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 242; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 39; İzz bin Abdusselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 2; Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 571.

²³ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 41.

²⁴ Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 41.

²⁵ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 41-42.

²⁶ Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 47.

²⁷ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 41.

²⁸ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 8: 209; Merağî, *Fethu'l-mubîn*, 2: 73; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 41; İzz bin Abdusselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 2; Kavşut, *İzz b. Abdusselâm ve Ahlak Anlayışı*, 22.

öğrencisi İbn Dakîku'l-îd (h. 702/m. 1303) tarafından verilmiştir. İbn Subkî de “Şeyh İzzeddin, Sultânü'l-Ulema diye lakaplandırıldı.” demiştir.²⁹

İzz b. Abdusselâm'ın “Sultânü'l-Ulema” diye isimlendirilmesi, onun hiçbir baskı ve zorluğa aldirmeden karşısındaki kim olursa olsun doğruluğuna inandığı şeyleri söylemesidir. O, yöneticilerin hatalarını gördüğü zaman buna dair delillerini ortaya koyarak yaptıklarının yanlış olduğunu çekinmeden söylerdi. Bunun yanında İctihad kapısının kapandığını iddia eden, kendilerinden önceki âlimlerin görüşlerinin dışına çıkmayan ve bazı meselelerde kaba ve sert olan âlimlerin görüşlerine muhalefet ederdi. O bir yöntem olarak başkalarını taklit etmek yerine, yenilikçi düşünce ve fikirlere önem verirdi, üstelik bu konuda eleştirilmekten de çekinmezdi. Âlimlerin efendisi lakabıyla anılması ise, çokça ders vermesi, birçok alanda kitaplar yazması, üstün bir yeteneğe sahip olması ve yaşadığı dönemde Şafiî'lerin önde gelen âlimlerinden olması ve müctehid seviyesine yükselmesindedir. İzz b. Abdusselâm ilmî birikimini amele de aktarabilen şahıslardan biridir. Hatta denilebilir ki ömrü insanlara iyilikleri emretmek ve onları kötülüklerden alıkoymaya çalışmakla geçmiştir. Allah'tan başka hiç kimseden korkmamış, doğru bildiği ve inandığı görüş ve düşüncelerini herkesle paylaşmış, olay ve olgulara eleştirel ve objektif bir gözle bakabilmiş özgün bir şahıstır. Şam'da Emevi Camii Hatipliği yaptığı dönemde gelenekselleşmiş olan yöneticileri övme ve mimbere kılıçla çıkma gibi adetleri, tepkilere aldırış etmeden bid'at oldukları gerekçesiyle yapmamıştır. Yine Regâibte ve Şaban ayının on beşinci gecesinde kılınan namazları bid'at olduğu gerekçesiyle kaldırması güzel birer örnektir.³⁰

İzz b. Abdusselâm bu ilmî duruşuyla halk arasında sevilen ve sözüne itibar edilen bir âlim olmuştur. Onun ölümü üzerine Memlûk Sultânı Baybars'ın söylediği şu söz, onun halk nezdindeki gücüne işaret etmektedir: “Bugün iktidarımın temelleri daha da sağlamlaşmıştır. Çünkü bu âlim, şayet insanlardan isteseydi, tahtımı yerle bir edebilirdi.”³¹ Bu aynı zamanda ulemânın umerâ katındaki itibarını belgeleyen dikkat çekici bir cümledir. İlmî birikimini yaşam felsefesine aktarabilen bir âlimin elde ettiği saygınlığın, iktidar nazarındaki gücünü göstermektedir.

Kanaatimiz odur ki, İzz b. Abdusselâm'ın “Sultânü'l-Ulema” diye isimlendirilmesinin asıl nedeni, yaşadığı dönemde geniş halk kitleleri tarafından

²⁹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 2: 83; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 47; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 42; Apaydın, “İbn. Abdusselâm, İzzeddin”, 19: 284.

³⁰ Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210; Tağriberdi, *Nücümü'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 42-43; İzz bin Abdusselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 2; Altıntaş, “İz. B. Abdusselâm'ın İtikadî Görüşleri”, 3.

³¹ Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8: 215; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 192.

itibar görmesi, şer'î alanlarda çok sayıda eser vermesi, hakikatten asla ödün vermemesi, düşüncelerinde ki kararlılığı, görevinden azledilmek ve hapse atılmak gibi sonuçlar doğursa dahi, görüşlerini savunması ve yalnız Allah'tan korkarak, düşüncelerinin arkasında durup onları pratiğe yansıtmasıdır.

İzz b. Abdusselâm için kullanılan lakaplardan birisi de "Bâyü'l-Mülûk" (Meliklerin Satıcısı) anlamına gelen lakabıdır.³² Onun için bu lakabın kullanılmasının nedeni, asla doğru bildiği değerlerden taviz vermemesi, dinî ve aklî ölçütlere ters düşmedikçe verdiği karardan geri adım atmaması ve sonucu ne olursa olsun, başına gelebilecek her türlü zorluğa katlanabilmesidir.

Meliklerin satıcısı anlamına gelen "Bâyü'l-Mülûk" lakabı ile anılmasının sebebi olarak zikredilen şu anekdot oldukça dikkat çekicidir. İzz b. Abdusselâm Şam'daki görevi esnasında verdiği fetvalardan dolayı baskı altında kalmış, fetva vermesi engellenmiştir. Hatta bu yüzden görevinden azledilmiş ve hapse mahkûm edilmiştir. Bu sebeple de (h. 639/m. 1241) senesinde Mısır'a hicret etmiştir.³³ Mısır Meliki Salih Necmeddin Eyyûb (h. 646/m. 1248), İzz b. Abdusselâm'ın ilmî seviyesi yüksek bir âlim olduğunu bildiği için ona çeşitli ikramlarda bulunmuş, buradaki Amr b. Âs Camiî hatipliğini ve kadılık görevini vermiştir.³⁴

Şeyh İzz b. Abdusselâm, Şam'daki duruşunu Mısır'da da göstermiştir. Görüşlerinden hiçbir zaman dönmemiş, kendisine itibar edilen saygın bir âlim olmaya devam etmiştir. İktidarını güçlendirmek için Salih Necmeddin Eyyûb, Beytülmalin gelirleriyle çok sayıda köle satın almış ve bunların sayıları zamanla artmış, orduda ve yöneticilik kademelerinde çeşitli görevlere getirilmişlerdir. Bu dönemde Mısır'da kadılık görevini ifa etmekte olan İzz b. Abdusselâm, bu kişilerin Beytülmalin gelirleriyle alınmalarını gerekçe göstererek, köle konumunda olduklarını söylemiş ve onların yöneticilik yapamayacaklarını belirtmiştir. Kadılık görevinin yetkilerini kullanarak, Memlûk emirlerinin her türlü yetkilerini durdurmuştur. Memlûk emirleri, İzz b. Abdusselâm'ın vermiş olduğu bu fetva üzerine, bir araya gelerek onun bu fetvasını kaldırmasını istemişlerdir. Bunun mümkün olmadığını belirten İzz b. Abdusselâm, memlûklerin bir pazarda satılıp, bedellerinin Allah yolunda harcanması gerektiğini, sonra da azad edilip tekrar görevlerine iade edilebileceklerini söylemiştir. Onun fetvasından geri adım atmaması üzerine durum Sultâna bildirilmiştir. Bunun üzerine Sultan, kendisini ilgilendirme-

³² Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 182; Apaydın, "İbn. Abdusselâm, İzzeddin", 19: 284.

³³ Tağriberdi, *Nücûmu'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 315; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2: 242; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 179; İzz bin Abdusselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 2.

³⁴ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 179.

yen mevzulara karışmamasını söyleyince, İzz b. Abdusselâm kadılık görevini bırakmış, ailesini ve eşyalarını da alarak Mısır'dan ayrılmıştır. Onun Kahire'den ayrıldığını öğrenen araların da çocukların ve kadınlarında olduğu çok sayıda insan, onu bu kararından vazgeçirmeye çalışmıştır. Sultan Salih Mısır halkının İzz b. Abdusselâm'a olan bu sevgi ve ilgisini görünce geri adım atmış ve Kahire'nin dışına ulaşmadan ona yetişip geri dönmelerini talep etmiştir. Sultan, İzz b. Abdusselâm'ın fetvasının gereğini yerine getireceğine söz vererek, tekrar Mısıra dönmelerini sağlamıştır.³⁵

Mısır'a dönüp görevine başladıktan sonra, Mısır emiri, İzz b. Abdusselâm'dan fetvasını geri almasını istemiş, fakat o bu isteği reddetmiştir. İsteğinin yerine gelmemesi üzerine emir, onu tehdit etmiş ve kendisini öldürmek üzere gönderdiği bir birlik evini kuşatma altına almıştır. Kapıyı çaldıklarında Şeyhin oğlu Abdullatif, kapıya bakmış ve durumu babasına haber vermiştir. İzz b. Abdusselâm kapıya gelip Emire baktığında, Emir in eli tutulmuş ve kılıcı yere düşmüştür. Yaptığı yanlışları fark eden Emir gözyaşları içerisinde ondan özür dilemiş ve elinin düzelmesi için dua etmesini istemiştir.³⁶

Sultan Salih'in verdiği söz üzerine Mısır'a geri dönen İzz b. Abdusselâm, memlûk emirlerinin satışlarının gerçekleştirilmesi için, hemen bir pazar kurmuş, bu pazarda emirleri oldukça yüksek bir fiyatla satışa çıkarmıştır. Sultan Salih, açık artırma usulüyle satılan emirleri almak için, en yüksek fiyatı ödemiş ve bu ücreti kendi özel mülkünden karşılamıştır. Satın alma işi bittikten sonra memlûk emirlerini hürriyetlerine kavuşturarak görevlerine döndürmüştür. Satma işleminden elde edilen bu bedel insanların tasarrufunda harcanmak üzere Beytülmale gönderilmiştir. Eşine rastlanılmamış bu olaydan sonra İzz b. Abdusselâm "Bâyü'l-Mülûk " lakabıyla anılmıştır.³⁷

3. İzz Bin Abdusselâm'ın Almış Olduğu Görevler

İzz b. Abdusselâm hayat tarzı ve ulaştığı ilmî seviye nedeniyle yaşadığı yerlerde ve bulunduğu ortamlarda halkın ve yöneticilerin ilgisini çekmiştir. O halk ve yöneticiler nazarında, saygı ve güven elde edebilmiş büyük bir ilmî şahsiyet olduğu için, yaşadığı yerlerde resmi veya resmi olmayan çeşitli görevlerde bulunmuştur. Üstlendiği görevleri yerine getirirken adalet ve doğruluk ilkesine daima sadık kalmış, baskı ve zorlamalara aldırış etmemiş,

³⁵ Subkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 216-217; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 317-318-319; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 179-180-181; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 109; Algül, *İzzuddîn b. Abdusselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 46; Kavşut, *İzz b. Abdusselâm ve Ahlak Anlayışı*, 24.

³⁶ Subkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 217; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 317-318.

³⁷ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 180-181.

gerekli gördüğü durumlarda görevini dahi bırakma pahasına, doğru bildiği şeylerden asla geri adım atmamıştır.

3.1. Müftülük

İzz b. Abdusselâm'ın yaşadığı dönemde müftülük makamı, İslam devletinde resmi bir görev olarak görülmezdi. Âlimler dini emirleri tebliğ etmek maksadıyla bu görevi yerine getirmekteydiler. Resmi bir makam olarak görülmeye başlanması ise Osmanlı Hilafeti döneminde olmuştur.³⁸

İzz b. Abdusselâm Şam müftüsü olarak anılmıştır.³⁹ Şam'da bulunduğu dönemde çevresindeki insanlara faydalı olmaya çalışmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz Sultan Salih olayında olduğu gibi, onun hayatında baskı ve zorluklar karşısında pes etme durumu görülmemiş, bağnazlık ve lakaytlık gibi bir hale de şahit olunmamıştır. İzz b. Abdusselâm Şam'da müftülük yaptığı senelerde, Şam yöneticisi Melik Eşref Musa (h.662/m.1230) kendisini, Ehli hadis diye isimlendirilen Hanbelî'lere yakın hissetmiş, onların "kelamullah" konusundaki teşbihçi görüşlerine ilgi duymuş ve devletin imkânlarını onlar için seferber etmiştir. Melik Eşref'in kendilerine yakın olduğunu bilen Ehli hadis ise Şam'daki Eş'ârilere baskı kurmaya çalışmıştır. İzz b. Abdusselâm'ın görüşleri de Eş'âri akidesine yakın olduğu için Melik Eşref'e şikâyet edilmiş, bunun üzerine emir, İzz b. Abdusselâm'ın bu konudaki görüşlerini öğrenmek istemiştir. İzz b. Abdusselâm "Anlaşılan bu mektup, beni imtihan etmek için yazılmıştır. Lakin Allah'a andolsun ki, onda doğrulardan başka bir şey yazmayacağım." demiş ve meşhur akidesini "*Mülhâtü'l-i'tikâd*" adlı eserini yazarak melike ulaştırmıştır. O, kaleme aldığı bu risale ile Hanbelî'lerin "kelamullah" konusundaki görüşlerine ters düştüğü için, emir tarafından fetvâ vermesi yasaklanmıştır.⁴⁰

Salih İsmail'in haçlılara Sakif Kalesi ile Sayda (Bugün Lübnan'ın başkenti Beyrut'a yaklaşık 43km. mesafede bulunan Sidon "Sayda" şehri) ve Safed (Bugün İsrail kontrolünde Müslüman, Yahudi ve az sayıda Hristiyan'ın yaşadığı yer) şehirlerini vermesi üzerine, İzz b. Abdusselâm, Salih İsmail'i cuma hutbesinde tenkit etmiş, bunun üzerine Salih onu görevinden azletmiş ve hapse attırıştır. Hapisten çıktıktan sonra İzz b. Abdusselâm Mısır'a gitmiştir.⁴¹

İzz b. Abdusselâm Mısır'a (h. 639/m. 1241) yılında gelmesinin ardından burada da ilkeli duruşunu muhafaza ederek aynı titizlik ve özveri ile çalış-

³⁸ Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 55; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 74.

³⁹ Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 55; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 75.

⁴⁰ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 218-219; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 323; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 55; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 76-163-164.

⁴¹ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316.

mıştır. O, fetvâ vermede o kadar üst bir düzeye erişmiştir ki, Mısır'a geldikten sonra, orada fetvâ veren âlimler, ona olan saygılarından dolayı fetvâ verme işini ona bırakmışlardır. Hatta İzz b. Abdüsselâm Mısır'a geldikten sonra, oranın müftüsü olan Hâfız el-Münzîri, artık Şâfiî fıkında fetvâ vermemiştir. Bu hususta Hâfız el-Münzîri şöyle söyleyerek onu taltif etmiştir: "Şeyh İzzeddin'den önce biz fetvâ veriyorduk, ancak onun gelişinden sonra fetvâ vermeyi bıraktık."⁴² Bu da göstermektedir ki, İzz b. Abdüsselâm yaşadığı dönemde tanınmış bir şahsiyet olmuş ve ilmî açıdan büyük bir makam elde etmiştir.

İzz b. Abdüsselâm fetvâ verme konusunda çok titiz davranırdı. Fetvâ verirken doğru hüküm vermeye dikkat eder, zaman içerisinde verdiği fetvânın hatalı olduğunu anladığında ise, fetvâsının yanlış olduğunu duyurarak insanları uyarırdı. Subkî ve Dâvûdî'nin rivayet ettiğine göre bir keresinde bir mesele hakkında fetvâ vermiş, sonraları vermiş olduğu fetvânın yanlış olduğunu anlamış, Kahire'de ve Mısır'da; "Kim şu fetvâmı işittiyse, onunla amel etmeyi bıraksın, zira o fetvâm yanlıştır." diye ilan ettirmiştir.⁴³

3.2. Müderrislik

İzz b. Abdüsselâm'ın yapmış olduğu görevlerden birisi de müderrisliktir.⁴⁴ Yukarıda ayrıntılı olarak zikrettiğimiz gibi onun ilim hayatı, Emevi Camiî'nde yaşadığı olaydan⁴⁵ sonra Ebu İshak eş-Şirazi'nin "*Tenbîh*" adlı eserini okumasıyla başlamıştı.⁴⁶ Bu olaydan sonra o, hayatını ilme adanmış, dönemindeki koşullara göre ilim öğrenmek için Bağdat ve Mısır'a yolculuklar yapmıştır.⁴⁷ Ulaştığı ilmî seviye ve yapmış olduğu görevler ile her zaman etrafındaki insanlara yol göstermeye çalışmış, çok sayıda talebe yetiştirmiştir.

Onun dönemindeki ilim öğrenme metotlarına bakacak olursak, o dönemde şer'i eğitim iki şekilde yapılmaktaydı. Birincisi resmi olmayan eğitim sistemiydi ki, bu sistemde ilmî elde etmek için belirli bir mekân ve zaman sınırlaması yoktu, evlerde, camilerde, mescitlerde veya medreselerde yapı-

⁴² Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 212; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 57; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 78; Arpa, *İzz b. Abdüsselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 106; Algül, *İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 44.

⁴³ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 214; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 322.

⁴⁴ Tağriberdî, *Nücumu'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316-317; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 80-81; İzz bin Abdüsselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 3-4.

⁴⁵ Şam'da yoksulların yaşadığı Kalâse denilen, Emevi Camisinin kuzey kapı kısmında bulunan yapılarıdır.

⁴⁶ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 321; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 50; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 46-47.

⁴⁷ Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 47-48-49-50; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 50-51-81.

lırdı, bu tarz eğitim resmi değildi. Bu eğitim sabah namazının kılınmasından sonra başlar, akşam namazından sonraya kadar, yaz kış demeden, belirli bir zaman sınırlaması olmadan devam ederdi.⁴⁸

İkinci eğitim şekli ise resmi eğitim sistemiydi ki, devlet tarafından şehirlerde, cami ve mescitlerde yapılırdı. İzz b. Abdusselâm'ın döneminde resmi eğitim veren önemli merkezlerden bazıları şunlardı: Şam'da Emeviyye Camiî, Kâhire'de Ezher Camiî, Mısır'da Amr b. Âs Camiî, Bağdat'ta el-Mansûr Camiî, Fas'ta el-Karaviyyîn Camiî, Hicaz'da Harameyn Camiî, Tunus'ta Zeytûne Camiî. Bu dönemde zorunlu eğitim sistemi yoktu, sadece ilim elde etmek isteyenler, âlimlerin yaşadığı yerlerde, evlerde veya camilerde ders halkaları oluşturur ve isteyen herkes istediği fakihten, istediği âlimden, hocadan ilim öğrenebilirdi.⁴⁹

İzz b. Abdusselâm ilk kez Şam'da resmi olmayan eğitim tarzında, serbest eğitim modeli diyebileceğimiz bir formatta eğitim vermiştir. İzz b. Abdusselâm müderrisliğe ilk olarak böyle başlamış, istediği herhangi bir mekânda, evinde veya camide dersler vermiştir. Onun verdiği bu dersler ağırlıklı olarak fıkıh ve fıkıh usulü üzerinedir. Buna dair İbn Kesir şöyle demiştir: "Şam'da müderrislik görevinde bulunduğu süre zarfında talebeler ondan faydalanmıştır."⁵⁰

İzz b. Abdusselâm gayri resmi müderrisliğin yanı sıra, belirli bir mekâna bağlı kurumsal olarak resmi müderrislik de yapmıştır. Bunlardan birisi Şam'ın dışında Kâsiyûn dağının eteklerinde bulunan Şibliyyetü'l-Berâniye Medresesidir. Bu mahalde oturanların çoğunluğu Hanbeli mezhebine tabi oldukları için burada fazla muvaffak olamamış, fitne çıkabilir endişesiyle bu medresede ders vermeyi bırakmıştır. Görev yaptığı diğer yerler ise, Aziziye ve Gazzâliyye medreseleridir. Bu zaviyeler Emevîyye Camiî'nin batı cephesinde bulunur ve dönemin önemli eğitim merkezlerinden sayılırdı. Gazzâli'nin bu medresede uzun yıllar hocalık yapmasından dolayı, Gazzâli nisbesiyle anılmıştır. Sultan Melik Kamil'in Şam'a h. 635/m. 1237 senesinde gelmesinin ardından, İzz b. Abdusselâm'ı Gazzâliyye medresesine müderris olarak atamıştır.⁵¹

İzz b. Abdusselâm Şam'da gayri resmi ve resmi müderrislik görevlerinde bulunduktan sonra Mısır'a geldiğinde Amr b. Âs Camiînde hutbe irad etme

⁴⁸ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 79.

⁴⁹ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 79-80.

⁵⁰ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 80.

⁵¹ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyeti'l-kübrâ*, 8: 210-242; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 54; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 81; Altuntaş, "İz. B. Abdusselâm'ın İtikadî Görüşleri", 3; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 105-106; Algül, *İzzuddîn b. Abdusselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 42.

ve kadılık görevlerinin yanında müderrislik vazifesinde bulunmuştur.⁵² Mısır'a geldikten sonra müderrislik görevini ilk başlarda gayri resmi eğitim metoduyla kadılık ve hatiplik göreviyle birlikte sürdürmüştür. Kadılık görevini bırakıncaya kadar bu şekilde müderrislik yapmaya devam etmiştir. Bu görevini bıraktıktan sonra Sultan Salih Necmeddin Eyyûb (h. 646/m. 1248) tarafından Kahire'de bulunan Salihîye Medresesinin müderrisliğine atanmıştır. Burada dört mezhebe göre fıkıh dersleri vermiştir.⁵³ Bu görevi Cemâdiye'l-evvel'in onunda ölünceye kadar (h. 660/m. 1262) devam ettirmiştir.⁵⁴ Subkî "*Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*" adlı eserinde onun Cemâdiye'l-evvel'in dokuzunda öldüğünü söylemektedir.⁵⁵

3.3. Hatiplik

İzz b. Abdusselâm'ın yapmış olduğu görevlerden bir diğeri de hatipliktir.⁵⁶ Bilindiği üzere hutbe başlı başına önemli bir davet metodu ve edebi fenlerden birisidir. Aynı zamanda İslam devleti olmanın alametlerinden biri olan hutbe, halkların ve ulusların bağımsızlık alametidir. Bu niteliğinden dolayı hatiplik İslam coğrafyasında resmi bir görev olarak yürütülürdü. Hatipler doğrudan sultan, halife veya onların vekilleri tarafından atanırdı. Büyük camilerin hatipliği önemli bir görev kabul edilir ve hutbeler buralarda hazırlanırdı. Hatiplerin atanması ve görevlerine son verilmesi de emirler tarafından yapılırdı.⁵⁷

İzz b. Abdusselâm Şam Emeviyye Camiî'nde Sultan Salih İsmail'in iktidarından önce, Rabî'l-ahir h. 637/m. 1239 senesinde hatiplik görevinde bulunmuştur.⁵⁸ Daha sonraları Salih İsmail'in iktidarı sırasında da hutbe verme görevine devam etmiş ancak, Salih İsmail'in haçlılara Sakif Kalesini, Safed ve Sayda şehirlerini vermesi üzerine, İzz b. Abdusselâm cuma hutbesinde Salih'i tenkit etmiş, bunun üzerine Salih (h. 637/m. 1239) senesinde

⁵² Tağriberdi, *Nücûmu'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 80-81-83; İzz bin Abdusselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 3-4.

⁵³ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 211-244; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 83.

⁵⁴ Merağî, *Fethu'l-mubîn*, 2: 74; Tağriberdi, *Nücûmu'z-zâhira*, 7: 208; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 83.

⁵⁵ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 245-246.

⁵⁶ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210-242; Merağî, *Fethu'l-mubîn*, 2: 73; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 84-85; İzz bin Abdusselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 3.

⁵⁷ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 84-85.

⁵⁸ Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 59; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 85; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*, 106; Algül, *İzzuddîn b. Abdusselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 47.

onu görevinden azlettirmiş ve hapse attırmıştı. Böylelikle buradaki görevi de sona ermişti.⁵⁹

İzz b. Abdusselâm hapisten çıktıktan sonra h. 639/m. 1241 senesinde Kahire'ye gitmiş burada kadılık ve hatiplik görevini yürütmüştür.⁶⁰ O burada da aynı kararlılıkla adaletten ve haktan ayrılmadan hatiplik görevini devam ettirmiştir. Vezirin Mısır mescitlerinden birisinin bahçesine eğlence yeri inşa ettiğini haber alınca, veziri tenkid ederek, cemaatini alıp eğlence yerini yıkıma gitmiş ve orayı cemaatiyle birlikte yıkarak vezirin adalet sıfatının kalktığını ilan etmiştir. Sultan ve vezir olaydan haberdar olunca, onun yaptığı bu işe sınırlanmışlardır. Sultan, İzz b. Abdusselâm'ın daha önce Şam'da yaptığı gibi, burada da kendisine karşı hutbe irad edeceğinden korkmuş ve onu görevlerinden azletmiştir.⁶¹ Böylelikle buradaki hutbe irad etme görevi de, adaletten ve haktan ayrılmadığı için son bulmuştur.

İzz b. Abdusselâm'ın muhataplarını etkileyici bir hutbe sunumu vardır. O dokunaklı ve dinleyicinin kalbinde heyecan oluşturacak bir şekilde yavaş yavaş, anlaşılır bir üslupla konuşurdu. Gerek hatiplik görevi sırasında gerekse yapmış olduğu diğer görevler esnasında halk arasında oluşmuş yanlış inançlardan ve bid'atlardan elinden geldiğince uzak durmuş ve onları uygulamayarak doğru bildiğini ortaya koymaya çalışmış, bunu yaparken de hiç kimseden çekinmemiştir.⁶²

3.4. Kadılık

İzz b. Abdusselâm'ın yapmış olduğu görevlerden birisi de kadılıktır.⁶³ Kadılık o dönemlerde büyük bir makam ve önemli bir görev olarak görülürdü. Kadılar, şahıslar arasındaki hukuku tesis eder ve korurlar, helal ve haram olan şeyleri açıklarlardı. Kadılık ve müftülük görevlerinin ortak yönleri olmakla birlikte, kadılar doğrudan sultan tarafından atandıkları için vermiş oldukları kararlar kesinlik arz eder ve uygulanırdı. Bu yönüyle müftülük görevinden ayrılmaktaydı.⁶⁴ Kadılık göreviyle müftülük görevinin ayrıldığı

⁵⁹ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 86-87; Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 47.

⁶⁰ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 87.

⁶¹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 318; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 101.

⁶² Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 59; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 85-86-87; Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 40.

⁶³ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210; Tağriberdî, *Nücûmu'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 62; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 89-90; İzz bin Abdusselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 4; Bilmen, *Takakâtü'l-müfessirin*, 2: 571.

⁶⁴ Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 89-90.

diğer bir nokta ise, müftülüğün İzz b. Abdusselâm'ın yaşadığı dönemde resmi bir makam olmamasıydı. Âlimler bu görevi dini emirleri tebliğ etmek amacıyla yerine getirmekteydiler.⁶⁵ Buna karşın kadılar, sultan tarafından atanıp göreve başladıkları için, kadılık makamı resmi bir görev sayılırdı.

İzz b. Abdusselâm Şam ve Mısır'da resmi ve gayri resmi olmak üzere birçok görevde bulunmuştur. Onun yapmış olduğu görevlerden birisi de kadılıktır, ancak onun Mısır da kadılık yaptığı kaynaklarda ittifakla belirtilmekle birlikte, bu görevi Şam'da yapıp yapmadığı noktasında ihtilaf vardır. Dâvûdî'nin naklettiğine göre Sultan Melik Kamil, Eş'arîliğin görüşlerini benimsediğinden dolayı da İzz b. Abdusselâm'a saygı gösteriyordu. Çünkü İzz b. Abdusselâm Şâfiî ve Eş'arî idi. Bundan dolayı Sultan Kamil'in onu Şam kadılığına getirmek istediğini söylemekte, fakat sultanın ömrünün buna yetmediğini belirtmektedir.⁶⁶ Subkî de onun, Melik Kamil devrinde Şam kadılığı ile görevlendirildiğini söylemektedir. Fakat Melik Kamil'in görevi iki buçuk ay sürdüğü için İzz b. Abdusselâm'ın kadılık görevine başlayıp başlayamadığı hakkında kesin bir bilgi yoktur.⁶⁷ İzz b. Abdusselâm'ın hayatı hakkında müstakil eser yazan Vehîbî ve Zühâyli de eserlerinde Melik Kamil'in ona kadılık görevi verdiğinden, ama iki buçuk aylık bir süre içerisinde Kamil'in ölmesi nedeniyle, onun bu görevi yerine getiremediğinden bahsedilmektedir.⁶⁸ Yine Ömer Nasuhi Bilmende "*Tabakâtü'l-Müfessirin*" adlı eserinde İzz b. Abdusselâm'ın yapmış olduğu görevlerden bahsederken, onun Şam'da yaptığı diğer görevleri belirtmekle birlikte, kadılık görevi yaptığından bahsetmemektedir.⁶⁹ Bütün bu bilgilere istinaden kanaatimiz odur ki, Melik Kamil, İzz b. Abdusselâm'a kadılık görevi vermiş, fakat Kamil'in kısa bir süre sonra ölmesi üzerine, İzz b. Abdusselâm bu göreve başlayamamıştır. Fakat İzz b. Abdusselâm'ın hayatını konu alan tabakât kitapları ve diğer eserlere baktığımızda, onun Mısır'da kadılık görevi yaptığı hakkında görüş birliği vardır.⁷⁰

Zühâyli eserinde belirttiğine göre, İzz b. Abdusselâm'a kadılık görevi verildiğinde arkadaşlarından bazıları onu tenkid ederek, bu görevi almamasını söylemişlerse de o, kadılık görevini kabul etmiş ve bu görevin Allah tarafın-

⁶⁵ Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 55; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 74.

⁶⁶ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, 1: 327-328; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 58.

⁶⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 242; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 58; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 91-92.

⁶⁸ Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 58; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 91-92-100.

⁶⁹ Bilmen, *Takakâtü'l-müfessirin*, 2: 571.

⁷⁰ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210; Tağriberdi, *Nücumu'z-zâhira*, 7: 208; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 316; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 62; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 89-90; İzz bin Abdusselâm, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 1: 4; Bilmen, *Takakâtü'l-müfessirin*, 2: 571.

dan kendisine verildiğini söyleyerek, Allah'ın verdiği şeye razı olduğunu ve böylelikle bu görevi kabul ettiğini söylemiştir.⁷¹

İzz b. Abdusselâm üç kez kadılık görevini bırakmak zorunda kalmıştır. Bunun nedeni adaletten ve doğruluktan ayrılmaması ve karşısındaki kim olursa olsun, yanlısını gördüğünde hak namına onu uarması ve yaptığı yanlıştan döndürmeye çalışmasıdır.⁷² Yukarıda genişçe yer verdiğimiz bu hususları özetleyecek olursak şöyle olmuştur.

Bunlardan birincisi; yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Şam kadılığıdır ki, Melik Kamil döneminde, onun tarafından, kendisine kadılık verilmiştir. Fakat bu görevi yapıp yapmadığı hususunda kesin bir bilgi yoktur veya çok kısa bir süre yapmıştır. Melik İsmail onu bu görevden azletmiştir. Daha önce neden azlettiğine genişçe değinmiştik.⁷³

İzz b. Abdüsselâm'ın kadılık görevinden ayrılmasına neden olan ikinci olay ise yukarıda "Bâyü'l-Mülûk" (Meliklerin Satıcısı) lakabı kısmında genişçe anlattığımız olaydır. Memlûk emirleri, onun kendileri hakkında verdiği fetvasını kaldırmasını istemişler fakat İzz b. Abdusselâm verdiği bu fetvadan geri adım atmamıştır. Emirlerin durumu sultana bildirmeleri üzerine sultan, İzz b. Abdusselâm'ın kendisini alakadar etmeyen işlere karışmamasını söylemesi, onun kadılık görevini bırakmasına neden olmuştur.⁷⁴

İzz b. Abdusselâm'ın kadılık görevinden ayrılmasına neden olan üçüncü olay ise yukarıda genişçe bahsettiğimiz vezirin, caminin bahçesine eğlence yeri inşa ettirmesi olayıdır. Eğlence yerlerini yıktırıp vezirin adalet sıfatının yok olduğunu ilan etmesi üzerine, vezir ve sultan tarafından tenkid edilince kadılık görevini bırakmış ve artık bu göreve geri dönmemiştir.⁷⁵

Netice olarak, onun yapmış olduğu görevlerde göstermiş olduğu titizlik ve kaleme aldığı eserlerden anlaşıldığı üzere o, hayatı boyunca hukukî ve ahlakî ilkeler üzere hareket etmiştir. Bu sayede çok saygın bir ilmî kişiliğe sahip olan İzz b. Abdüsselâm kendisinden sonra birçok talebenin yetişmesine de öncülük etmiştir.

4. İzz Bin Abdüsselâm'ın Mihnesi

İslam düşünce tarihindeki kelimî tartışmalardan birisi de Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olup olmadığı meselesidir. İslam'ın ilk asrında Kur'an mahlûk mu-

⁷¹ Zühaylî, s. 99.

⁷² Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 210-244; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 100-101.

⁷³ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 242; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 327-328; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 58; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 91-92-100; Bilmen, *Takakâtü'l-müfessirin*, 2: 571.

⁷⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 216-217; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 317-318-319; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 100, 179-180-181.

⁷⁵ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 318; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 101.

dur? Yoksa gayri mahlûk mudur? Şeklinde bir tartışma mevcut değildi, ayet ve hadislerde bu konu hakkında herhangi bir izah bulunmamaktaydı. Fakat II. asrın sonları ve III. asrın başlarından itibaren ortaya çıkan, İslam âleminde geniş bir fikir mücadelesine yol açan ve birçok âlimin işkence görmesine hatta öldürülmesine kadar varan Halku'l-Kur'an meselesi, ilme karşı fazla muhabbeti olan Me'mun'un halife olmasıyla (198-218) gün yüzüne çıkmıştır. Me'mun Mutezile imamlarının etkisi altında kalarak Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü resmen ilan etmiştir. Me'mun bu arada çeşitli fakih ve muhaddisleri Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmeye zorlayarak onları imtihana tabi tutmuş, kabul etmeyenleri çeşitli işkencelere (mihnelere) maruz bırakmış, tanınmış birçok ilim adamı bu işkenceler altında can vermiştir. Bunlara en iyi örneği Ahmed b. Hanbel teşkil eder. Günlerce süren münazaralardan sonra Halku'l-Kur'an meselesinin din ve itikadla ilgili bir mesele olmadığı, Allah ve Rasulünün böyle bir şeyi emretmediği sonucuna varmışlardır. Bu mesele Mutezilenin bir hâkimiyet prestiji olarak Mutasım (218-227) ve Vâsık (227-232) devrine kadar devam etmiştir. Mutevekkil döneminde (232-247) ise Halku'l-Kur'an meselesi yasaklanmış, Ehli Sünnet'in Kur'an'ın mahlûk olmadığını şeklinde ki görüşü benimsenmiştir.⁷⁶

Geçmişte Ehli Sünnet ve Mutezile arasında hararetli ve uzun tartışmalara yol açan bu mesele, İzz b. Abdusselâm'ın yaşadığı dönemde de alevlenmiştir. İzz b. Abdusselâm Şam'da müftülük görevi yaptığı senelerde Şam yöneticisi Melik Eşref Musa (h. 662/m. 1230), her mezhebe eşit davranıp, saygı duymakla birlikte kendisini Hanbelî'lere daha yakın hissetmiştir. Onların "kelamullah" konusunda ki teşbihçi görüşlerine ilgi duymuş ve devletin imkânlarını onlar için seferber etmiştir. Ayrıca Melik, döneminde ilmiyle ve duruşuyla ön plana çıkan İzz b. Abdusselâm'a karşı da sevgi ve samimi bir alaka besliyordu. Kendilerini ehli hadis diye nitelendiren bir grup, Eşref Musa'nın İzz b. Abdusselâm'ı önemsemediğini görünce Eş'arîliği, Mutezile ile aynı göstermeye çalışmıştır. Melik'in de kendilerine yakın olduğunu bilen bu ehli hadis grubu Şam'da Eş'arîlere baskı kurmaya çalışmıştır. İzz b. Abdusselâm da Eş'arî akidesine yakın olduğu için Melik Eşref'e şikayet edilir. Bu grup kendilerinin, Hanbelilerin Kur'an anlayışını benimsediklerini, İzz b. Abdusselâm'ın ise Mutezilenin Kur'an anlayışını savunduğunu söyler. Bunun üzerine emir, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hakkında görüşlerini öğrenmek için, İzz b. Abdusselâm'a bir mektup göndertir. İzz b. Abdusselâm kendisinin imtihan edildiğini anlar ve cevap olarak sadece doğruları

⁷⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 190.

yazacağını söyleyerek, meşhur akidesi olan “*Mülhâtü'l-i'tikâd*” adlı eserini yazar ve melike ulaştırır.⁷⁷

İzz b. Abdüsselâm'ın yazmış olduğu bu meşhur risalenin içeriği şöyledir.

“Hamd, izzet, celal, kudret ve kemal sahibi olan Allah’a olsun, O tek olan, bir olandır, hiçbir şeye muhtaç değildir, ama her şey ona muhtaçtır. O doğmamış ve doğrulmamıştır. Hiçbir şey onun eşi ve benzeri değildir. Hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şey de ona benzemez.....”⁷⁸ şeklinde devam ederek ilk önce Allah’ın özelliklerini, sıfatlarını anlattıktan sonra Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı meselesine gelerek özetle şunları söylemektedir: “Allah kadim harflerle ve seslerle değil, ezeli bir sözle konuşur. O’nun konuşmasında, mürekkebin levhalardaki ve yapraklardaki şekilleri düşünülemez. Haşviyyenin ve nifak ehlinde olanların iddia ettikleri gibi, gözlerin baktığı bir şekilde tasavvur edilemez. Bilakis yazma, kulların fiillerindedir, onların fiillerinin ise kadim olmayacağı açıktır. Allah’ın sıfatlarından birisi de ‘Kelam’ sıfatıdır. Allah’ın kelamı olan Kur’an, manen O’nun zatıyla kaim ezeli bir sıfattır. Sesler ve harflere gelince bunlar ezeli olmayıp hâdistir. Her kim, kâtibin yazısı ve okuyucunun sesleri kadim vasfının aynısıdır derse, Müslümanların icmâsına muhalefet etmiş ve dinden sapmış olur. Müslümanlara böyle bid’atlar bulaşmışken, âlim olanların doğru şeyleri gizleyerek susmaları caiz değildir. Mücessime ve müşebbiheye mensup bid’atçıların engellenmesi noktasında yöneticilerin âlimlere yardımcı olmaları, onların üzerine düşen bir sorumluluktur. Müslümanların doğru inançlarını bozan kimselere karşı yöneticilerin hoşgörülü davranması caiz değildir.”⁷⁹

İzz b. Abdüsselâm bu meşhur risalesinde Allah’ın yarattığı varlıklara benzemediğini anlattıktan sonra, Kur’an’ın manen Allah’ın zatıyla kaim ezeli olduğunu, sesler ve harflere gelince onların mahlûk olduğunu örnekler vererek açıklar. Melik Eşref’i de kendilerine ehli hadis deyip ama bid’atçılıktan ileri gidemeyen kimselere karşı uyarır. Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının, selef âlimlerinin, bid’atçılardan uzak olduklarını söyler.⁸⁰

Kaleme aldığı risaleyi Melik Eşref’e gönderen İzz b. Abdüsselâm’ın cevabı, yanında Hanefî, Şafîî, Maliki ve Hanbelilerin büyük âlimlerinden kimse bulduğu bir esnada ulaşır. Cevabı okuyan Melik, ilk önceleri İzz b. Abduselâm’a çok kızar. Ancak âlimler “Kelamullah” meselesinde İzz b. Abdüsselâm’la aynı görüşte olduklarını beyan edince, İzz b. Abdüsselâm’a

⁷⁷ Subkî, *Tabakâtu’s-Şafiiyyeti’l-kübrâ*, 8: 218-219; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirin*, 1: 323; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 55; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 76-163-164; Altıntaş, “İz. B. Abdüsselâm’ın İtikadî Görüşleri”, 5; Arpa, “İzzüddin b. Abdüsselâm ve Kur’an çalışmaları”, 19-20.

⁷⁸Subkî, *Tabakâtu’s-Şafiiyyeti’l-kübrâ*, 8: 219; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 165-166.

⁷⁹ Subkî, *Tabakâtu’s-Şafiiyyeti’l-kübrâ*, 8: 219-229; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 165-166-167.

⁸⁰ Subkî, *Tabakâtu’s-Şafiiyyeti’l-kübrâ*, 8: 219-229; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 165-166-167.

karşı biraz yumuşar. Melikle arasında mektuplaşma devam eder, İzz b. Abdusselâm dediklerinin arkasında her zaman yaptığı gibi kararlılıkla durur. İkili arasındaki mektuplaşmada karşılıklı sert cevaplar yazılınca Melik, İzz b. Abdusselâm'ın fetva vermesini yasaklar ve onu ev hapsine alır.⁸¹Çevresindeki âlimlerin kendisini uyarmasıyla çok büyük bir yanlış yaptığını anlayan Melik⁸²pişmanlığını şu sözlerle dile getirir: “Yaptığım şeylerden dolayı Allah’tan af diliyorum. Şüphesiz ki onun hakkında büyük bir yanlışlığa düşmüşüm. Allah adına yemin ederim ki, onu âlimlerin en zengini yapacağım.”⁸³ Melik Eşref, mazeretler ileri sürerek ondan özür dilemiş, ama İzz b. Abdusselâm, ondan hiçbir şey kabul etmeyerek⁸⁴ kararlı duruşunu ortaya koymuştur.

5. İlmî Şahsiyeti

İzz b. Abdusselâm'ın, Şam Emevi Camisinde yaşamış olduğu hadiseden sonra, Ebu İshak eş-Şirazi'nin “*Tenbîh*” adlı kitabını alıp okumasıyla başlayan ilim yolculuğu,⁸⁵ kesintisiz olarak devam etmiştir. Dönemindeki önemli hocalardan İslami ilimleri tahsil etmiş, ulaştığı ilmî seviye ve saygınlığıyla büyük bir itibar elde ederek çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Ayrıca hemen hemen bütün şer’i alanlarda eserler kaleme almıştır. Bu bölümde İzz b. Abdusselâm'ın hocalarını, talebelerini ve yazmış olduğu eserleri sıralayacağız.

5.1. Hocaları

Şam, Mısır ve Bağdat'ta çeşitli ilim meclislerinde bulunan İzz b. Abdusselâm, birçok âlimle karşılaşmış, onlardan fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, hadis, kelam, gibi şer’i ilimler tahsil etmiştir. İzz b. Abdusselâm'ın ilmî şahsiyetinin oluşmasına ve önemli bir âlim olmasına katkı sağlayan hocaları şunlardır:

Abdullatîf el-Bağdâdî (h. 596/m. 1200)

Berakât b. İbrâhîm b. Huşûî (h. 597-598/m. 1201-1202)

Kâsım b. Asâkir (h. 600/m. 1204)

Hanbel er-Rusâfî (h. 604/m. 1208)

Amr b. Tabarzed (h. 607/m. 1211)

Cemaleddîn İbnü'l-Herestânî (h. 614/m. 1217)

⁸¹ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 8: 232-233-234; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 325-326-327; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 170-171.

⁸² Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 327; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 171.

⁸³ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 8: 237; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 171.

⁸⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 8: 238-239; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 172-173.

⁸⁵ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, 8: 212-213; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 321; Vehîbî, *İzz b. Abdusselâm*, 50; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 46-47.

Fahreddîn b. Asâkîr (h. 620/m. 1223)

Seyfeddîn el-Âmidî (h. 631/m. 1233)⁸⁶

5.2. Talebeleri

İzz b. Abdusselâm, Şam ve Mısır'da müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Yetiştirdiği talebeler arasında yaşadığı dönemde ve sonraki dönemlerde iz bırakmış olan, Ebu Şâme el-Makdisî (h. 665/m. 1267), İbrahim el-Firkâh (h. 690/m. 1291), İbn Dakîk el-İd (h. 702/m. 1303) gibi zatlar da bulunmaktadır.⁸⁷

Talebelerinden öne çıkanlar arasında şu isimleri zikredebiliriz.

Nâsiruddîn İbnu'l-Munîr el-İskenderânî (h. 610/m. 1213)

Şerefeddin et-Tilmîsânî (h. 644/m. 1246)

Ebu'l-Mekârim b. Müsdî (h. 663/m. 1255)

Taceddîn b. Bintü'l-Eizz (h. 665/m. 1257)

İbnu'l Ömer el-Cezerî (h. 665/m. 1257)

Nâsiruddîn b. et-Tabbâh (h. 669/m. 1271)

Osmân b. Abdulkerîm es-Sinhâcî (h. 674/m. 1276)

Celeddin ed-Deşnâvî (h. 677/m. 1278)

Yahyâ b. Abdulazîz el-Cezzâr (h. 679/m. 1280)

Ebu Abdullah b. Numân et-Tilmîsânî (h. 683/m. 1284)

Şihabeddîn el-Karâfi (h. 684/m. 1285)

İbrahim b. Abdulazîz b. Abdusselâm (h. 686/m. 1287)

Ebû Ahmed b. Zeytûn (h. 691/m. 1292)

Ömer b. Mekkî b. Mürehhil (h. 691/m. 1292)

İbnu'l-Kammâz el-Endelüsî (h. 693/m. 1294)

Ebu'l-Abbas en-Nablûsî (h. 694/m. 1295)

Takiyyeddîn b. Bintü'l-Eiz (h. 695/m. 1296)

Zeyneddin İbnu'l-Munîr (h. 695/m. 1296)

Abdullatif b. Abdulazîz b. Abdusselâm (h. 695/m. 1296)

Ahmed b. Muhsin b. Necmeddîn el-Ensârî (h. 699/m. 1300)

Ahmed b. Ahmed el-İşbîlî (h. 699/m. 1300)

Abdülmümin b. Halef ed-Dimyâtî (h. 705/m. 1306)

⁸⁶ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 310; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 56-57-58; Algül, *İzzuddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 25-26.

⁸⁷ Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 107-112; Zühaylî, *İzz b. Abdusselâm*, 150-161.

Ebu'l-Hasan Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bâcî (h. 714/m. 1314)

Muhammed b. Süleyman ez-Zevâvî (h. 717/m. 1317)

Ömer b. Ahmed es-Süveydâvî (h. 726/m. 1326)

Mansûr b. Ahmed b. Abdulhak el-Malikî (h. 731/m. 1331)

Şerefeddin el-Bârızî (h. 738/m. 1338)

İbnu'l-Hatîb el-Hakkarî (h. 767/m. 1366)⁸⁸

5.3. Eserleri

İzz b. Abdüsselâm, hayatını ilim öğrenmeye ve öğretmeye adayan ender şahsiyetlerden birisidir. Hayatı boyunca çok sayıda talebe yetiştirmiş ve önemli eserler yazmıştır.

Bu bölümde onun eserlerini başlıklar halinde vereceğiz.

Tefsire Dair Eserleri

Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm

Muhtasaru Tefsîri "en-Nuket ve'l-Uyûn lil-Mâverdi"

el-Fevâid fî Müşkili'l-Kur'ân

el-İşâratü ile'l-Îcâz fî Ba'dı Envâi'l-Mecâz

Emâlî İzzeddîn b. Abdüsselâm⁸⁹

Hadis ve Siyere Dair Eserleri

Muhtasaru Sahîhi Müslim

Şerhu Hadîs "La Darar velâ Dırâr"

Şerhu Hadîs "Ümmü Zer"

Meclisu Zemmi'l-Haşişe

Tergîbu Ehli'l-İslâm fi Sukne's-Şâm

Kıssatü Vefâtî'n-Nebî

Bidâyetü's-Sûl fi Tafdîl'r-Rasûl⁹⁰

⁸⁸ Subkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 209-210; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 310; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 107-112; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 150-161; Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, 27-28.

⁸⁹ Subkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 247-248; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 320; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 115; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 136-137; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", 38-39-40.

⁹⁰ Subkî, *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 247-248; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 320; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 115; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 136-137; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", 40-41.

Kelama Dair Eserleri

el-Fark Beyne'l-İslâm ve'l-İman
 Risale fî İlmi't-Tevhîd
 el-Mülha fî'l-İ'tikâd
 Ehvâlu'n-Nâsi Yevme'l-Kiyâmeti ve Zikru'l-Hâsirîne Minhum
 Nubzetün Müfîdetün fî'r-Reddi Ale'l-Kâili Bi-Halki'l-Kur'ân
 Vasiyyetu'ş-Şeyh İzzeddîn⁹¹

Fıkha Dair Eserleri

el-Cem'u Beyne'l-Hâvî ve'n-Nihâye
 Ahkâmu'l-Cihâd ve Fadlühü
 el-Ğâye fî İhtisârî'n-Nihâye
 Makâsıdu's-Savm
 Menâsikü'l-Hac
 Makâsıdu's-Salât
 el-Fetâvâ'l-Mevsiliyye
 el-Fetâvâ'l-Mısrıyye
 Salâtü'r-Reğâib⁹²

Fıkıh Usulüne Dair Eserleri

el-İmâm Fî Beyâni Edilleti'l-Ahkâm
 Şerhu "El-Müntehâ's-Suali ve'l-Emeli Fî İlmi'l-Usûli ve'l-Cedel"
 el-Kavâidu's-Suğrâ
 Kavâidu'l-Ahkâm Fi Mesâlihi'l- Enâm⁹³

Tasavvuf ve Ahlaka Dair Eserleri

Mesâilu't-Tarîkat Fî İlmi'l-Hakîka
 Şeceratu'l-Maârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâl ve'l-A'mâl

⁹¹ Subkî, *Tabakâtu'ş-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 247-248; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 320; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 115; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 140-141; Altıntaş, "İz. B. Abdüsselâm'ın İtikâdî Görüşleri", 6-7-8-9; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Şahsiyeti", 43-44.

⁹² Subkî, *Tabakâtu'ş-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 247-248; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 320; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 116; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 141-142-143-144; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmi Şahsiyeti", 41-42-43.

⁹³ Subkî, *Tabakâtu'ş-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 247-248; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 320; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 116; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 145-146.

Muhtasaru Riâye el-Muhâsibî
Nihâyetü'r-Rağbe Fî Edebi's-Suhbe
Risâle Fî'l-Kutub ve'l-Ebdâl ve'l-Erbâin
Fevâidu'l-Belvâ ve'l-Mihan⁹⁴

Kendisine Nispet Edilen Eserler

el-Meâd Fî Mevârîsi'l-İbâd
Keşfu'l-İşkâlât An Ba'di'l-Âyât
Hallu'r-Rumûz ve Mefâtihu'l-Kunûz
Keşfu'l-Esrâr An Hikemi't-Tuyûr ve'l-Ezhâr
Ferâidu'l-Fevâid ve Teâridu'l-Kavleyn li-Müctehidin Vahid
el-Ucûbetu'l-Kâta li-Huceci'l-Husûmi li'l-Esileti'l-Vakiati fî Kulli'l-Ulum
Selâsete ve Selâsûne Aşran Fî Medhi'l-Kâ'be⁹⁵

Sonuç

İzz b. Abdüsselâm hem Eyyubiler, hemde Memlukler döneminde yaşamış, İslam dünyasının önde gelen şahsiyetlerinden birisidir. Döneminde görüş, düşünce ve örnek kişiliğiyle şöhret kazanmış önemli bir İslam âlimidir. İslami ilimlerin hemen hemen bütün alanlarında eserler kaleme almış, dönemindeki siyasal gelişmelerden uzak kalmayarak iktidarlar üzerinde etkin bir nüfuz sahibi olmuştur. Yaşadığı dönemde resmi ve gayri resmi önemli görevlerde bulunmuş, doğru bildiği yoldan makamını bırakmak ve hapse atılmak pahasına da olsa ayrılmamıştır. Mezhep taassubunun zirvede olduğu bir dönemde, bir müctehid tavrıyla özgün olmayı başarmış, daima hak bildiğini ifade etmeye çalışmıştır. Kısacası İzz b. Abdüsselâm hayatını ilme vakfetmiş, yaşantısıyla hem kendi döneminde, hem de sonraki dönemlerde derin izler bırakmış ve kaleme aldığı eserleriyle günümüze kadar gelebilmiş önemli bir İslam âlimidir.

⁹⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-kübrâ*, 8: 247-248; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1: 320; Vehîbî, *İzz b. Abdüsselâm*, 116-117; Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 147-148-149; Algül, "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", 44-45.

⁹⁵ Zühaylî, *İzz b. Abdüsselâm*, 139- 140.

Kaynakça

- Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. "Basılmış Doktora Tezi", Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Algül, Adnan. "İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti". *Ekev Akademi Dergisi* 20/67(Yaz 2016): 31-58.
- Altıntaş, Ramazan. "İzz b. Abdüsselâm'ın İtikadî Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 77-128.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn. Abdüsselâm, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 284-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Arpa, Abdulmuttalip. *İzz b. Abdüsselâm ve el-işâre ile'l-icâz fi ba'zı envâi'l-mecâz*. "Basılmamış Doktora Tezi", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Arpa, Abdulmuttalip. "İzzüddin b. Abdüsselâm ve Kur'an Çalışmaları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2010): 15-42.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tabakâtü'l-müfessirin*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Dâvûdî, Şemsüddin Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirin*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Kutubi-İlmiyye, (ts.).
- Edirnevî, Ahmed b.Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. Thk. Süleyman b. Salih el-Huzi. Medinetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Ulumi'l-Hikme, 1997.
- Kavşut, M. Sait. *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*. "Basılmamış Yüksek Lisans Tezi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Merağî, Abdullah Mustafa. *el-Fethu'l-mubîn fi tabakâtü'l-usuliyin*, Nşr. Muhammed Ali Osman. y.y. Matbaatü'l-Ensari's-Sünneti'l-Ma, 1366/1947.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Sultânü'l-ulema bai'ü'l-umerâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Sellâmî, Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Râfî b. Hicris. *Tarihü ulemâi Bağdad*, Thk. Abbas el-Azâvî. Beyrut: ed-Darü'l-Arabiyyetü li'l-Mevsuat, 2000.
- Subkî, Tâcüddîn Abdulvehhab Hasan Ali. *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tânâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Huluv. Halep: Darü'l-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1982.
- İzzüddin Abdulaziz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Thk. Ahmed Fethi Abdurrahmam. Lübnan: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2008.
- İbn. Kesîr, İmadüddîn Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *en-Nihâye ve'l-bidâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî. *Tabakâtü's-Şafiiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Tagrıberdi, Cemâleddin Ebi'l-Mehâsin Yusuf b. Tagrıberdi'l-Atabekî. *en-Nücûmu'z-zâhira fi müluki Mısır ve'l-Kahire*, (ys. ve ts.).
- Vehîbî, Abdullah İbrâhîm. *el-İzz b. Abdüsselâm hayâtuhû ve âsâruhû ve menhecuhû fi't-tefsîr*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1402/1982.
- Zühayli, Muhammed. *İzz b. Abdüsselâm*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1998.

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Âlem'in Yaratılış Süreci*

Seyithan CAN*

Öz

Tarihin her döneminde yaratılış olayına anlam katmak isteyen insanın, günümüzde de buna yönelik çalışmalar ortaya koyduğunu görüyoruz. Bizler de bu çalışmalara katkı olarak hem kelamcı yönü hem de felsefi kişiliği olan Fahreddin er-Râzî'ye göre âlemin yaratılış olayını inceledik. Râzî'ye göre yaratılış olayını incelerken, yerin yaratılışı, göğün yaratılışı, yaratılış öncelikleri ve yaratılış zamanlarına yaklaşımını ortaya koyduk. Râzî'nin bu noktadaki en önemli ayırt edici özelliği, bu konuda klasik yorumlardan farklı bir bakış açısı sergilemesidir. O, âlemi parçalanamayan cüzlerden müteşekkil olarak kabul ederek, onu hadis olarak tanımlar. Tanrı-âlem ilişkisine yönelik filozofların ortaya koyduğu ilk maddenin ezeliyeti ve kelamcıların savunduğu yoktan yaratma tartışmalarının Allah'ın kudreti açısından pek bir farklılık oluşturmadığını belirtir. Âlemin yaratılması noktasında Râzî, ilk önce yerin yaratıldığını vurgular. Yerin yaratılmasından sonra göklerin yaratıldığını, ondan sonra da yerin düzenlendiğini ifade eder. Âlemin yaratılmasının zamansallığı olarak ele alınan 'altı gün' kavramının, zaman ifade etmediğini beyan eder. Öte yandan o, dünyanın yuvarlak olduğunu kabul ederek buna yönelik akli temellendirmeler yapar. Âlemin devamlılığı noktasında zorunlu olarak gördüğü yağmurların yaratılışına bilimsel verilere yakın bir yaklaşım ortaya koyması, bilime dayalı teoloji oluşturmada ki özgünlüğüne bir örnekliktir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, Yaratılış, Âlem, Gök, Yer.

The Creation Process of The World According to Fahraddin Al-Razi

Abstract

It is clear that human being who wants to add meaning to the event of creation in every period of the history produces works about this today. Thus, the creation of the universe according to Fakhr al-Din al-Razi, having both kalam and philosophic characteristics, is handled in the present study. Compared to the classical comments, al-Razi presents a different point of view in this issue. He regards the universe to be composed of parts that cannot be disassembled and identifies it as hadith. According to him, the essence of the first matter that the philosophers state about the God-universe relationship and the arguments under discussion by theologians about creatin from nothing do not make much difference in terms of the might of Allah. At the point of creation of the universe, al-Razi emphasizes that first of all the earth was created. He states that after the creation of the earth the heavens were created and after that the earth was arranged. He points out that the "six day" associated with the duration of the creation of the universe does not actually refer to time. On the other hand, he accepts that the world is round and makes mental based judgments on it. The fact that he establishes an approach close to scientific data at the point of the necessity of the rains for the continuity of the world is an example of his originality of science-based theology.

Keywords: Fakhr al-Din al-Razi, Creation, Universe, Heaven, Earth

* Bu makale, Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bünyesinde Hazırlanan "Fahreddin er-Razi'de Yaratılış Teorisi" Yüksek Lisans Tezinden Üretilmiştir.

Geliş T. / Received Date: 17/09/2018 Kabul T. / Accepted Date: 01/10/2018.

* Öğr. Görv. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. seyithancan@gmail.com

Giriş

Tarihin her döneminde yaratılış olayı dindar ve dindar olmayan bütün herkesin ilgisini çekmiş bir konudur. Günümüzde de yaratılış olayı cazibesini korumaya devam etmektedir. Dolayısıyla her dönemde olduğu gibi günümüzde de konuya dini, felsefi ve bilimsel izahlar getirilmeye çalışılmıştır. Konunun insanın ilgisini çekmesinin temelinde insanın anlam arayışı yer almaktadır. Bu arayışlar insanın nereden geldiği, nasıl geldiği sorularının yanıtları olmakla beraber, aynı zamanda insanın nereye gideceği sorusunun cevabının da arayışıdır. Dolayısıyla yaratılış anlamının, insanın hayatına bir anlam katma noktasında önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Böylelikle insanın hayat kurabilmesi, geleceği kurgulaması ve yaşadığı çevrede sağlıklı ilişkiler kurabilmesi için âlemin yaratılışına yönelik gâyesel yaklaşımı anlaması gerekmektedir.

Yaratılış olayına getirilen dini yaklaşımlar, Allah'ın mutlak kudretinin tecellisi perspektifinde tevhid temelinde ele alınırken, felsefi yaklaşımlar da genel olarak ontolojik yönüyle varlık noktasından ele alınmıştır. Günümüz bilimsel yaklaşımının da yaratılışın nasıllığı üzerinde durduğunu görüyoruz. Ancak bu yaklaşımın pozitivist bir zihniyetle dine karşı ideolojik yaklaşım sergilediğini de belirtmek gerekir.

Âlemin yaratılış noktasındaki tartışmaların, Aristo felsefesinin maddenin ezeliyeti konusunda İslam düşüncesini etkilemeye başlaması neticesinde oluştuğunu görüyoruz. Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren oluşmaya başlayan bu tartışmalar, maddenin ezeliyetine karşı yoktan yaratma düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Çünkü âlemin yaratılmadığını, maddenin ezeli ve asli olduğunu savunan görüşler, ilahi dinlerin temeli olan tevhid telakkisine zarar vermiştir. Dolayısıyla bu tartışmalar, kelamcılarımızın âlemin yoktan yaratılması noktasına daha çok yoğunlaşmasına sebebiyet vermiştir. Hatta Allah'ın âleme yönelik eylemlerini ifade eden her türlü kavrama da yoktan yaratma anlamının katılmasını sağlamıştır.

Konuyu Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) fikirleri çerçevesinde ele almamızda en önemli etken onu kelami ve felsefi yönünün olmasıdır. Onun sahip olduğu bu yön, konunun hem dini hem de felsefi yönüyle ele alınmasını sağlamış ve felsefi yönün dini eksikliğini, dini yönünde felsefi eksikliğini gidermesini sağlamıştır. Bu bakımdan Râzî'nin, özellikle *Mefâtihu'l-ğayb* eserini merkeze alarak, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, *el-Metâlibu'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*, *Meâlimu Usulu'd-Din* gibi eserlerinden ve Razi ile ilgili yapılan Türkçe ve Arapça eserlerden de faydalandık.

1. Âlemin Tanımı

“Âlem” kelimesi, “A-l-m” (ا ل ع) kökünden, ismi alet formundan oluşturulmuş bir isimdir.¹ Kalam âlimleri âlemi, Allah'ın dışında var olan her şey diye tarif ederler.² Onlara göre âlem, bir mekânda kendi başına durabilen cevherler ile bu cevherlere bağlı olan arazlardan meydana gelmiştir. Kalam âlimlerinin özellikle böyle bir tanım yapmaları, Allah'ın parçalardan oluşmayan varlığına karşılık, âlemin parçalı yapısına dikkat çekmek istemele-rindedir.³ Bu açıklamaları dikkate aldığımızda âlemi, akıl ve duyular yoluyla kavranabilen, varlığı düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlıkların tamamı şeklinde tanımlayabiliriz. Bu tanımda özellikle iki varlıktan bahsedildiğini görüyoruz. Bunlardan bir tanesi, her yönüyle ezeli ve ebedi olan Allah, diğer yönüyle de yaratılmış yani hadis olan âlemdir.⁴

Fahrettin Râzî'nin de kalam âlimlerine yakın bir tanım yaptığını görüyoruz. O âlemi; Allah'ın dışında kalan her şeyin olduğunu belirterek, cin, melek ve insanlar gibi bütün varlıkların bu tanımın içerisinde olduğunu belirtir.⁵ Bu anlamıyla ona göre âlem, Allah'ın dışında ontolojik mahiyeti olan bütün varlıklardır.⁶

Kelam tarihinde Allah-âlem ilişkisi, yaratıcı-yaratılan perspektifinde ele alınmıştır. Kelamcılar, Allah'ın âlemi yoktan yarattığını belirtirlerken, yaratılışın yegâne fail-i muhtar'ının Allah olduğunu vurgularlar. Ancak her ne kadar kelamcılar bu noktada ortak bir fikre sahip olsalar da maddenin ezeli-liği, yaratılışın nasıl ve ne zaman olduğu hususunda hem İslam filozofları hem de kendi aralarında ihtilaflar yaşamışlardır.⁷

2. Allah-Âlem İlişkisinin Teolojik Çerçevesi

¹ Halife Keskin, *İslam düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, (İzmir: Beyan Yayınları, 1995), 69.

² Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud, (Lübnan: Dâru'l Kitabu'l İlmiyye 2009), 9.

³ Çağfer Karadaş, *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 38.

⁴ Râzî, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, 9; Sadettin Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: 1999), 123; Çağfer, Karadaş, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, (Bursa: Emin Yayınları 2011), 32.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, (İstanbul: Akçağ Yayınları), 9:1311-312; *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, 9; Muhammed Yazıcı, 'Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri', *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, (Erzurum 2007) : 214.

⁶ Râzî, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, 9.

⁷ Tuncay Akgün, *Gazali ve İbni Rüşd'e Göre Yaratma*, (Ankara: Akçağ Yayınları 2013) , 15.

Âlemin yaratılışı noktasında tartışmaların âlemin ezeliyeti ve zamansallığı, noktasında ortaya çıkmıştır. Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınan bu konu, felsefe ve kelam tarihinin en önemli problemlerinden birini oluşturmuştur. Bu problemin temelinde âlem yoktan mı, yoksa ezeli bir maddeden mi? yaratılmıştır soruları yatmaktadır.⁸

Âlemin yaratılışı hususunda, İslam âlimleri arasında en önemli ortak nokta, yaratıcının Allah olarak kabul edilmesidir. Ancak, âlimler bu noktada her ne kadar ortak bir fikre sahip olsalar da kelamcılar ile filozoflar arasında yaratmanın nasıllığı noktasında ihtilaflar oluşmuştur. Tercüme hareketleriyle Yunan felsefesinin İslam düşüncesini etkilemesi neticesinde âlimler arasında oluşan bu ihtilaf, daha sonra itikadi bir boyut kazanmıştır. Çünkü Yunan felsefesi, âlemin yoktan meydana gelmesinin mümkün olmadığını, 'yoktan ancak yokluk meydana gelir' düşüncesini benimsemektedir. Dolayısıyla bu anlayışa göre yaratılışın olması için 'ilk madde'nin kadim olması gerekir. İslam felsefesinin de bu düşüncelerden etkilenmesi neticesinde âlemin kâdemi ve hudusu konusunda İslam filozofları ile kelamcılar arasında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır.⁹

Özellikle Farabi'nin Allah'ta varlık ve zatın aynı olduğunu kabul etmesi, İbn-i Sina'nın da yaratma olayını, rasyonel bir zorunluluk olarak görmesi, Allah'ın zatına zarar getireceği düşüncesinden dolayı kelamcıların tepkisini çekmiştir.¹⁰ Çünkü filozofların ortaya koymuş olduğu bu anlayış, âlemin Tanrı'yla birlikte ezeli olması anlamına gelmektedir. Bu düşünceye karşı kelamcılar, Tanrı'nın fail iradesinin sınırlandırıldığı ve teaddüdü'l kudema (ezelilerin çokluğuna)'ya yol açtığı gerekçesiyle kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir.¹¹ Kelamcılar, buna karşı âlemin yokken, sonradan meydana getirildiği şeklinde hudûs anlayışını benimseyerek yoktan yaratmayı savunmuşlardır. Bu kavram daha sonraki süreçte bütün kelamcılarının, âlemin varlığını açıklamak üzere başvurdukları temel kavramlardan biri haline gelmiştir. Dolayısıyla kelamcılar, ezeli madde anlayışına karşı, âlemin yoktan yaratıldığını ve bu sebeple hâdis olduğunu savunmuşlardır. Ancak Râzî'nin âlem anlayışının erken dönem kelami anlayıştan çok, İslam filozoflarının düşüncelerine yakın bir yerde oluştuğunu görüyoruz.¹²

⁸ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 170.

⁹ Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din açısından Yaratılış ve Gâyelilik*, (Ankara: DİB. Yayınları, 2012), 53-54.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2005), 184.

¹¹ Muhammed Salih Zerkani, *Fahreddin er-Râzî ve arahu'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye*, (Kahire: Daru'l Fikir, 1963), 334.

¹² Râzî, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, 9.

Dolayısıyla o, her ne kadar yaratma problemini ele alırken diğer kelimeler gibi hudus (Âlemin yokken sonradan var olması) kavramı üzerinde yoğunlaşsa da kavramı, diğer kelimelerden farklı olarak algılar. Çünkü Râzî, İbn-i Sina'nın etkisinde kaldığı için onun anlayışına daha yakın görüşler ortaya koymuştur. O, İbn-i Sina gibi muhdes (sonradan var olan) kavramını, yokluğu varlığını önceleyen şey olarak kabul ettikten sonra, Allah'ın âleme illiyet yönünden, zat yönünden, şeref yönünden önceliği olduğunu, fakat zaman bakımından önceliğinin zorunlu olmadığını söyleyerek ezeli yaratma anlayışına kapıyı kapatmaz.¹³ Çünkü o, âlemin muhdesliğini ilahi kitaplardan açık bir şekilde ispatının mümkün olmadığını da belirtmektedir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerde, âlemi yaratmanın mahiyeti ve tarzı konusundaki ifadeler, yoktan yaratma gibi tek bir anlama işaret etmemektedir.¹⁴ Bu çerçevede Râzî, kelimelerin hudus anlayışlarının dayanağı olarak Kur'an'da Allah-âlem ilişkisini anlatan "rab", "halk", "fatr", "ganiy", "el evve'l", "kün feyekün" gibi kavramlarla, âlemin yoktan yaratıldığına dair bir sonucun çıkarılmayacağını belirtir.¹⁵

Râzî, kelimelerin âlemin yoktan yaratıldığına dair düşüncelerinin, filozofların ezeli âlem düşüncesine tepki olarak ortaya çıktığını ve Kur'an'ın belli bir yorumuna dayandığını belirtir. Aynı şekilde filozofların da âlemin ezeliyeti konusunun yorumuna dayandığını belitten Râzî, hem kelimelerin âlemin hudusu, hem de filozofların ezeli âlem düşüncesini, dini ve akli kabul edilebilirlik açısından eşit derecede olduğunu savunmaktadır.¹⁶ Ancak o, âlemin mümkün varlık olması hasebiyle bir sebebe ihtiyaç duyduğunu ve varlığını devam ettirmek için Tanrı'ya bağımlı olduğunu vurgular.¹⁷

Âlemin yaratılışı noktasında üç farklı görüşün olduğunu belirten Râzî, onları şu şekilde sıralar:

1- fiziksel âlemin maddesi ve suretiyle sonradan yaratılmış olduğunu savunan görüştür ki; bu görüşü Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve Mecusi din adamlarının çoğunluğunun savunduklarını belirtir.

2- Fiziksel âlemin madde ve suretinin ezeli olduğunu savunanlar. Onlar da; Aristo ve onun ve takipçileri olan Farabi ve İbn-i Sina'dır.

¹³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*, thk. Ahmed Hicazi Sakka (Beyrut: Dâru't-Turasi'l-Arabi, 1987), 4:13; Akgün, *Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, 49.

¹⁴ Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlahi Fiiller*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 132.

¹⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*, 4:29; Ömer Türker- Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 493.

¹⁶ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn-i Sina Yorumunun ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 473.

¹⁷ Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, 4:232-234.

3- Maddenin ezeli suretinin ezeli olmadığını ve sonradan yaratılmış olduğunu savunan görüş olup bu görüş, temelde ilk maddenin ne olduğu anlayışı üzerine kuruludur. Râzî ilim ehlinde olan cumhurun çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ifade eder.¹⁸

Allah'ın âlemle ilişkisinde âlemin ezeliyeti problemi, Allah'ın sıfatlarıyla doğrudan ilgili bir konudur. Kelamcılar her ne kadar yoktan yaratmayı sıfatlar üzerinden temellendirmeye çalışsalar da filozofların da bu noktada aynı yöntemi kullandıklarını görüyoruz. Onlar, Tanrı'nın ezeli tabiatı ve sıfatları gereği, âlemin de ezeli olarak yaratılması gerektiğini savunurlar. Onlara göre Tanrı'nın âlemi yaratması için var olan bütün şartlar ve özellikler Tanrı'da ezeldir. Dolayısıyla her yönü ile ezeli olan bir varlıktan hadis bir varlığın oluşması mümkün değildir. Kelamcılar ise filozofların öne sürmüş oldukları bu yaratılış teorisini kabul etmezler. Râzî'nin bu noktada kelamcılarının çürütme tezlerini kayda değer bulmadığını görüyoruz. Ancak o filozofların bu anlayışını da eleştirilerek reddeder. Çünkü Râzî, yeter ve sebebin mevcut olması, eserin meydana gelmesini zorunlu kılmaz diyerek, Tanrı'nın bu şekilde bir yaratmayı yapması halinde onun da mümkün varlık kategorisine gireceğini beyan eder.¹⁹ Râzî, bu noktada sadece bir düşünce sistematigi içerisinde hareket etmediğini, olaya objektif bir bakış açısı sergileyeme çalıştığını hem kelamcılarını hem de filozofları eleştirmesiyle ortaya koymaktadır.

Âlimlerin Allah-âlem ilişkisi bakımından üzerinde durdukları başka bir nokta da; fail-i muhtar konusudur. Bu konunun da Allah'ın sıfatları çerçevesinde ele alındığını görüyoruz. Bu sıfatların özellikle Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatları olduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır. Filozoflara göre Tanrı'nın kudret ve iradesi ezeli ise, âlem de ezeldir. Ancak kelamcılar bu sıfatlara farklı anlamlar yükleyerek; kudreti, "fiil işleme" veya "işlememe yeteneği", iradeyi belirleyici olmadan "iki şeyden birini seçme" şeklinde tanımlarlar. Ancak kelamcılarının yapmış olduğu bu tanımlara, filozoflar karşı çıkmış ve bu tanımların sadece insan için geçerli olabileceği eleştirisini yapmışlardır.²⁰ Râzî'nin bu konuda kelamcılara daha yakın olduğunu görmekteyiz. O, dış âlemde görünen varlıkların faillikleri ile Tanrı'nın failliğinin farklı olduğunu söyler. Ona göre dış âlemde var olan yaratma durumu, nedensellik ilkesi çerçevesinde devam etmesine karşın, özgür iradeye sahip olan failer, şartlar değiştiğinde farklı eserler meydana getirebilirler. Öte yandan bu tür failerin ortaya koyacakları eserin bilgisi ve kudretine vakıf olduğunu da belirtir. Dolayısıyla Râzî'ye göre Tanrı, eserini meydana getir-

¹⁸ Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, 4:19-20.

¹⁹ Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, 4:55.

²⁰ Türker- Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 497.

me noktasında şuur, bilgi ve kudrete sahip bir fail-i muhtardır.²¹ Ayrıca o'na göre tabii âlemde doğal sebepler süreklilik arz ederek her zaman aynı sonuçları ortaya çıkarırlar. Fakat özgür iradeye sahip failer şartlara göre farklı eserler meydana getirebilmektedirler. Bu noktada en temel ayırım noktası tabii âlemde şartlar sürekli değişim halinde olmasına rağmen doğal şartlar, kendilerinden meydana gelen eserlerin bilgisine sahip değillerdir. Ancak fail-i muhtar tam aksine eserlerini ilim, irade ve kudreti ile meydana getirir. Râzî'ye göre saydığımız bu üç vasıf da Tanrı'nın zatı ve sıfatları olup bunlarda herhangi bir değişiklik olmayacağına göre Tanrı fail-i muhtar olarak isimlendirilir.²² Bu bağlamda Râzî, yoktan bir yaratmanın da ezeli yaratma'nın da Tanrı'nın fail-i muhtar olmasına engel olmadığını altını çizerek.²³

Râzî âlimlerin, âlemin sonradan yaratıldığına dair ortaya koydukları delillerin, kesin olarak bu durumu ispatladıklarını söylemenin zor olduğunu beyan eder. Aynı şekilde o, filozofların âlemin ezeliğine dair ortaya koydukları delillerin de onların iddiasını tam anlamıyla desteklediğini söylemenin mümkün olmadığını belirtir. Fakat Tanrı'nın zatı ve sıfatlarından hareketle âlemin ezeliğine dair üretilen delilleri, oldukça güçlü bulmasına rağmen²⁴ âlemin cisimlerden olmasından hareketle onun sonlu bir yapısının olduğu kanaatine varılabileceğini ortaya koyar.

Yukarıda saydığımız fikirleri çerçevesinde Râzî, ilk madde veya yoktan yaratmanın işlevsel olarak Allah'ın yaratıcılığını ortaya koyması açısından pek bir şey değiştirmeyeceğini belirtir. O, fail-i muhtar olarak Allah'ın âlemin yaratmasını, kudret ve azametinin timsali olarak görmek gerektiğini vurgular. Ayrıca bu konuda yapılan yorumların kesin bir delile dayandırılmayacağını ve bedihi olarak ortaya konan bu delillerin kesinlik ifade etmesinin de mümkün olmadığını söyler. Sonuç itibarıyla Râzî'ye göre, âlemin ezeli olması ya da sonradan yaratılması düşüncelerinin Tanrı'ya dayandırılması kaydıyla, akli bakımdan aynı derecede savunulabilecek ve dini bakımdan aynı ölçüde meşru kabul edilebilecek iki alternatiftir.²⁵ O, Allah'ın âlemi yoktan var ettiğini, kâinatın yaratılışı ve idare edilmesinde arşı vasıta kıldığını söylemekle beraber, yaratılış meselesini kesin bir çözüme kavuşturmanın beşerî gücü aştığını da kabul etmektedir.²⁶

3. Yerin Yaratılışı

²¹ Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, 4:113.

²² Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, 4:113.

²³ Türker-Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 500-502.

²⁴ Râzî, *el-Erbain fi Usulu'd-Din*, 25; Türker-Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 499.

²⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn-i Sina Yorumunun ve Eleştirisi*, 483.

²⁶ Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve arahu'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye*, 364-372.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda genelde gökler ile yerin yaratılışının birlikte zikredildiği görülmektedir. Ancak Allah, Kur'an-ı Kerim'de yeri farklı gayeler için yarattığını bildirmektedir.²⁷ Yerin yaratılışını, Allah'ın kudretinin bir azameti olarak değerlendiren Râzî, Allah'ın bu yaratılışla bazı gayeleri ortaya koymaya çalıştığını belirtir. O, yerin yaratılışını, "göklerle yer ikisi bitişik bir halde iken, bizim onları birbirinden yarıp ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı o kâfirler bilmezler mi, hala inanmayacaklar mı? Yeryüzü onları çalkalar diye, sabit sabit dağlar yarattık ve aralarında bol bol yollar açtık, ta ki maksatlarına ersinler. Biz, gökyüzünü de korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise, bunun ayetlerinden yüz çevirirler. O, geceyi gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır ve bunlardan her biri kendi yörüngesinde yüzmektedirler" (el-Enbiya 21/30-33) ayetindeki kelime tahlilleri üzerinden izah etmeye çalışır. Bu ayette geçen "ratk" kelimesine; bendlemek, tıkamak, tutmak, anlamını verirken, "fetc" kelimesine de; bitişik iki şeyi ayırmak anlamını verir. Ayrıca o, müfessirlerin "ratk" ve "fetc" kelimelerine yükledikleri anlamlandırmaları şu şekilde sıralar;

Gök ve yer birbirine yapışık iken Allah onları yarıp ayırdı. Göğü yerine kaldırıp yeri o şekilde bıraktı.

Yerle gök bitişikken Allah onların her birini yedi tabaka olarak yarattı.

Yerle gök herhangi bir çatlak olmaksızın katı halde idiler. Sonra Allah gökten yağmuru yağdırmak, yerden de bitkiler bitirmek için onları birbirinden ayırdı.

Ayetteki "fetc" ile yaratıp ortaya koyma manası kastedilmiş olabilir. Binaenaleyh Allah, yaratmasını "fetc" ile yaratmadan önceki durumu da "ratk" ile ifade etmiştir.

Gök ve yer ilk önce karanlıktı sonra Allah onları aydınlatan gündüzü ortaya koymak suretiyle birbirinden ayırmıştır.

Yapılan bu izahların hepsinin yaratıcının varlığına ve birliğine delil olduğunu vurgulayan Râzî, açıklamalardan ilkinin, izahların en iyisi olarak kabul eder. Çünkü ona göre Allah, ilk önce yeri ve göğü meleklerin maslahatı gereği bitişik yaratmıştır. Daha sonra kullarını orada iskân ettirmek ve faydalanmasını sağlamak amacıyla, onu uygun bir şekilde düzenlemek için gök ile yeri birbirinden ayırmıştır.²⁸ Râzî'nin ortaya koyduğu bu teorinin

²⁷ Bakara:2/117, En'âm:5/14-73-101, Naml:27/88, Yâsîn:36/40, Nebe':78/6, Hacc:22/65, Mülk:67/15, Nâziât:79/30.

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16:128-130; Bayram, 'Enver, Râzî'nin Kur'an'daki Yeryüzü Ayetleriyle ilgili Tefsiri Kebirdeki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese', *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1, (Karabük, 2012): 154.

günümüz modern fiziğinde büyük patlama (Big Bang) olarak bilinen teoriyle bir paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.²⁹

Râzî, gökyüzünün ve yeryüzün bina edilmesinden sonra kıyamet kopuncaya kadar bunlarda herhangi bir bozukluk olmadan ve hiçbir parçası yok olmadan devam edeceğini vurgular. Ancak yere özel bir atıf yapan Râzî, yerin devamlı bir değişme ve tebeddül içinde olduğunu beyan eder.³⁰ Bu anlamıyla o, evrenin sürekli bir değişim ve gelişim içerisinde olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Râzî, yerin üç tabakadan meydana geldiğini belirtir. Birincisi, yer, yani toprak tabakası; ikincisi, salt toprak olmayan çamur tabakası; üçüncüsü de, bir tarafı denize, bir tarafı da karaya açılan tabakadır ki, ona göre mamur ve meskûn olan tabaka burasıdır. Günümüze kıyasladığımızda modern jeoloji bilimin ulaştığı veriler de dünyanın üç tabakadan oluştuğunu ortaya koymuştur. Ancak modern bilimin ortaya koyduğu bu üç tabaka Râzî'nin ifade ettiği üç tabakadan farklı olup aralarında sadece sayısal bir eşitlik söz konusudur.³¹

Sonuç olarak Râzî, yaratma ve yaratılan olaylarına maslahat açısından yaklaşarak, yaratılışı bu gaye üzerinde inşa eder. Ona göre Allah, yeryüzündekileri, orada iskân ettireceği için, gökle yeri birbirinden yarıp ayırmıştır. O yerin yaratılışının Allah'ın kudretine ve birliğine delâlet etmesi yönüyle önemli olduğuna dikkat çekmiştir.

4. Göklerin Yaratılışı

Allah, Kur'an-ı Kerim'de yeri ve yerdekileri nasıl yarattığını açıkladıktan sonra hemen akabinde gökleri nasıl yarattığını beyan eder. Râzî, "sonra, gök bir buhar halinde iken, göğe yöneldi..."(Fussilet 41/11) ayetiyle ilgili değerlendirmesinde, yerlerin yaratılışından sonra hemen göklerin zikredilmiş olmasını, Allah'ın iradesinin hemen cereyan ettiğini ve herhangi bir şarta bağlı olmaksızın, yaratılış gayesini yerine getirdiğini belirtir. O, kendi görüşünü ortaya koymadan önce *Mefâtihu'l Ğayb* adlı eserinde rivayet ehlinin bu ayete dayanarak, göklerin yaratılışını, dumanın kabararak yükselmesi ve Allah'ın bu dumana yönelmesi ile oluştuğunu belirten görüşlerine yer verir.³² Fussilet suresinin 11. Ayetinde geçen buhar (duhan) kelimesi üzerinde analizler yapan Râzî, bu kelimeye 'birine bitişmemiş, ışısız, ayrı ayrı parçalar' anlamını verir. O bu mana üzerinden yola çıkarak, göklerin yaratılışını

²⁹ Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013), 7.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20: 384; *Mefâtihu'l-ğayb*, 22:163.

³¹ Wikipedia, 'Yerküre', 20 Ocak. 2015, <http://tr.wikipedia.org/wiki/>

³² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*,19: 356-357.

karanlık ve nirsuzluk şeklinde ifade eder. Ona göre göklerde var olan nesnelerin yani güneşin ve ayın yaratılmadan önce onların karanlık haline, "duhân-duman, buhar" vasfının verilmesinin anlamlı olduğunu söyler. Bunlar yaratıldıktan sonra aydınlık olduklarını ve böylelikle nur ile zulmetin bir örneğini teşkil ettiklerini ifade eder.³³ Râzî'nin, bu görüşüyle Tevrat'ta göklerin yaratılması ile ilgili yer alan anlatımların etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. Çünkü anlattığı bu oluşum şekli Tevrat'taki yaratılış örneğinin bir benzeri gibidir.

Râzî, ayetlerin devamında Allah'ın, yeri iki günde yarattığını, üçüncü günde ise, oranın üstünden baskılar yaptığını, onda hareketler yaratıp, gıdalar takdir ettiğini beyan eder.³⁴ Ancak bunların yapılabilmesi için de, yerin hazır hale getirilip döşenmiş olması gerektiğini vurgular. Çünkü yeryüzünde dağların yaratılmasının, yerin döşenmiş olmasından sonra mümkün olabileceğini belirtir. Bu durumun da aynı şekilde yerin yayılıp döşenmiş olmasından sonra mümkün olabilmektedir.³⁵ Râzî'ye göre daha sonra Allah; "sonra... Göğe yöneldi" buyurmuştur ki, bu olayın da, göğün, yerin yaratılmasından ve o yerin, yayılıp döşenmesinden sonra olmasını gerektirir. Allah, "sonra, o gök bir buhar halinde iken, göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne, "ikiniz de, isteyerek veya istemeyerek gelin" (Fussilet 41/11) dedi. Râzî'ye göre "ona ve yeryüzüne, ikiniz de, isteyerek veya istemeyerek 'gelin..." ifadesinde bir incelik söz konusudur. O bu cümlede söylenmek istenenin, "bunu istesenez de istemesenez de, geliniz" şeklinde olacağıdır. Ona göre bu durum tıpkı, zorba bir kimsenin eli altındakine "istesene de istemesene de, bunu yapacaksın," yine bu kimsenin, "sen bunu, ister istemez yapacaksın" demesi gibidir.³⁶

Allah'ın gökleri yaratmasının zamansallığına takılan Râzî, yevm (gün), kavramı üzerinden oluşturulan düşünceleri eleştirir. Çünkü ona göre "yevm" kelimesi, bir gece ve gündüzün toplamıdır. Bunun gerçekleşmesi için de ancak güneşin doğması ve batmasıyla meydana gelebileceğini söyler. Dolayısıyla yaratılıştaki zamanın gökler, güneş ve ay hareketlerine bağlı olduğu için bunların yaratılmadan, zamandan bahsedilemeyeceğini belirtir.

37

Râzî, "yeryüzünde ne varsa hepsini siz (insanların faydasına) yaratan, sonra göğe yönelip de onları yedi gök halinde düzenleyen O (Allah)tır. O her şeyi hakkıyla bilendir" (Bakara 2/29) ayetiyle ilgili olarak semada yedi

³³ Râzî, *Mefâtihu'l ğayb*, 27:105.

³⁴ Fussilet:41/10.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27: 104.

³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27:105.

³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*,27:104-110.

gök bulunduğunu ifade eder. Bunu oluştururken İslâm astronomlarının göklerle ilgili yedi gezegenin olduğu görüşünden etkilenmesi neticesinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamıyla o, yedi gök kavramıyla yedi gezegenin varlığını kabul eder ve bu konuda astronomlara katıldığını belirtir. Bazı fizikçilerin ortaya koymuş olduğu dokuz gezegen iddiasını kabul etmez. Ayetteki yedi gök kavramının gerçeği yansıttığını ve herhangi bir mecaz anlam taşımadığının da altını çizer.³⁸

4. Yerin ve Göğün Yaratılış Önceliği

Günümüzde de Kur'an'a yönelik algı oluşturmak isteyen ateist ve deist kesimlerin özellikle üzerinde durduğu bir konu olan yerin ve göğün yaratılış önceliğine Râzî'nin de temas ettiğini görmekteyiz. Râzî, "O, ondan sonra yerküreyi döşedi" (Naziât 19/30) ayetinin, zahirinden hareketle, yerin gökten önce yaratılmış olacağını belirtir. Ancak "sonra duman halinde olan göğe yöneldi" (Fussilet 41/11) ayetinin de zahirine bakıldığında göğün yerden sonra yaratılmış olabileceği düşüncesini çağrıştırdığını ifade eder. O, bu durumun çelişki gibi görüldüğünü, âlimlerin de bu konuda ihtilaf ettiği belirterek, çelişkili gibi görünen durumu açıklığa kavuşturmaya çalışır. Dolayısıyla Allah'ın, ilk önce yeri, daha sonra göğü yarattığını, göğü yarattıktan sonra da yeryüzünü yayıp döşediğini ifade etmiştir.³⁹

Râzî, Allah'ın yeri iki günde yarattığını,⁴⁰ yerde yarattığı şeyleri de dört günde düzenleyerek ıslah ettiğini, daha sonra gökleri iki günde yarattığı belirtir. Bu günlerin toplamda sekiz ettiğini, ancak bunun göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını belirten ayetlerle⁴¹ çeliştiği gibi görünmekle birlikte bunun bir çelişki olmadığını söyler ve çelişkili gibi görünen bu durumu şöyle açıklar: Ona göre Allah, yeryüzünde yeryüzündekilerin azıklarını, ilk iki gün ile birlikte, dört günde takdir etmiştir. Dolayısıyla ayette belirtilen zamanlar ayrı değildir. Yerin yaratıldığını belirten ilk iki günün, yerin ıslah edilmesinde vurgulanan dört günün içinde yer almaktadır.⁴² Öte yandan o, Allah'ın, "sonra... Göğe yöneldi" buyurmasından hareketle, göğün yaratılmasının, yerin yaratılmasından ve yerin yayılıp döşenmesinden sonra olduğunu beyan eder. Dolayısıyla yerin bizzat kendisinin iki günde, yerde bulunan varlıkların iki günde ve göklerin de iki günde yaratılmış olduğunu böylelikle bunların toplamının altı gün ettiğini vurgular.⁴³ Sonuç olarak Râzî,

³⁸ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*,2:170-171.

³⁹ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*,27:106.

⁴⁰ Fussilet:41/9.

⁴¹ Araf:7/54,Yunus:10/3.

⁴² Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*,27:104.

⁴³ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*,27:102-107.

yerin yaratılışıyla ilgili olarak bütün ayetlerin ifade ettiği manadan yola çıkarak ayetler arasında herhangi bir zıtlığın olmadığını ifade etmiştir.⁴⁴

5. Göklerin ve Yerin Altı Günde Yaratılması

Kur'an-ı Kerim'de, göklerin ve yerin altı günde yaratıldığı ile ilgili ayetler sekiz defa geçmektedir. Ayetlerin dördünde doğrudan "göklerin ve yerin altı günde yaratıldığı" ibaresi geçerken diğer ayetlerde ise ibare, "göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin altı günde yaratıldığı" şeklinde geçmekte ve yedi ayette altı gün ifadesi zikredilmiştir. Ancak bu yedi ayette her ne kadar altı gün belirtilmişse de yaratılışın nasıl olduğu hakkında detaylı bir bilgi verilmemiştir. Yaratılışın süresi ile ilgili daha ayrıntılı bilgiye Fussilet sure-sinde yer aldığını görüyoruz. Bu surede yer alan ayette daha ayrıntılı bir şekilde, "yer" in iki günde yaratıldığı, dört günde oradaki rızıkların takdir edildiği, semanın da iki günde, yedi sema olarak düzenlendiği ifade edilmektedir.⁴⁵

Râzî, yaratmanın altı günde olduğu ile ilgili ayetleri ele alırken diğer âlimlerden farklı bir yöntem sergileyerek altı gün kavramına, maddenin niteliklerine bağlı bir yorum yapar. Bu anlamıyla Secde Suresi'nin 4. üncü ayetinde geçen "altı günde" lafzının, altı duruma işaret ettiğini belirtir. Mesela "gökler", "yer" ve "bunların arasında" tabirlerinin üç ayrı şey olduğunu söyler. Bunların her biri için zat ve sıfatların olması da üç ayrı şeye tekabül ettiğini vurgular. Dolayısıyla Allah'ın gökleri yaratması bir hal, göklerin sıfatlarını yaratması bir başka haldir. Yine yeri yaratması bir hal, yerin sıfatlarını yaratması bir başka haldir. Keza Allah'ın, bunların arasında bulunan şeyleri yaratması bir hal, onların sıfatlarını yaratması bir başka haldir. Böylece ona göre bu üç şey, altı hal üzere olan, altı şey olmuş olur. Bu halleri ele alırken Râzî, özellikle Allah'ın "yevm" kavramını kullandığını belirtir. Ona göre "yevm" kelimesi Arapça'da gerçek anlamıyla ele alındığında, güneşin doğumundan batımına kadar, yeryüzünün üzerinde durmasıdır. Ancak bunun olabilmesi için gece ve gündüzün olması gerektiğini ifade eder. Gece ve gündüzün de olabilmesi için göklerin yaratılmasının zorunlu olduğunu vurgular.⁴⁶ Bu anlamıyla günlerin oluşması göklerin yaratılmasından sonra

⁴⁴ Enver, 'Râzî'nin Kur'an'daki Yeryüzü Ayetleriyle ilgili Tefsiri Kebirdeki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese', 54.

⁴⁵ Fussilet:41/9; Ayrıca daha ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Özdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Göklerin ve Yerin Altı Günde Yaratılışı", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 56.

⁴⁶ Râzî, *Mefatihul-ğayb*,25:169.

oluşacağı için bunların yaratılması esnasında zamandan bahsetmenin abes olduğunun altını çizerek.

Râzî, yaratma esnasında zaman olmadığı için 'yevm' kelimesine zamansal bir anlam yüklemenin karşılığı olmadığı görüşündedir. Bu bakımdan 'yevm' kelimesinin ayetlerin bağlamları itibarıyla yorumlanması gerektiğini ifade eder.⁴⁷ Çünkü ona göre kavram, Kur'an-ı Kerim'deki farklı zamanları ifade etmek için kullanıldığı için zamansal değeri izafidir. Dolayısıyla ona göre "yevm" kavramı, insanların anlamış oldukları sabit bir zaman algısından çok, farklı zamanlar şeklinde ele alınmalıdır. Mesela kavramın, "...sizin ölçülerinize göre bin senedir" (Secde 32/5), "melekler ve Cebrail o derecelere miktarı ellibin yıl olan bir günde yükselirler" (Mearic 70/4), ayetlerinde böyle bir durumun olduğunu söyler.⁴⁸ Bu anlamıyla o, zaman kavramının izafi olduğunu ve insanların hayal gücünden, yaşamın kontrol altına alınmasından öte bir anlam ifade etmediğini belirtir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerimde geçen 'yevm' kelimesini sadece zamansal değer olarak gün ile anlamlandırmak pek isabetli görünmemektedir. Bu görüşünden sonra Râzî, "andolsun biz gökleri, yeri ve ikisi arasındaki şeyleri altı günde yarattık. Bize (bundan dolayı) bir yorgunluk da dokunmamıştır" (Kaf 50/38), ayetinde geçen "altı gün" ifadesini, Allah'ın gök ile yer arasında bulunan şeylerin zatları ve çeşitleri yaratması şeklinde yorumlamıştır. Ona göre Allah, bunları altı devre içinde yarattığına işaret ettiği için, "altı günde yarattık" demiştir.⁴⁹

Altı gün ifadesini altı evre olarak ele alan Râzî, Kur'an-ı Kerimde yer alan bazı ayetlerin bu durum ile görünürde çelişir gibi görüldüğünü, ancak herhangi bir çelişkinin olmadığını da vurgular. "Ve bizim emrimiz, birdir, bir göz kırpması gibidir" (Kamer 54/50), ayetinin varlıkların yaratması ve yok edilmesi yönüne vurgu olduğunu söyleyerek, bunun farklı farklı zamanlarda olamayacağını belirtir. Çünkü onları yapmak ve yok etmek bir defaya mahsustur. Yapma olayının emri verildikten sonra varlığın ortaya çıkması belli bir zaman diliminde veya kendisine tanınan mühlet ile sonuçlanır. Göklerin ve yerin yaratılması ifadesinde, özellikle o ikisi arasında kalanların da yaratılmasını ihtiva ettiğini söyler. Dolayısıyla ona göre Allah, her ne kadar bütün şeyleri bir anda yaratmaya kadir ise de, O, her şeye muayyen bir sınır ve zaman tayin etmiştir. O, o şeyleri varlık âlemine, ancak bu şekilde meydana getirir. Emirlerine itaat edenlere mükâfatlarını, günahlarına da ceza'yı hemen ulaştırmaya kâdir ise de bu iki şeyi belirli ve muayyen bir zamana erteler. Bu erteleme işi, Allah'ın her şeyi, muayyen bir vakte tahsis

⁴⁷ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*,28:183.

⁴⁸ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*,28:183-184.

⁴⁹ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*,28:183-184.

etmesiyle alakalıdır. Günümüz bilimsel verilerinin de elde ettiği bulgular, kâinatın oluşum sürecinin altı aşamadan olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁰

6. Dünyanın Yuvarlak Oluşu

Râzî, ayetleri ele alırken öncelikle Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de bu ayetlerde insanın tefekkür edebileceği birçok noktaya temas ettiğini söyler. Mesela ona göre Allah, "üstlerindeki göğe bakmadılar mı? Onu nasıl bina ettik, onu (yıldızlarla) nasıl donattık? O göğün hiçbir gediği de yok" (Kaf 50/6) ayetiyle insanları, gökleri nasıl yarattığı noktasında düşünmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla ayette geçen "üstlerindeki göğe bakmadılar mı?" cümlesiyle boş ve amaçsız bir bakmadan bahsetmez. Aksine araştırmaya incelemeye teşvik eder.⁵¹ Ancak bu düşünmesin nasıl olması gerektiği ile ilgili bilgilerin ortaya konulması insanların sorumluluğundadır. "Göklerin ve yerin yaratılışı insanların yaratılışından elbet daha büyüktür. Fakat insanların çoğu (bunu) bilmezler." (Mu'min 40/57) ayetiyle de gök cisimlerinin yaratılışındaki hayranlık verici hususlar ile insanı hayrete düşüren harikulade hallerin mükemmel olduğunu beyan etmiştir. Allah, daha sonra "kendi nefislerinizde dahi (nice ayetler var) bunları görmüyor musunuz?" (Zariyat 51/21) ayeti ile insanları, kendi bedenleri üzerinde tefekkürde bulunmaya teşvik etmiştir. Râzî, bu ayetlerden yola çıkarak akli kullanmanın insanın sorumluluğu olduğu kanaatine hâsıl olmuş ve inanın akli çabalarının sonucunda elde ettiği verilerin kabul edilebileceğinin altını çizmiştir. Dolayısıyla o, kendinden önce veya zamanında yapılmış olan araştırmaları kayda değer bularak, onları referans olarak kullanır. Bu anlamıyla o, dünyanın şekli ile ilgili tartışmalara geometrik delillerden yola çıkarak bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Geometrik delillerin de yerin küre biçiminde olduğunu gösterdiğini, hatta yerin yaratılışının başlangıcından itibaren küre şeklinde olduğunu ve şu anda da küre biçiminde bulunduğunu söyler.⁵² Çünkü o, dünyanın yaratılıştan itibaren küre olmadığını, sonradan küre haline geldiğini iddia edenlerin olduğuna dikkat çekmiş ancak böyle bir düşüncenin de kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir.⁵³

Râzî, bazı âlimlerin "O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın" (Bakara 2/22) ayetine de dayanarak, yeryüzünün bir döşek olabilmesi için onun mutlaka düz olması gerektiğini

⁵⁰ Cevat Babuna, *Bilimden İmana*, (İstanbul: Babıali Kültür Yayınları, 2001), 87-88.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20: 269.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27:102-107.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27:102-107.

iddia ettiklerini belirtir.⁵⁴ Ancak ona göre ayette geçen "yeryüzünü de yadıkdık" ifadesi yeryüzünün düz olduğunu göstermez. Çünkü ona göre yeryüzü son derece büyük bir küredir. Dolayısıyla büyük bir kürenin yüzeyine baktığında, sanki düzmüş gibi bir izlenim yarattığını ifade eder. Bu anlamıyla Râzî, âlimlerin bu görüşlerinin kabul edilmeyeceğinin altını çizer. Onun bu görüşü reddetmesinin temelinde de; "biz, dağları birer kazık yapmadık mı?" (Nebe, 78/7) ayetidir. O bu ayette Allah'ın, dağların üzerinde dümdüz yaylalar bulunduğu halde, "kazıklar" diye adlandırmasını, ayetteki kullanıma benzer bir kullanım olduğunun göstergesi kabul eder.⁵⁵

Konuyla alakalı görüş ortaya koyarken o, dikkat edilmesi gereken en önemli hususun, bilim adamlarının yani astrofizik ilmiyle uğraşan kişilerin ortaya koymuş oldukları bilgilerin dikkate alınması noktası olduğunu vurgular. Böylelikle o, teoloji (metafizik) konularını, astrofizik konuları ile karıştırılmaması gerektiğini beyan eder. Râzî bu konuda kendi düşüncesini temellendirmek için akli çıkarımlar da yapar. Ona göre batıdaki memleketlerde gecenin başlangıcında bir ay tutulması olduğunu farz ettiğimizde, bu ay tutulması, doğu memleketleri için gündüzün başlangıcında olmuş olur. Böylece batı memleketlerindeki gecenin başlangıcının, doğu memleketlerinde gündüzün başlangıcına tekabül ettiğini anlamış oluruz. Bu, ise ancak yerin doğudan batıya doğru tam yuvarlak olmasıyla mümkün olur diyerek dünyanın yuvarlak olduğunu vurgular. O, kuzeye doğru yönelip ilerlediğimizde kuzey kutbunun yüksekliğinin de o nispette arttığını ifade eder. Kuzey kutbunun yükseldiği oranda da, güney kutbunun alçalmış olduğunu belirtir. Ona göre bu durum, yerin kuzeyden güneye doğru tam yuvarlak olduğuna delalet eder ki ortaya koyduğu bu iki hususun toplamının da, yeryüzünün küre şeklinde olduğunu gösterir.

Ayrıca o, "ardından yeri düzenlemiştir" (Naziât 79/30) ayetinde geçen "dehaa" (دحاهما) kelimesinin "ed-dahv" kelimesiyle yakın bir anlam ifade ettiğini,⁵⁶ "ed-dahv" kelimesinin 'devenin yuvası' şeklinde bir anlamı olduğunu vurgular. Ayrıca o, dil âlimlerinin de bu kelimenin aslının, 'bir şeyi bir yerden başka yere taşımak ve çocuğun, küreyi (topu) yerin yüzüne atıp yuvarladığı' anlamına geldiğini belirtmiştir. Yine bu kelimenin deve 'kuşunun yuvası' anlamında geldiğini ifade eder.⁵⁷Dolayısıyla Râzî, bu açıklamalara dayanarak yeryüzünün şeklinin yumurtaya benzer bir yapıda olduğu gerçeğine bu kelimeyle de işaret edildiğini vurgular.⁵⁸

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/112-116

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14:78

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 47.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22:48

⁵⁸ Mehmet Okuyan, *Kısa Surelerin Tefsiri*, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 2:156,

7. Yağmurların Yaratılışı

Râzî, yağmurların yaratılışı ve suyun önemi ile ilgili görüşler ortaya koyduğunu görüyoruz. Çünkü canlıların yaşam kaynağı olması hasebiyle Kur'an'ı Kerimdeki ayetlerde üzerinde en çok durulan nimetlerden biri su olmuştur. Allah, insanın hizmetine sunduğu her şeyi sudan yarattığını ve varlıkların devamını da su ile sağladığını ifade etmiştir.⁵⁹

Râzî, Allah'ın "ve gökten bir yağmur indirdi", ayeti dikkate alındığı zaman ilk etapta yağmurun gökten indirildiğine yönelik bir algı oluştuğunu ancak durumun böyle olmadığını belirtir. Çünkü ona göre yağmur, yerden yükselen buharların soğuk hava tabakasına kadar yükselip, orada soğuyarak, buharın tekrar bir araya gelerek sıvılaştığını ve daha sonra yere indiğini belirtir. O, bu olayın sonucunda yağmurun oluştuğunu beyan eder.⁶⁰ Râzî bu görüşü destekler mahiyette argümanlar ortaya koyar. Bu anlamıyla gökyüzünün yüksek olmasından dolayı "sema" diye isimlendirildiğini ve insanın üzerinde olan her şeye, "semâ" denildiğini belirtir. Bulutun da insanın üstünde olması ve yağmurun buluttan yağması hasebiyle insanların, üstlerini kast ederek "yağmur gökten yağmıştır" dediklerini ifade eder. Allah'ın yağmuru gökten indirdiğini haber verdiğini belirten Râzî, yağmurun buluttan indiğini bildiğimize göre, onun önce semadan buluta, sonra da buluttan yere indiğini söylememiz gerektiğini vurgular.⁶¹ "Rahmetin önünde müjdeleyici olarak rüzgârları gönderen O'dur. Ağır bulutları yüklediği zaman onu ölü bir beldeye sevk ettik. Ve de ondan su indirdik. Bu şekilde onunla bütün ürünlerden çıkardık. İşte bunun gibi ölüleri çıkarırız. Böylece tezekkür edersiniz"⁶² (Ârâf 7/5) ayetinde geçen "ağır ağır bulutları" tabirini, "su ile ağırlaşmış bulutlar" şeklinde anlayan Râzî, "sehab" kelimesini de, 'sehab' kelimesinin çoğulu diye anlar. Bu anlamıyla ayetin "bu rüzgârlar, içindeki sularla ağırlaşmış olan bulutları yüklenip taşıdığı zaman..." şeklinde olması gerektiğini söyler. Böylece taşıdığı sular nedeniyle yoğun ve yaygın bulutların havada asılı kaldığını, havada asılı kalan bu bulutları hareket ettirilip çeşitli yerlere sürüklenmesinin ve orada da yağmurun yağmasını Allah'ın, hikmeti ve kudreti ile olduğunu vurgular. Özellikle bu noktada rüzgârların etkili olduğunu söyleyen Râzî, rüzgârın şiddetli hareketler neticesinde pek çok faydalar olduğunu belirtir. Mesela bulutların parçalarının birbirine eklenmesi ve onların üst üste gelmesi, böylece yoğun ve yağmur yağdıracak bulutlar oluşmasını sağlar. Ayrıca sağa ve sola doğru hareket eden rüzgârlardaki hareketler sebebiyle, su yüklü bulutların inmesi engellenmiş

⁵⁹ Enbiya:21/30, Rum:30/30.

⁶⁰ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*, 2:170.

⁶¹ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*, 2:122.

⁶² Araf:7/57.

olur ve onların havada asılı kalmaları sağlanır. Aynı şekilde rüzgârların hareketleriyle bulutlar, bir yerden başka bir yere giderek yağmurlar yağdırırlar. Öte yandan rüzgârların hareketlerinin bazen, bulutların parçalarını bir araya topladığını ve onları birbirine bitıştirdiğini böylece, kesif ve yoğun bulutların meydana geldiğini belirtir.⁶³ Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Râzî, günümüz biliminin varmış olduğu yağmur oluşumuna yaklaşmış, bulutların rüzgârlarla birlikte hayatın her alanında Allah'ın hikmeti gereği suyu yeryüzüne indirdiğini belirtmiştir.

Sonuç

Fahredden er-Râzî, hem kelimeler hem de felsefi geleneğin önemli temsilcilerinden birisidir. Kelami yönü kadar felsefi yönünün de güçlü olması, onun farklı ve özgün fikirler ortaya koymasını sağlamıştır. O, temel problemleri herhangi bir ekole dayalı olmaktan çok kendi özgün bakış açısı ile oluşturmuştur. Sergilemiş olduğu bu tavır ile aklın verilerini, anlama ve kavrama açısından çok önemli bulmuştur. Öyle ki kelimacıların üzerine ittifak ettiği bazı konularda bile filozoflara yakın tavır sergileyebilmiştir. Ancak her ne kadar İbn-i Sina'nın bazı görüşlerini benimsemiş olsa da, ona birçok konuda muhalefet etmiş ve onu eleştirmiştir.

Râzî, âlemi tanımlarken kelimacıların yapmış oldukları tanımları benimsemiş ve âlemi, Allah'ın dışında kalan her şey diye tarif etmiştir. Allah-âlem ilişkisini ele alırken Allah'ın âleme illiyet, zat ve şeref yönünden önceliği olduğunu kabul etmesine rağmen, zaman bakımından önceliğinin zorunlu olmadığını söylemiş ve ezeli yaratma anlayışına kapıyı kapatmamıştır. Bu düşüncesiyle, o'nun âlemin yaratılışı konusunda filozoflara daha yakın bir yerde durduğunu göstermiştir.

Allah'ın yeri ve göğü ilk etapta bitişik yarattığını ve daha sonra onları ayırdığını vurgularken, modern fizik biliminde büyük patlama (Big Bang) diye bilinen teoriye yakın bir teori ortaya koymuştur. Göğün ve yerin yaratılışı ile ilgili ayetlerde farklı gün sayısının belirtilmesinin, ayetler arasında herhangi bir çelişki oluşturmadığını ortaya koyarak ayetlerdeki günlerin fazlalığının anlamsal yönden değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

Altı gün kavramına yapılan klasik yorumlardan farklı olarak bunların niteliksel olduğu noktasında dikkatleri üzerine çekmiştir. Çünkü gün kelimesinin göğün yaratılmasından sonra olabileceğinden hareketle müellif, ayette göğün yaratılmadan önce gün kavramının kullanıldığını belirterek, dolayısıyla anlamın zamansal olmadığını belirtmiş ve bu hususta özgün bir yaklaşım sergilemiştir.

⁶³ Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*, 24:145-146.

Kelamcılarının özellikle Allah'ın kudret ve azametini ortaya koymak için oluşturdukları yoktan yaratma düşüncesini eleştirmiş ve Allah'ın kudret ve azametinin sadece yoktan yaratmasına bağlı olmadığını, O'nun her türlü yaratmasının kudretini ve azametini sınırlandıramayacağı kanaatini taşımıştır. Bu noktada kelamcılarının yoktan yaratma ile filozofların ezeli maddeden yaratma düşüncelerini karşılaştıran Râzî, her iki düşüncenin kabul edilebilirliğinin aynı seviyede olduğunu belirtir.

Yağmurların yaratılışı noktasında günümüz bilimsel verilerine yakın açıklamalarda bulunması dikkat çekicidir. Buharın yükselerek bir araya gelmesi ve yoğunlaşması neticesinde yağmurun gökten yağdığını vurgulamıştır. Bu anlamıyla Razi, nakli, akli ve bilimin verilerini kullanarak teolojik bir düşünce inşa etmeyi başarmıştır diyebiliriz.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn-i Sina Yorumun ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbni Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ Yayınları 2013.
- Aydın, Hüseyin. *İlim Felsefe ve Din açısından Yaratılış ve Gâyetlilik*. Ankara: DİB. Yayınları, 2012.
- Babuna, Cevat. *Bilimden İman*. İstanbul: Babıali Kültür Yayınları, 2001.
- Bayram, Enver. Râzî'nin Kur'an'daki Yeryüzü Ayetleriyle ilgili Tefsiri Kebirdeki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*, thk. Ahmed Hicazi Sakka. 4 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turasi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddin, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, thk. Mahmud Abdülaziz Mahmud. Lübnan: Dâru'l Kitabu'l İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitabu'l Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Mebahisu'l Meşrikiyye*. 2 Cilt. Haydarabad: Dairatu'l Maarif En-Nizamiyyetul' Kâinat, 1965.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 26 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 20 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 22 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 19 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*, Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 27 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*, Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 25 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.

- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*, Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 28 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*, Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 31 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*, Trc. Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, 24 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, Trhsz.
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Yerküre> 20.01.2015.
- Karadaş, Çağfer. *Bakillani'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Karadaş, Çağfer. *Kelam Düşüncesinde Eören ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları 2011.
- Keskin, Halife. *İslam düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İzmir: Beyan Yayınları, 1995.
- Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn-i Sina'nın Felsefi sistemlerinde sudur Nazariyesi", Trc., Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *ATAÜİFD.*, S:33, Erzurum 2010.
- Okuyan, Mehmet. *Kısa Surelerin Tefsiri*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Öge, Sinan. *Allahtan Âleme İlahi Fiiller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Türker Ömer-Demir, Osman. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Özdemir, İsmail. "Kur'ân-ı Kerîm'de Göklerin ve Yerin Altı Günde Yaratılışı". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Sadettin Taftazani. *Şerhu'l Akaid*. Trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: 1999.
- Taslaman, Caner. 'İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi'. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 200/2.
- Taslaman, Caner. *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2005.
- Yazıcı, Muhammed. 'Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri'. *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, S:28, Erzurum, 2007.
- Zerkan, Muhammed Salih. *Fahreddin er-Râzî ve Arahı'l Kelamıyye ve'l Felsefiyye*. Kahire: Daru'l Fikr, 1963.

**Kur'ân Yorumunda Siyakın Yeri –Zemahşerî'nin Keşşâf'ı Özelinde-
Avenullah Enes Ateş
İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018, 166 sayfa**

Abdulvahap Kösesoy*

Kitâbî yayınları tarafından 2018 yılında okuyucuyla buluşan *Kur'ân Yorumunda Siyakın Yeri –Zemahşerî Örneği-* kitabı, ilâhî metnin doğru bir şekilde yorumlanmasında önemli kavramdan biri olan *siyâkı* konu edinmektedir. Siyâk kavramı sözlük anlamı itibariyle “sevk etmek, peşine düşmek ve çekip almak”; terim olarak ise “sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, tarz, anlatım biçimi” gibi mânalarda kullanılmaktadır. Kur'ân metninde yağmur bulutların kurak topraklara yöneltilmesi, gönderilmesi (A'râf 7/57; Secde 32/27), kâfirlerin cenneme sürülmesi (Meryem 19/86; Zümer 39/71), muttakilerin ise cennete götürülmesi (Zümer 39/73), sevk edilme, gitme (Kıyâme 75/30), sıkıntılı ve zor durum (Kalem 68/42) gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ayrıca Furkan 25/7'de -çoğul halde- çarşı; Sâd 38/33'te bitkilerin gövdesi ve atın bacağı anlamındadır (s. 18-21) Kavramsal ve ıstılahî olarak ise siyâk, sözün ne için ve hangi gayeye matuf olarak söylendiğini ifade etmektedir.¹ Müellifin belirttiğine göre siyâkı, “mütekellimin kastına delalet eden lafzi karine” anlamında ilk defa Şâfiî (ö. 204/820) tarafından kullanılmıştır. Müfessirler içerisinde bu anlamda ilk defa kullanan ise Taberî (ö. 310/923)'dir (s. 22, 23).

Eser, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve ilgili literatür üzerinde durulmaktadır (s. 9-15). Birinci bölümde siyâk kelimesinin kavramsal çerçevesi çizilmekte, tarihi süreci anlatılmakta, Zemahşerî'nin siyâk ve türevlerine yüklediği anlamlar tartışılmakta ve Nass, Belağat ve Münâsebâtü'l-Kur'ân ile olan ilişkisine değinilmektedir (s. 15-53). İkinci bölümde siyâkın iç ve dış unsurları üzerinde durulmaktadır (s. 53-95). Üçüncü ve son bölümde ise Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde siyâkın kullanımı irdelenmektedir. (s. 95-157).

Siyâk kelimesi, nass, belağat ve münâsebâtü'l-Kur'ân ile doğrudan bir ilişkiye sahiptir. Şöyle ki; öncelikle nass (metin) farklı te'vil ve yorumlara

* Arş. Gör., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi -abdulvahap.kosesoy@bilecik.edu.tr

Geliş T. / Received Date: 24/10/2018 Kabul T. / Accepted Date: 25/10/2018.

¹ Detaylı bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2014), s. 256.

muhtemeldir. Hangi anlamın kast edildiği, diğer bir ifadeyle nassın maksadı siyâk ile ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda müellif, son zamanlarda tartışma konusu olan “deve sütü ve bevlî” tartışmasını örnek olarak değerlendirir. Müellif, ilk olarak deve bevlînin içilmesine cevaz veren rivayeti; daha sonra ise deve bevlîni kesin olarak yasaklayan rivayeti zikretmekte; ardından ‘zahir ile nass çeliştiğinde nass tercih edilir’ sonucuna varmaktadır. Müellifin bu örneği vermesinin temel sebebi nassların değerlendirilmesinde ve naslardan hüküm çıkarmada siyâkın ne denli önemli olduğunu göstermektir (s. 35-37). Her ne kadar müellif, gündemde olan bu tartışmaya yer vermiş ve rivayetleri izâh etmiş olsa da eserinde bu örneğe değinmesini doğru bulmuyoruz. Çünkü insan sağlığıyla doğrudan ilgili bu tür meselelerde fikir beyan etmesi gereken kişiler öncelikle bilim insanlarıdır. Kur’ân metninin siyâk açısından incelenmesi, ayetlerin belîğ oluşunu ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. Müellife göre belağatın tüm unsurlarında siyâkın etkisi vardır (s. 38-44). Siyâk-Münâsebâtü’l-Kur’ân ilişkisine dair de müellif, şunları söylemektedir. Ayetlerin kendi içerisindeki, ayet pasajlarının, sureyi oluşturan pasajların ve surelerin Mushaf içerisindeki tertibi siyâk sonucudur. Ayet ve surelerde görülen bu dizimler müellife göre bir faydaya mebnidir. Ayrıca müellif, ayet ve sure tertiplerinin Hz. Peygamber tarafından yapıldığını ve buna dair müfessirler arasında genel bir kanaatin oluştuğunu söylemektedir (s. 44, 45). Her ne kadar müellif, genel bir kanaatten bahsetse de ayet ve sure dizilimi erken dönemden itibaren tartışılan bir konudur.² Öyle ki Eş’ârî kelamının önemli isimlerinden biri olan Bâkîllânî (ö. 403/1013)’ye göre ayet tertipleri tevkihi olup Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş³; sure tertibi ise içtihadî olup sahâbîler tarafından düzenlenmiştir.⁴ Öte yandan müellif, Münâsebâtü’l-Kur’ân konusunu eleştiren ve kabul etmeyen Şevkânî (ö. 1250/1834)’nin görüşüne de yer vermekte ve bunu tenkit etmektedir. Ona göre Şevkânî, ayet ve sure arasında münasebet kurulmasına karşı çıksa da bizzat kendisi *Fethu’Kadîr* adlı tefsirinde bunu uygulayarak tezat duruma düşmektedir (s. 46-52).

Müellif, eserinin ikinci bölümünde siyâk kavramının unsurları üzerinde durmakta ve meseleyi örneklerle izâha kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu

² Ayet ve Sure tertibine dair tartışmalar için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, thk. Muhammed İsmâ Kudât, (Beyrut: Daru’l-Feth-Daru’lbn Hazm: 2001), I, 278-299.

³ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, I, 293-299.

⁴ Bâkîllânî, *el-İntisâr*, I, 278-292. Mushaf tertibi günümüzde halen tartışılan ve üzerinde kesin bir sonuca varılamayan bir meseledir. Mustafa Öztürk (*Kur’ân Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu 2016, s.161-249) ve Ahmet Keleş (*Kur’an’ın Cem’i ve Tertibi: Kur’an Ayetlerinin Tevkîflîği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur’an İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım, İslâmî Araştırmalar* 14, sy. 1 (2001): 103-127) gibi yazarların bu meseleye dair değerlendirmeleri mevcuttur.

bağlamda müellif, siyâkın unsurlarını iç ve dış unsurlar olmak üzere iki temel başlık altında incelemektedir. İç unsurlar; kelimelerin seçimi ve yapısı, ayetin iç dizilimi ve Kur'ân bütünlüğü; dış unsurlar ise hadisler, nüzul sebepleri, zaman ve mekân bilgisi gibi başlıklar altında incelenmektedir. Görüldüğü üzere siyâkın iç unsurları, Kur'ân metninin kendi iç yapısından; dış unsurlar ise Kur'ân metninin dışında cereyan eden; ancak metinle doğrudan bağlantılı bileşenlerden oluşmaktadır. Ayetin iç dizilimi, ayetler arası ilişki ve Kur'ân bütünlüğü gibi siyâkın iç unsurları, kanaatimizce müellifin daha önce zikrettiği (s. 44) Münâsebâtü'l-Kur'ân ile doğrudan bağlantılıdır. Diğer bir ifadeyle Münâsebâtü'l-Kur'ân da esasen ayet ve sure dizilimine dairdir. Dolayısıyla bu iki konunun mezcedilmesinde bizce fayda görülmektedir. Siyâkın dış unsurları bağlamında Kıyâme 16/19 ayetlerin tefsiri ve bu ayetlere dair rivayetler incelendikten sonra müellif, "Siyâkın dış unsurlarından sayılan rivayetlerin, sahih olması kaydıyla metin içi siyâka tercih edilir" gibi bir sonuca varmaktadır (s. 72) Bu husus bizce önemlidir; çünkü böylelikle siyâkla ilgili olarak bir kâide ortaya konmaktadır. Öte yandan bu bölümde, dış unsurların bir başlığı olarak verilen "Nüzul Ortamıyla İlgili Bilgiler" (s. 87) ile ikinci bölümün bir başlığı olan "Siyâkın Anlama Etkisi" (s. 90) eserin içerisinde müstakil başlıklar olarak yer almakta; ancak içindekiler bölümünde geçmemektedir.

Eserin üçüncü ve son bölümünde siyâk meselesi, Zemahşerî'nin Keşşâf eseri özelinde incelenmekte, diğer bir ifadeyle pratize edilmektedir. Keşşâf tefsirinin örnek metin seçilmesinin sebebi Zemahşerî'nin siyâk kavramını merkeze koymasından ötürüdür. Diğer bir ifadeyle Keşşâf tefsirinde gerek kelimeleri anlamlandırılmada gerek ayet ve sure tertibinde gerekse de ayetlerle ilgili rivayetlerin değerlendirilmesinde siyâk hakem kılınmıştır (s. 97). Ayrıca Keşşâf tefsirinin Arap dili ve belağatı açısından önemli bir yere sahip olması da eserin seçilme sebepleri arasında zikredilebilir. Zemahşerî, kendi döneminde ve sonraki dönemlerde önemli etki oluşturan Keşşâf tefsirinde siyâk masterını kullanmakta; ancak müellifin de belirttiğine göre daha çok *mesâk*, *sâka*, *yüsâku/tüsâku*, *mesûka*, *sîka/sîkat* kelimelerini tercih etmektedir.⁵ Bu bölümde Keşşâf'ta siyâkın kullanıldığı yerler tespit edilmekte; ancak yer yer de Zemahşerî'ye bazı eleştiriler yöneltilmektedir. Bu eleştirilerden birisine göre Zemahşerî, özellikle siyâkın dış unsurlarından sayılan rivayetleri kabul noktasında mütesâhil davranmaktadır. Bundan ötürü yazar, Keşşâf'ta geçen bilgilerin tevsik edilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır (s. 132). Müellifin Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de kendi itikad mezhebi olan Mu'tezile'nin görüşlerini destekleme kaygısıyla ayetlere sübjektif yaklaşmasıdır. Bu bağlamda örnek kabilinden ru'yetullah, halku'l-ef'âl ve aslah

⁵ Bu kelimelerinin her birinin kullanımı ve örnekler için bkz. s. 27-34.

görüşlerine yer verilmektedir (s. 149-156). Yazara göre bu hususlara dair yorumlar zorlama yorumlar olup; Kur'ân ayetlerinin siyâkı ile uyuşmamaktadır. Zemahşerî'ye yöneltilen bir diğer eleştirisi ise Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet'e dair kullandığı sert dildir (s. 154).

Eser, Kur'ân yorumu açısından önemli bir yere sahip olan siyâk konusunu ele almakta ve mühim bir meseleyi gündeme taşımaktadır. Müellifin bu çaba ve gayretini tebrik etmekle beraber yapıcı olduğunu düşündüğümüz bazı eleştirilere de yer vermek istiyoruz. Öncelikle belirtmek gerekir ki müellif, eserin her bir başlığını kısa bir şekilde açıklamakta; ardından bir veya birkaç örnek zikretmek suretiyle meseleleri izâha kavuşturmaya çalışmaktadır. Meseleyi basitleştirme adına takip edilen bu metot faydalı olmakla beraber konuyla bağlantısız farklı meselelere girmek gibi olumsuz yönleri de vardır. Müellifin ayetlerin maksatlarını belirlerken kimi zaman kendi görüşüne yer vermesi bızce doğru bir metottur (örn. s. 111). Müellif, Şevkanî'nin Münâsebâtü'l-Kur'ân'a dair görüşlerini zikrettikten sonra bunların 'çok cılız' olduğunu ifade etmektedir ki (s. 46) akademik dilde bu tür kelimelerin kullanımına pek rastlayamıyoruz. Esere dair bir diğer eleştirimiz içerisinde anlaşılması güç Arapça kullanımların çokça olmasıdır (örn. s. 58, 59). Metin içerisindeki bu teknik terim ve ibareler, cümlelerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu durum Arap dili ve belagatını bilenler için sorun teşkil etmese de Arapça bilmeyenler açısından önemli bir sorundur.

Kaynakça

- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, el-İntisâr li'l-Kur'ân, thk. Muhammed İsâm Kudât, Beyrut: Daru'l-Feth-Daru-İbn Hazm: 2001.
- Demirci, Muhsin, Tefsir Terimleri Sözlüğü, İstanbul: İFAV, 2014.
- Öztürk, Mustafa ve Hadiye Ünsal, Kur'ân Tarihi, Ankara: Ankara Okulu 2016.
- Keleş, Ahmet, Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi: Kur'an Ayetlerinin Tevkîfîliği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'an İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım, *İslâmî Araştırmalar* 14, sy. 1 (2001): 103-127.

**İbn Kalânîsî, Şam Tarihine Zeyl -I. ve II. Haçlı Seferleri Dönemi-, Türkçe
trc. Onur Özatağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015,
IX+236 s.**

Suat Kaymak*

Zeylu târihi Dımaşk ya da *Târîhu Dımaşk* olarak bilinen Ortaçağ İslâm tarihi kaynaklarından olan eserin müellifi Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Ali İbnü'l-Kalânîsî 465/1073 yılında Dımaşk'ta doğmuştur. Arapların Temîm kabilesine mensup ünlü bir ailedendir. Doğduğu şehir olan Dımaşk'ta dil, tarih, dinî ilimler ve edebiyat alanında eğitim görmüştür. Müellif, önce Dîvânü'r-resâil ve'l-inşâ'da kâtiplik sonra bu dîvânda reislik görevini bulunmuş, ayrıca Dîvânü'l-harâc'ı da yönetmiştir. Dımaşk'ın reisliğini de yapan İbnü'l-Kalânîsî, uzun süre bu görevi idame ettirmiştir. Müellif 555/1160 tarihinde Dımaşk'ta vefat etmiştir.

İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylu Târîhi Dımaşk* ya da *Târîhu Dımaşk*'ı Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbî'nin (ö. 448/1056) *Târîh*'ine zeyl (ek) olarak kaleme almıştır. Eser, yıl esasına göre hazırlanmış olup, 360-555/970-1160 yıllarını kapsamaktadır. İbnü'l-Kalânîsî yazdığı bu eserle başta el-Azîmî (ö. 558/1163'den sonra), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) ve İbn Hallikân (ö. 681/1282) olmak üzere kendisinden sonraki pek çok tarihçinin eserlerine kaynaklık etmiştir. Eserin bu özelliğinin yanı sıra Fâtîmîler (909-1171) ve Karatîlerin (869-1182) Suriye ve Dımaşk'a hâkim olmak amacıyla verdikleri mücadeleler, Fâtîmîlerin Suriye hâkimiyeti, Suriye halkının onlarla mücadelesi, Dımaşk'taki kabileler, sosyal hayat, halkın kurduğu teşkilâtlar, imar faaliyetleri, Dımaşk'ın topografyası ve imar planı, Abbâsîler (750-1258), Büveyhîler (932-1062), Selçuklular (1040-1194), Tuğteginliler (Börîler) (1104-1154), Zengîler (1127-1233), İsmâîlîler ve müellifin bizzat şahit olduğu I. ve II. Haçlı seferleri hakkında en önemli kaynaktır¹.

* Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi, suatkaymak@windowslive.com.

Geliş T. / Received Date: 26/10/2018 Kabul T. / Accepted Date: 26/10/2018.

Bkz. Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 113; Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-Kalânîsî", *DİA*, XXI (2000), s. 99-100; Ali Sevim, "İbnü'l-Kalânîsî'nin Zeylî Târîh-i Dımaşk Adlı Eserinde Selçuklularla İlgili Bilgiler I. (H. 436-500 = 1044/45-1106/07)", *TTK Belgeler*, XXIX/33 (2008), s. 1-2.

İlk olarak Henry Frederick Amedroz² *Zeylu Târîhi Dımaşk'ı* İbnü'l-Ezrak el-Fârîkî'nin (ö. 577/1181'den sonra) *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid (Târîhu'l-Fârikî)*, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *Mir âtü'z-zamân* ve Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîh*'inden alıntılar ve notlar ilâve edilerek 1908 yılında Beyrut'ta neşretmiştir³. Sonrasında Süheyl Zekkâr⁴ ve Arif Ahmed Abdülğanî⁵ tarafından da neşirleri yapılmıştır. Hamilton A. R. Gibb⁶ tarafından 490-555/1097-1160 yılları arasındaki Haçlılarla ilgili kısımlar genişçe bir önsöz ve notlar ile İngilizceye, Roger Le Tourneau⁷ tarafından 1075-1154 yılları arasındaki kısımlar Fransızcaya ve Ali Sevim⁸ tarafından da 436-500/1044-1107 yılları arasındaki Selçuklular ile ilgili kısımlar notlar ilave edilerek Türkçeye tercüme edilmiştir. 2015 yılında 490-526/1097-1132 yılları arasındaki kısımları *Şam Tarihine Zeyl -I. ve II. Haçlı Seferleri Dönemi-* ismiyle Onur Özatağ tarafından Türkçeye tercüme edilerek yayımlandı. Son olarak 450-555/1058-1160 yılları arasındaki kısımlar 2016 yılında Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde Hasan Aydın tarafından yüksek lisans tezi olarak Türkçeye tercüme edildi. Burada *Zeylu Târîhi Dımaşk'ın* Onur Özatağ tarafından hazırlanan *Şam Tarihine Zeyl -I. ve II. Haçlı Seferleri Dönemi-* ismiyle yayınlanmış Türkçe tercümesinin tanıtımını yapmaya çalışacağız.

Eser, sunuş, iki bölüm, ek ve dizinden oluşmaktadır. İki ana bölümün ardından, Gibb'in tercümesinde bulunan Latince yer ve kişi adlarının Arapça karşılıklarının bulunduğu liste "Ek" (s. 215-218) başlığı altında verilmektedir. Daha sonra da kitapta geçen kişi ve yer adlarının bulunduğu bir "Dizin" (s. 219-224) gelmektedir. Kitabın sonunda (s. 225-236) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'nın "Hasan Âli Yücel Klasik Dizisi'nde Yayınlanan Eserler" isimli bir liste bulunmaktadır.

"Sunuş"ta (s. VII-IX), *Zeylu Târîhi Dımaşk'ın* kısaca öneminden, tercümede kullanılan eserin Arapça aslından ve İngilizce tercümesinden ve mütercim tarafından tercümede esas alınan hususlardan bahsedilmektedir. Mütercim, Amedroz tarafından yapılan neşri tercümede kullandığını ve Gibb tarafından yapılan İngilizce tercümenin yapısını temel aldığını, ancak Tourneau tarafından yapılan Fransızca tercümeyle ulaşamadığını belirtmektedir (s. VIII).

² *Zeylu Târîhi Dımaşk*, nşr. H. F. Amedroz, Beyrut 1908.

³ Özaydın, "İbnü'l-Kalânîsi", *DİA*, s. 100.

Târîhu Dımaşk: 360-555 h., nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1983. ⁴

⁵ *Zeylu Târîhi Dımaşk*, nşr. Arif Ahmed Abdülğanî, Dımaşk 2013.

⁶ *The Damascus Chronicle of the Crusades: Extracted and Translated from the Chronicle of Ibn al-Qalanisi*, İngilizce trc. H. A. R. Gibb, London 1932.

⁷ *Damas de 1075à 1154*, Fransızca trc. Roger Le Tourneau, Damascus 1952.

⁸ Ali Sevim, "İbnü'l-Kalânîsi'nin Zeylî Târîh-i Dımaşk Adlı Eserinde Selçuklularla İlgili Bilgiler I. (H.436-500 = 1044/45-1106/07)", *TTK Belgeler*, XXIX/33 (2008), s. 1-42.

“490’dan 526’ya (1097-1132)” isimli birinci bölümde (s. 1-114), 490/1096 yılından 525/1131 yılına kadar olan olaylar yer almaktadır. İçindekiler kısmında 526 yılı verilmesine rağmen bu bölüm 525 yılı ile bitmektedir. “526’dan 555’e (1132-1160)” isimli ikinci bölümde de (s. 115-214), 526/1132-1160 yılları arasında yer alan olaylar anlatılmaktadır.

Eseri ana hatlarıyla tanıttuktan sonra, asıl üzerinde durulması gereken bazı hususları burada belirtmek ilim camiası açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Eserin Arapça orijinali, İngilizce tercümesi ve Türkçe tercümesini karşılaştırmak suretiyle burada tanıtımını yapacağımız tercümede birtakım eksiklik ve hataların olduğunu ifade etmeliyiz. Yine mütercimmin belirttiği bazı hususlar üzerinde de durmak gerekmektedir.

İlk olarak üzerinde durulması gereken konu, eserin hangi dilden Türkçeye tercüme edildiği meselesidir. Kitabın kapağında ve iç kapağında Arapçadan tercüme edildiği ifade edilmekte, Sunuş’ta da Amedroz’un 1908 yılında hazırladığı neşrin kullanıldığı ve Gibb tarafından hazırlanan İngilizce tercümenin de esas alındığı belirtilmektedir (s. VIII). Söz konusu neşir ve İngilizce tercümesi ile Türkçe tercüme karşılaştırıldığını da eserin ciddi bir kısmının tercümeyle dahil edilmediği anlaşılmaktadır. Amedroz’un neşrinde 360-489/970-1096 yıllarını kapsayan 1-132. sayfalar arası tercümeyle alınmamıştır. Ancak eksik kısımlar bunlarla ibaret değildir. Gibb’in tercümesi temel alındığı için yani söz konusu tercümede Haçlılarla ilgili kısımların bulunmasından dolayı Özatağ da tercümesinde birçok konuyu atlamıştır. Aşağıda da vereceğimiz hatalı okumalar ve eksikliklerle eserin Arapça aslından değil de İngilizce tercümeden Türkçeye çevrildiğini akıllara getirmektedir. Ancak bazı Arapça özel isimlerin olduğu gibi verilmesinden hareketle bu isimlerin Arapça metinden kontrol edildiğini fakat yine de hatalı aktarıldığını göstermektedir.

Gibb tarafından İngilizceye tercüme edilen kısımların aynen Özatağ tarafından Türkçeye tercüme edildiği, henüz kitabın İçindekiler kısmından anlaşılmaktadır. Zira İngilizce tercümenin İçindekiler (s. 5) kısmında da şu iki başlık bulunmaktadır: “from 1097 to 1132” ve “from 1132 to 1159”.

360-489/970-1096 yılları arasında kalan kısımlar, Türkçe tercümeyle alınmamıştır. Daha önce merhum A. Sevim tarafından 436-500/1044-1107 yılları arasındaki Selçuklular ile ilgili kısımlar Türkçeye tercüme edilmiştir. Mütercim bu kısımları tercümeyle dâhil etmemesinin nedeni açıklamamaktadır.

Bu tercüme ile ilgili ikinci husus, eserin sadece Haçlı seferleri üzerine yazılmış bir kronik olarak gösterilmesidir. Sunuş kısmında mütercim, *Zeylu Târîhi Dimaşk* için “I. ve II. Haçlı Seferleri hakkında Arapça yazılmış olan en erken kronik olması ise eseri ayrıca önemli kılmaktadır” şeklinde bir ifade

kullanmaktadır. Eserin Haçlılar hakkında bilgi veren Arapça yazılmış eserler arasında en erken tarihli kroniklerden biri olduğu doğrudur, fakat eserin özellikle sadece Haçlılar ile ilgili yazıldığı izlenimini veren bu cümlelerin hatalı olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira eserin sadece Haçlı Seferleri açısından değil, Fâtîmîler ve Karmatîlerin Suriye ve Dımaşk'a hâkim olmak amacıyla verdikleri mücadeleler, Fâtîmîlerin Suriye hâkimiyeti, Suriye halkının onlarla mücadelesi, Dımaşk'taki kabileler, sosyal hayat, halkın kurduğu teşkilâtlar, imar faaliyetleri, Dımaşk'ın topografyası ve imar planı, Abbâsîler, Büveyhîler, Selçuklular, Tuğteginliler (Börîler), Zengîler ve İsmâîlîler açısından da önemli⁹ olduğunu yukarıda da belirtmiştik.

Çalışma ile ilgili üçüncü husus, Arapça orijinalinde bulunan şiir, beyit ve kasidelerin -bir beyit hâriç- (s. 116) Türkçe tercümede yer almamasıdır. Eser için "Diğer kroniklerde sıkça karşılaşılan retorik hitaplar ve şiir gibi dilden dile aktarılması oldukça külfetli olan biçimlerden uzaktır" (s. VIII) şeklinde bir ifade kullanılmaktadır. Ancak mütercim bu ifadesi "Acaba mütercim eserin Arapça orijinalini hiç görmedi mi?" sorusunu tekrar akıllara getirmektedir. Zira İngilizce tercümesini incelediğimizde şiiri beyit ve kasidelerin -bir beyit hâriç- (s. 209) buraya alınmadığı görülür. Eserin Arapça orijinalindeki şiirlere göz atacak olursak, karşımıza pek çok şiirin çıkacağını görebiliriz (Eserdeki şiir ve kasidelerden bazıları için bkz. Amedroz neşri, s. 234, 286-287, 323, 334, 342, 344-345, 348, 350, 359). Özatağ'ın tercüme ettiği tek beyit, Gibb tercümesinde de bulunan tek beyittir. Aynı sayfada bulunan bir diğer beyit ise her iki çalışmada da tercüme edilmemiştir.

Özatağ'ın tercümesi ilgili dördüncü husus, çok önemli belgelerin kopyalarının çalışmaya dâhil edilmemiş olmasıdır. İbnü'l-Kalânîsî, Dîvânü'r-resâil'de görev yaptığı için eserinde de bazı belgeleri verdiği görülmektedir. Eserde Selçuklu dönemine ait önemli iki belgenin kopyası bulunmaktadır. Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın kâtibi Emîrül-Küttâb Ebû Nasr b. Ömer el-İsfâhânî'ye yazdırdığı Zî'l-ka'de 500/Temmuz 1107 tarihli Bâtinîlerin elinde bulunan Şahdiz Kalesi'ni ele geçirmesinden sonra ülke geneline gönderdiği fetihnâmenin kopyası (bkz. Amedroz neşri, s. 152-156) tercümede yer almamaktadır (bkz. 24-29). Yine Sultan Muhammed Tapar'ın Tuğrâ'î Ebû İsmâîl el-İsfâhânî'ye yazdırdığı Muharrem 510 (Mayıs-Haziran 1116) tarihli Atabeg Tuğtekin'in Suriye valiliğine atandığını belirten menşûrun¹⁰ kopyası da eserde yer almaktadır (bkz. Amedroz neşri, s. 193-197). Ancak bu menşûrun da tercümede (bkz. s. 75-77) yer almadığı görülmektedir. Son olarak 541/1146-47 yılı içerisinde verilmiş olan Muvahhidler'e ait bir mektubun

⁹ Özeydın, "İbnü'l-Kalânîsî", *DİA*, s. 100.

¹⁰ Menşûrun muhteviyatı hakkında bkz. Abdülkerim Özeydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara 1990, s. 136-137.

kopyası (bkz. Amedroz neşri, s. 293) da tercümede yer almamaktadır (bkz. s. 156-162). Hem siyasî tarih hem de diplomasi tarihi açısından son derece önemli olan bu belgelerin Türkçe tercümede yer almaması önemli eksikliklerdir. Gibb'in tercümesinde de bu belgelerin yer almadığı görülmektedir (Karşılaştırma için bkz. s. 74-82, 153-156, 270-279).

Tercüme metninde dikkatimizi çeken beşinci husus, kişi ve yer adlarındaki hatalardır. Aşağıda bazı özel isimlerin önce Özatağ'ın tercüme ettiği şeklini, sonra köşeli parantez içinde doğru şeklini, normal parantez içinde de Özatağ tercümesindeki sayfa numaralarını vererek bu hatalardan bazılarını dikkat çekmek istiyoruz. Bu hatalar tercüme devamında da görülmekle birlikte burada tamamını vermemize imkân olmadığı için seçtiğimiz bazı hataları şöyle sıralayabiliriz: Balâna [el-Belâne] (s. 2), Karaböke [Kürboğâ] (s. 2), Bâra [el-Bâre] (s. 2), Maarretü'n-Nesrin [Ma'arretü'n-Mesrîn] (s. 3), Armanâz [Ermenâz] (s. 3), Kefr-i Tâb [Kefertâb] (s. 5), Afamiyye Kalesi [Efâmiyye Kalesi] (s. 7), Sarûc [Serûc veya Surûc] (s. 7, 8); Beytü'l-Mukaddes [Beytü'l-Makdis] (s. 3); Tarablus [Trablus] (s. 9-10, 14, 17-20), Hâtûn Sefvet el-Mülk [Safvetü'l-mülk Hâtûn] (s. 15), İrtâş [Ertâş] (s. 16-17), Şeref Ma'âlî [Şerefü'l-Me'âlî] (s. 21), Sadaka b. Mazyad [Sadaka b. Mezyed] (s. 25), 'Ayn el-Kefûbe ['Aynü'l-kuteybe] (s. 29), Kal'atü'l-Ca'bar [Kal'atü'l-Ca'ber veya Ca'ber Kalesi] (s. 43), Tel Beşir [Tell-Bâşir] (s. 50-51), Tel İbn Ma'şar [Tell-İbn Ma'şer] (s. 50), Hisn el-Akrâd [Hisnü'l-Ekrâd] (s. 36, 59), Sâfîthâ [Sâfîsâ] (s. 59), Marakîya [Merekiyye] (s. 59), Melik Tukuş [Melik Tekiş] (s. 62), Balak b. Artuk [Belek b. Artuk] s. 83, Dübeys b. Sadaka b. Mazyad [Dübeys b. Sadaka b. Mezyed] (s. 85), Kirhân b. Karaca [Hayırhân b. Karâca] (s. 133), Kumartâş [Humârtâş] (s. 133).

Tercümede üzerinde durulması gereken altıncı husus, bazı şahıs ve yer isimlerinin Arapça orijinalinden Türkçeye tercüme edilirken doğru aktarılmış olmasına rağmen yaygın şekillerinin verilmemesidir. Bu isimleri aynen tercüme etmek yerine yaygın kullanım şekilleri verilmesi veya dipnotta yaygın kullanım şekillerinin belirtilmesi daha uygun olurdu. Buradan anlaşılan o ki, İngilizce tercümesi üzerinden Türkçeye aktarılan metinde özel isimler Arapça orijinalinden kontrol edilmiştir. Bu cümleden bazı isimlere örnek verelim. Köşeli parantez içindekiler olması gereken şekilleridir¹¹: Dâud [Dâvûd] (s. 1, 127, 138), Sükmân [Sökmen] (s. 2, 3, 4, 7, 8), Nayrûz [Fîrûz] (s. 4), Mihrâb-ı Dâud [Mihrâbu Dâvud] (s. 4, 6), Bûrî [Böri] (s. 8, 30), Cekirmiş [Çökürmüş] (s. 14, 25), Cevâlî Sekâve [Çavlı Sakavu] (s. 25-31), İsfahbad et-Türkmenî [İspehbad et-Türkmânî] (s. 28-29), Sancatân [Şebehtân] (s. 50), Tel Murâd [Tell-Kurâd] (s. 50), Bursuk b. Bursuk [Porsuk b. Porsuk] (s. 51), el-Bursukî [el-Porsukî] (s. 78-79), Mu'îne'd-Dîn Unur [Mu'înü'd-dîn Üner] (s. 133).

¹¹ Metinde farklı olup, doğrusu dipnotta verilen isimleri zikretmedik.

Tercümede dikkatimizi çeken yedinci husus, Arapça orijinli olmasında rağmen metnin Türkçeye aktarırken tamlamaların Farsça ve Osmanlı Türkçesine göre verilmesidir. Bunun yanı sıra bazı ifadelerin de yanlış aktarıldığı görülmektedir. Örneğin, Arapça orijinalinde bir şehrin/bölgenin hâkimini belirten genel olarak “sâhibu ...” ifadesinin kullanılmaktadır: Sâhibu Antakya, Sâhibu Trablus, Sâhibu Malatya vb. Ancak tercüme edilirken bu ifadeler “Sâhib-i Antakya, Sâhib-i Trablus veya Sâhib-i Malatya” olarak verilmektedir. Burada daha doğru ifade “Antakya hâkimi, Trablus hâkimi veya Malatya hâkimi” şeklinde olmasıdır. “Sâhib-i Antakya, Sâhib-i Trablus veya Sâhib-i Malatya” şeklinde verilecekse de burada hata vardır, zira bu tamlama Arapçada değil, Farsça veya Osmanlı Türkçesinde kullanılmaktadır. Bu örnekler dışında, eserde söz konusu şekilde başka tamlamalar da verilmektedir.

Tercümede üzerinde durulması gereken sekizinci husus, hicrî tarihlerin karşılığı olarak verilen miladî tarihlerde hataların yapılmasıdır. Türk Tarih Kurumunun online olarak hizmet verdiği tarih çevirme kılavuzunda¹² karşılaştığımız tarihlerde hatalar tespit edilmektedir. Burada bütün tarihleri karşılaştırmamıza imkân olmadığı için birkaç örnek vermekle yetineceğiz. 1. sayfada 490 yılını 25 Aralık 1096-14 Aralık 1097 (mütercimim verdiği miladî tarihi hicrî 7 Muharrem 490-6 Muharrem 491’e tekabül eder) olarak vermektedir. Fakat doğrusu 19 Aralık 1096-8 Aralık 1097 olması gerekir. 2. sayfada 20 Receb 490’ı 8 Temmuz 1097 olarak verse de doğrusu 3 Temmuz 1097’dir. Yine aynı sayfada 2 Şevvâl 490’ı 17 Eylül 1097 olarak vermektedir, fakat doğrusu 12 Eylül 1097’dir. 4. sayfada 29 Zî’l-hicce 491’i 2 Kasım 1098 olarak verse de doğrusu 29 Kasım 1098 olması gerekir. 12. sayfada 22 Cemâziyelâhir 496 tarihinin miladî karşılığı 8 Nisan 1103 olarak verilmekle birlikte, doğrusu 2 Nisan 1103 tarihi olması gerekir. Bazı tarihlerin de yanlış çevrildiği görülmektedir. Bu cümleden 4. sayfada “[491 yılı] Recep ayının yirmi altısı salı günü (4 Haziran 1098)” tarihi 6 Receb 491/9 Haziran 1098 olması gerekir (Amedroz neşri, s. 136). Göze çarpan bir başka husus da hicrî takvimde yer alan ay isimlerinin bazılarının farklı olarak verilmesidir: Sefer yerine Safer, Zü’l-hicce yerine Zî’l-hicce/Zilhicce ve Zü’l-kâde yerine Zî’l-ka’de/Zilkade kullanılması gerekirdi. Tercümenin ilk sayfalarında görülen bu hatalar son kısımlarına kadar devam etmektedir. Maalesef burada bütün hataları vermemize imkân yoktur. Bu nedenle eserde verilen miladî tarihleri kontrol etmeden kullanmamak gerekir. Gibb’in vermiş olduğu miladî tarihlerin daha doğru olduğunu da belirtelim.

Nihayetinde haklı olarak cevaplanmasını elzem olan şu sorular akıllara gelmektedir:

¹² Bkz. <http://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/>

1. Eserin büyük bir kısmı Türkçeye tercüme edilmemesine rağmen eserin tamamı tercüme edilmiş zannı verilmektedir. Bunun sebebi İngilizce tercümenin esas alınmasıdır. Her ne kadar özel isimlerin doğru şekillerini vermek amacıyla Arapça metinden karşılaştırma yapılmışsa da eserin İngilizce tercümesi esas alınarak Türkçeye çevrildiği kanaatindeyiz. O halde neden bu eserin Arapçadan Türkçeye tercüme edildiği ifade edilmektedir?

2. Ortaçağ İslâm tarihinin önemli kaynaklarından biri olan bu eserin sadece Haçlı seferleri için değil Ortaçağ İslâm devletleri ve Dımaşk tarihi açısından son derece önemli olmasına rağmen, neden Haçlı seferleri ile ilgili kısımlar tercüme edilmiştir?

Gibb, 1097-1160 yılları arasında Haçlı Seferleri ile ilgili kısımları İngilizceye tercüme ederek, özellikle Avrupa tarihi açısından önemli olan parçaları aldığı muhakkaktır. Bu tercüme, Avrupalılar için normal görülebilir. Ancak bizim açımızdan oldukça eksiktir. Eserin Ortaçağ İslâm Tarihi açısından önemini yukarıda belirtmiştik. Bu bakımdan Özatağ'ın tercümesi de Ortaçağ İslâm Tarihi açısından eksik kalmaktadır.

Ortaçağ İslâm dünyasının önemli kaynaklarından birinin Türkçeye kazandırılmış olması memnuniyet vericidir. Tercüme işinin çok zor bir iş olduğu ilim dünyasınca da malumdur. Bu bakımdan mütercimim zor bir iş yaptığını biliyoruz. Çalışmada İngilizce tercümenin de kullanılmış olması elbette ki doğrudur, hatta metnin daha iyi anlaşılması adına eserin orijinal dilinin yanı sıra muhtelif dillerdeki tercümelemeleri de kullanılmalıdır. Hatta sunuşta belirtmek kaydıyla İngilizce tercümedeki giriş ve dipnotların tamamının da Türkçeye tercüme edilmesi daha uygun olurdu. Ancak burada eserin orijinal dili esas almadığı halde orijinal dilden çevrildiğini şeklinde bir beyanda bulunulması bilimsel etik açısından doğru bir durum değildir. Mütercim, eserin tamamını tercüme etmişçesine hiçbir beyanda bulunmadan eseri hazırlamıştır. Tercümeyle almadığı kısımları sebepleri ile birlikte belirtmiş ve buna göre bir başlık ile yayımlamış olsaydı buradaki eleştirilerin bir kısmını yöneltmeyecektik.

Esere yönelttiğimiz eleştirilerin tümünü, tamamen yapıcı bir gözle dikkate alınmasını ve sonraki baskılarda burada belirttiklerimizin yanı sıra tüm eksiklik ve hataların giderilerek eserin kâmil bir hale yayımlanmasını ümit ediyoruz. Zira eserin bu şekliyle sadece Haçlı Seferleri alanında çalışan araştırmacılara hitap ettiği görülmektedir. Türkçe tercümeyle kullanacak olan araştırmacılar, eserin sadece bu yönünü göreceklelerinden bunun esere ve müellifine bir haksızlık olduğunu düşünmekteyiz. Yine de eserin tercüme edilmiş olması Ortaçağ tarihi kaynaklarının çok yavaş da olsa Türkçeye kazandırıldığına bir göstergesi olması bakımından sevindiricidir.

**Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri: Nizâmiye Medreseleri*,
Nizâmiye Akademi, İstanbul 2017, 398 s.**

Nuran Ünal*

İslâm tarihinde medreselerden önce eğitim-öğretimin ağırlıklı olarak camilerde sürdürüldüğü bilinmektedir. IX. yüzyıldan sonra ise hem devletin hem de şahısların medreseler inşa etmeye başlaması ile eğitim-öğretim faaliyetleri buralarda yapılmaya başlandı. Özellikle XI. yüzyılda Selçukluların kurduğu medreseler, eğitim-öğretim faaliyetlerinde önemli gelişmeler yaşanmasına sebep oldu. Sultan Alparslan'ın emriyle Vezir Nizâmülmülk, Şia ile fikrî sahada da mücadele etmek ve devlet için gerekli olan memurların yetiştirilmesini sağlamak amacıyla Nizâmiye Medreselerini kurdu. Esasen oldukça önemli olmasına rağmen Nizâmiye Medreseleri ile ilgili yapılan çalışmalar oldukça azdır. Burada tanıtılmaya çalışacağımız eser Nizâmiye Medreseleri hakkında yapılan kapsamlı çalışmalardan biridir. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Tarih bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Ocak tarafından kaleme alınan *Selçuklu Devri Üniversiteleri: Nizâmiye Medreseleri* isimli çalışma, müellifin yüksek lisans tezi olarak hazırladığı ve elde ettiği yeni bilgi ve belgeler ışığında genişletilerek ilim camiasına sunduğu bir eserdir.

Eser, Önsöz (s. 13-15), Kısaltmalar (s. 16), Kaynaklar ve Araştırmalar (s. 17-47), Giriş (s. 49-70) ve devamında şu beş ana bölümden oluşmaktadır: I. Bölüm: Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve İşleyişi (s. 71-136), II. Bölüm: Nizâmiye Medreselerinde Öğretim Kadrosunun Şekillenmesi (s. 137-177), III. Bölüm: Nizâmiye Medreselerinde Görev Yapan Müderris ve Muıdler (s. 179-240), IV. Bölüm: Nizâmiye Medreselerinde Öğrenciler ve Öğretim Programları (s. 241-275) ve V. Bölüm: Nizâmiye Medreselerinin İslâm Âlemi ve Kültür Tarihi Açısından Önemi (s. 277-358). Ardından Sonuç (s. 359-364), Bibliyografya (s. 365-380) ve İndeks (s. 381-398) kısımları ile eser tamamlanmaktadır.

Müellif, çalışma sırasında kullandığı muhtelif türdeki kaynak eserleri ve araştırmaları “Kaynaklar ve Araştırmalar” başlığı altında tanıtılmaktadır. Bu başlık, çalışmanın önemli kaynak eserlerine dayanarak hazırladığını ve Nizâmiye Medreseleri ile ilgili müstakil çalışmaların oldukça az olduğunu göstermektedir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi, nuranunal83@gmail.com Geliş T. / Received Date: 02/11/2018 Kabul T. / Accepted Date: 08/11/2018.

Giriş'te Türk eğitim sisteminin temellerinden başlanarak İslâm dinine geçiş sonrasında Türk eğitim sistemindeki dönüşüm ve Nizâmiye Medreselerinin kuruluşundan önce İslâm dünyasındaki eğitim sistemi ele alınmaktadır. Ayrıca Göktürkler, Uygurlar, Karahanlılar, Gazneliler, Samaniler ve Selçuklulardaki eğitim sistemine de burada değinilmektedir

“Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve İşleyişi” isimli birinci bölümde, Nizamiye Medreselerinin kuruluş sebeplerini ve kuruluş aşamasını ve neden Nizâmülmülk'ün adıyla anıldığı ve genel görünümü hakkında bilgi verilmektedir. Nizamiye Medreselerinin işleyişinin devamını sağlamak için kurulan vakıflar ve onların işleyişleri bu bölümde yer almaktadır. Bu medreselerin sonu da birinci bölümde ele alınmıştır. Özellikle bu Medreselerin kimin tarafından kurulduğu konusu bu bölümde detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bölümün alt başlıkları şu şekildedir: “Nizâmiye Medreselerinin Kurulmasını Gerektiren Gelişmeler”, “Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu”, “Nizâmiye Kütüphanesi”, “Nizâmiye Vakıfları” ve “Nizâmiye Medreselerinin Sonu”. Bu başlıklar kendi içerisinde de alt başlıklara ayrılmaktadır. “Nizâmiye Medreselerinin Kurulmasını Gerektiren Gelişmeler” başlığı altında “Fâtûmîler ve Şîî Medreseleri” ile “Bağdat Halifeliği ve Sünnî Medreseler” başlıkları; “Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu” başlığı altında “İlk Nizâmiye Medresesi'nin açılması, Bağdat Nizâmiye Medresesinin İnşası”, “Bağdat Nizâmiyesi'nin Eğitime Başlaması”, “Nizâmiye Adı ve Nizâmülmülk”, “Nizâmiye Binasının Müştemilatı”, “Nizâmiyelerin Açıldığı Şehirler” ve “Selçuklular Döneminde Açılan Diğer Medreseler” başlıkları; “Nizâmiye Kütüphanesi” başlığı altında “Kütüphane Personeli”, “Kütüphane Binası”, “Kütüphaneye Kitap Temini”, “Önemli Kütüphaneciler ve Yardımcıları”, “Selçuklular Döneminde Diğer Kütüphaneler”, “Kütüphane Personeli” başlığı altında “Kütüphane Müdürü (Hâzin)”, “Müstensihler” ve “Yardımcı Personel” başlıkları; “Nizâmiye Vakıfları” başlığı altında “Vakfın Kuruluşu ve Gayesi”, “Vakfiye Şartları ve Vakfın Gelirleri” ve “Vakıf Mütevellisi” başlıkları yer almaktadır.

“Nizâmiye Medreselerinde Öğretim Kadrosunun Şekillenmesi” isimli ikinci bölümde, medreselerin öğretim kadrosunu oluşturan müderrisler ve muîdler hakkında bilgi verilerek atamalarından, kariyerlerinden ve müderris olabilmeleri için uymaları gereken kurallardan bahsedilmektedir. Medreselerin işleyiş şeklini gözler önüne seren bu bölümdeki önemli bir konu da müderris ve muîdlerin mezhebî yönlerinin ele alınmasıdır. Nizâmülmülk, medrese vakfiyesinde müderris, vaiz ve kütüphanecilerin Şâfiî-Eş'arî mezhebinden olmaları gerektiği konusunda madde koymuştur. Bu bölümün alt başlıkları şunlardır: “Müderrisler” ve “Muîdler”. Bu başlıklar kendi içerisinde başlıklara ayrılmaktadır. “Müderrisler” başlığı altında “Müderrislerin Atanması”, “Müderrislerin Kıyafet ve Ders Verme Şekilleri”, “Nizâmiye Müderrislerinin

Görev Süresi ve Müderris Sayısı”, “Müderrislerin Malî Durumları”, “Müder-
rislerin Sosyal Mevkileri”, “Müderrislerin İlmî Kariyeri” ve “Müderrislerin
Mezhep Yönü” başlıkları; “Muîdler” başlığı altında “Muîdlerin Görevi”,
“Muîdlerin Yetiştirilmesi”, “Muîdlerin Görev Süresi ve Sayısı” ve “Muîdlerin
Önemi” başlıkları bulunmaktadır.

“Nizâmiye Medreselerinde Görev Yapan Müderris ve Muîdler” isimli
üçüncü bölümde, Nizâmiye Medreselerinde görev yapan 98 müderris ve 21
muîdin biyografileri verilmektedir. Bu bölüm hem Nizâmiye Medreselerinin
müderrislerini hem de Ortaçağ İslâm dünyasındaki âlimleri tanımak açısin-
dan çok önemlidir. Zira medreselerde görev yapan müderrisler döneme dam-
gasını vurmuş önemli âlimlerden seçilmekteydi. Âlimlerin ilmî seviye ve ka-
riyerleri, Nizâmiye Medreselerinin namını arttırmıştır. Devlet kademelerinde
çalışacak bürokrat kesiminin yetişmesi için gerekli olan genç dimağlar da bu-
rada eğitim almışlardır. Medreselerin açıldığı bölgeler Şii’lerin aktif olarak fa-
aliyet gösterdiği halkın zihnini bulandırdığı bölgelerden olması da bu bö-
lümde ele alınmaktadır. Bu bölümün alt başlıkları şunlardır: “Nizâmiye Med-
reselerinde Görev Yapan Müderrisler” ve “Nizâmiye Medreselerinde Görev
yapan Muîdler”. “Nizâmiye Medreselerinde Görev Yapan Müderrisler” baş-
lığı altında on üç başlık yer almaktadır: “Bağdat Nizâmiyesi”, “Nişâbur
Nizâmiyesi”, “Merv Nizâmiyesi”, “Belh Nizâmiyesi”, “İsfahan Nizâmiyesi”,
“Musul Nizâmiyesi”, “Âmül (Taberistan) Nizâmiyesi”, “Zebîd (Yemen)
Nizâmiyesi”, “Basra Nizâmiyesi”, “Herat Nizâmiyesi”, “Hûzistan Nizâmi-
yesi”, “Rey Nizâmiyesi” ve “Fusenç Nizâmiyesi”.

“Nizâmiye Medreselerinde Öğrenciler ve Öğretim Programları” isimli
dördüncü bölümde, eğitimde ana unsur olan öğrenci ve onların yetiştirilmesi
konusu detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Zira devlet kademelerinde çalış-
acak memurların yetiştirilmesi ve İslâm dünyasında fitne oluşturan Şii ideolo-
jinin yayılmasını engellemek için bu medreselerde yetiştirilen öğrenciler faa-
liyet göstermişlerdir. Bu bölümün alt başlıkları şunlardır: “Öğrenciler” ve
“Ders Programları”. Bu iki başlıkta kendi içinde alt başlıklara ayrılmaktadır.
“Öğrenciler” başlığı altında “Medrese Hayatı” ve “Sosyal Hayat” olmak
üzere iki başlık bulunmaktadır. “Medrese Hayatı” başlığı altında “Öğrenci
Sayısı”, “Öğrenim Yaşı” ve “Eğitim Süresi” başlıkları yer almaktadır. “Ders
Programları” başlığı altında “Okutulan Dersler”, “Derslerin İşlenişi” ve
“Halka Açık Dersler (Yaygın Eğitim)” alt başlıkları görülmektedir. “Okutulan
Dersler” başlığı altında “Dinî ve Hukukî Dersler”, “Dil ve Edebiyat Dersleri”,
“Felsefe Dersleri ve Fen Dersleri” başlıkları yer almaktadır. “Derslerin İşle-
nişi” başlığı (s. 269-270) altında verilen bilgiler neredeyse İkinci Bölümdeki
“Müderrislerin Kıyafet ve Ders Verme Şekilleri” başlığı (s. 142-147) altında
anlatılanlar ile benzerlik göstermektedir. Bu nedenle burada bir tekrara

düşülmüştür. Muhtemelen konuların birbiri ile iç içe olması bunu gerektirmektedir.

“Nizâmiye Medreselerinin İslâm Âlemi ve Kültür Tarihi Açısından Önemi” isimli beşinci bölüm, kitabın en hacimli bölümüdür. Nizâmiye Medreselerini İslâm âleminde yıkıcı faaliyetleri önleyerek birlik ve beraberliği sağlamlaştırması, Türk-İslâm eğitim sistemine yaptığı katkıların yanı sıra Avrupa eğitim sistemi ve medeniyeti üzerinde etkileri de ele alınmaktadır. Bu dönemde Selçuklular için önemli iki düşman olan Bâtınîler ile Haçlılara karşı bu medreselerin oynadığı önemli rolde gözler önüne serilmektedir. Bu bölümün alt başlıkları şunlardır: “Nizâmiye Medreselerinin İslâm Âlemine Kazandırdıkları”, “Nizâmiye Medreselerinin Yıkıcı Faaliyetlerin Önlenmesi ve Devlet Bütünlüğünü Korumadaki Rolü”, “Türkler’in İslâmlaşmasında Nizâmiyelerin Rolü” ve “Nizâmiye Medreselerinin Avrupa’ya Tesirleri”. Bu başlıklarda kendi içerisinde başlıklara ayrılmaktadır. “Nizâmiye Medreselerinin İslâm Âlemine Kazandırdıkları” başlığı altında “Medrese Geleneğinin Doğması”, “Ehl-i Sünnet Fikrinin Güçlenmesi” ve “Şeriat-Tarikat (Medrese-Tekke) Uzlaşmasının Sağlanması” başlıkları; “Nizâmiye Medreselerinin Yıkıcı Faaliyetlerin Önlenmesi ve Devlet Bütünlüğünü Korumadaki Rolü” başlığı altında “Bâtınî Fikirlerin Engellenmesi”, “Birlik ve Beraberliği Temin Etmesi”, “Devleti Yöneten Kadroyu Yetiştirmesi”, “İslâm Âleminin Değişik Bölgelerine İlmî Destek Vermesi” başlıkları; “İslâm Âleminin Değişik Bölgelerine İlmî Destek Vermesi” başlığı altında “Azerbaycan Bölgesi”, “Horasan ve Türkistan Bölgesi”, “Şam Bölgesi”, “Irak, Hicaz ve Yemen Bölgesi”, “Kuzey Afrika ve Endülüs Bölgesi” şeklinde beş alt başlığa ayrılmaktadır. “Türkler’in İslâmlaşmasında Nizâmiyelerin Rolü” başlığında “Nizâmiye’nin Yesevîlik, Bektaşîlik ve Nakşîlik Üzerindeki Tesirleri” ve “Türkler’in İslâmlaşmasındaki Etkileri” şeklinde iki alt başlık yer almaktadır. “Nizâmiye Medreselerinin Avrupa’ya Tesirleri” başlığı altında “Batı Üniversitelerinin Kuruluşunda Model Olmaları”, “Haçlı Seferlerine Karşı koymadaki Rolü” ve “Nizâmiyelerin Avrupa Medeniyetine Tesirleri” başlıkları yer almaktadır.

IX. yüzyıldan itibaren Abbâsîlerin zayıflamaya başlaması ile İslâm dünyasında siyasî birliğin bozulduğu dönemde Irak, İran, Suriye, Mısır ve Anadolu’da ortaya çıkan siyasî teşekküller, birliği bozmakla beraber sosyal ve ekonomik açıdan da karışıklıkların çıkmasına sebep oldu. Siyasî buhranın yanında özellikle X. yüzyıldan itibaren Sünnî-Şîî mücadelesi de baş gösterdi. Bir yandan Abbâsî karşıtı politikaları ile siyasî, askerî ve fikrî olarak güç kazanan Fâtımîler, diğer taraftan 945 yılından itibaren Abbâsîleri tahakküm altında tutan Şîî bir hanedanlık olan Büveyhîler Sünnî İslâm dünyasına karşı oluşturdukları tehlike Selçukluların gelişine kadar ağır bir şekilde devam etti. Selçuklu Devletinin kurulması (1040) ve Bağdat’ta hâkim olmaları (1055) ile

İslâm dünyası açısından yeni bir dönem başladı. Büveyhîleri Bağdat'tan çıkarıp hilafet makamına eski saygınlığını kazandıran Selçuklular, Sünnîliğin yeniden yükselişe geçmesinde önemli bir rol oynadılar. Şia ile siyasî ve askerî alanda mücadelenin yanı sıra inşa ettikleri medreseler ile Sünnîliği korumayı ve yaymayı hedeflediler. Selçuklular hâkim oldukları İran, Irak, Suriye ve Anadolu'da birçok medrese inşa ettiler. Bunlar arasında en önemlisi hiç şüphesiz Selçuklu sultanı Alparslan'ın emriyle Vezir Nizâmülmülk tarafından inşa edilen Nizâmiye Medreseleridir.

Genel olarak Ortaçağ İslâm dünyasındaki medreselerin yapısı ve işleyişini ele alan eserler kaleme alınsa da döneme damgasını vuran ve haleflerinin eğitim sistemlerinin yanı sıra Avrupa eğitim sistemini dahi etkileyen Nizâmiye Medreseleri hakkında yapılan çalışmalar yeterli değildir. A. Ocak tarafından hazırlanan bu çalışma alandaki bir boşluğu doldurması açısından önemlidir. Yazar, Nizâmiye Medreseleri ile ilgili muhtelif konuları ana kaynaklara dayanarak incelemektedir. Geniş bir bibliyografya sahip olmasından anlaşıldığı üzere eser titizlikle hazırlanmıştır. Ayrıca yaygın bilinen yanlışları kaynaklar ışığında düzeltmesi açısından da önem arz etmektedir. Örneğin; Nizâmiye Medreselerinin genel olarak Nizâmülmülk tarafından kurulduğu düşüncesi hâkimdir. Ancak müellif, Nizâmiye Medreselerinin Nizâmülmülk tarafından değil Sultan Alparslan'ın emri ve devletin parası ile Nizâmülmülk'ün çalışmaları sonucunda açıldığını ortaya koymaktadır (s. 97-98). Yanlış bilinen bir diğer husus ise Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin ilk kurulan Nizâmiye Medresesi olduğudur. Yazar kaynaklar ışığında Nişâbur Nizâmiye Medresesi'nin daha önce kurulduğunu göstermektedir (s. 85-86).

Eserde Nizâmiye Medreselerinin fizikî yapısına verilen bilgiler çok az olduğunu düşünmekteyiz. Burada daha ayrıntılı bilgi verilmesi bizce yerinde olacaktır. Sanat tarihinin bir konusu olmakla birlikte fizikî yapıya dair detayların verilmesi okuyucunun merakını gidermesi açısından önemli olacaktır. Kitap ile ilgili dikkatimizi çeken bir diğer husus da kitabın genelinde bu medreselerin Ehl-i Sünnet dışı fikirlere karşı kuruluşunu ağırlıklı olarak ele alınmasıdır. Fakat devlet kademelerinde görev yapacak kişilerin yani bürokrat kesimin yetiştirilmesi amacıyla da kurulan medreselerin bu yönü yüzeysel olarak ele alınmaktadır.

Nizâmiye Medreselerinin temel felsefesini, amacını ve işleyişini anlamak Selçuklu döneminin idarî, ilmî ve malî birimlerinin işleyişini anlamak açısından oldukça önemlidir. Bu medreseler ile ilgili mevcut çalışmaların oldukça az olması hiç şüphesiz bu eserin değerini arttırmaktadır. Nizâmiye Medreselerinin detaylı bir şekilde incelendiği bu eser, Ortaçağ İslâm dünyasında

eğitim-öğretim tarihi ve medreseler konusunda çalışacak araştırmacılara da yol gösterici niteliği taşımaktadır.

Hayatın Anlamı: İman Sempozyumu İstanbul, 13 Ekim 2018

Abdulvahap Kösesoy*

İman, geçmişten geleceğe bütün insanlığı kuşatan bir kavram olmasına ve herkes tarafından bilinmesine rağmen kelimelerle tarif edilmeye teşebbüs edildiğinde ve mahiyeti belirlenmeye çalışıldığında tam bir muğlaklığın ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bundan ötürü insan hayatıyla doğrudan ilgili bu kavramın tarifi, mahiyeti ve yapısı gün yüzüne çıkartılmalı ve imana dair soru(n)lar çözüme kavuşturulmalıdır. Bundan dolayı Kur'an Çalışmaları Vakfı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile beraber imanın sağlıklı bir şekilde anlaşılması için "*Hayatın Anlamı İman Sempozyumu*" adıyla ulusal bir sempozyum gerçekleştirmiştir. Vakfın Mütevelli Heyet Başkanı Fahrettin Yıldız, iman kavramının dinin merkezinde olduğunu, İslam âlimleri tarafından üzerinde en çok fikir beyan edilen bir konu olduğunu ve bundan ötürü enine boyuna incelenmesi gerektiğini dile getirerek sempozyumun amacını açıklamıştır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Murat Sülün'ün koordine ettiği ve geniş bir kitlenin katılım sağladığı sempozyum, 13 Ekim 2018 tarihinde, Üsküdar Belediyesi Bağlarbaşı Kongre ve Kültür Merkezinde icra edildi. Sempozyum selâmlama konuşmalarıyla başlayıp dört oturum şeklinde devam etti. İstanbul Valisi Vasip Şahin, Üsküdar Kaymakamı Murat Sefa Demiyürek, Pendik Kaymakamı İlhan Ünsal'ın iştirak ettiği ve tek gün şeklinde planlanan sempozyuma on beş akademisyen katkı sağladı. Program, Prof. Dr. Nihat Temel'in Kur'an tilavetiyle başladı. Ardından ilk olarak Kur'an Çalışmaları Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı Fahrettin Yıldız ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Köse dinleyicilere hitap ettiler. Konuşmasında öncelikle vakfın amaçlarına, ilkelerine, yakın, orta ve uzun vadeli projelerine¹ değinen Fahrettin Yıldız, imanın güven içinde bulunmayı gerektirdiğini, kulun Allah'a ve

* Arş. Gör., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. abdulvahap.kosesoy@bilecik.edu.tr

Geliş T. / Received Date: 24/10/2018 Kabul T. / Accepted Date: 25/10/2018.

¹ Fahrettin Yıldız ile yaptığımız görüşmede vakfın, "*Kur'an Kelimeleri Hazinesi*" projesini yürüttüğünü ve bu projede sona varıldığını dile getirdi. Söz konusu proje, Kur'an'da yer alan 1836 kelimenin "kök, lügat, Kur'an'daki kullanımları ve tarihî süreçteki anlamlarının" tespitiyle ilgilidir.

indirdiklerine kesin ve sarsılmaz inancını ifade ettiğini dile getirdi. Ayrıca iman esaslarının içtihadı dayalı olmayıp bizzat Kur'ân ve sahih Sünnetle sabitlendiğini hatırlattı.² Prof. Dr. Ali Köse ise neşredilmesi için verdiği metne bağlı kalmayıp toplumda iman ile ilgili sorunlara değinerek aleyhinde 'Ehl-i Sünnet'e karşı' olduğuna dair sosyal medyada yapılan haberlerin gerçeği yansıtmadığına ve bu tür asılsız haberlere itibar edilmemesi gerektiğine vurgu yaptı.

Sempozyum açılış konferansı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz başkanlığında Ankara Üniversitesi Kelam Analim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün tarafından verildi. Tebliğ başlığını 'İmanın Duygusal, Zihinsel ve Bedensel Formlarına Dair' şeklinde belirleyen Düzgün, öncelikle iman-inkâr diyalektiği bağlamında imanın sevmeye, bağlanmaya ve fedakarlıkta bulunmaya; inkârın ise tam tersine yönlendirdiği söyledi. Konuşmasının devamında iman ya da inkârın hakk/hakikat niteliği taşıdığına, imanın ahlaki doğuran bir köken değeri olduğuna, insan doğasının dinî ve ahlakî hakikatleri bulacak yeteneklerle donatıldığına işaret etti. Tebliğinin sonuç bölümünde ise bir eylemin doğru bir şekilde gerçekleşmesinin bilimsel ve kalbî sürece bağlı olduğunu vurguladı.

Sempozyumun ikinci oturumunda, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ömer Türker başkanlık yaptı ve Prof. Dr. Murat Sülün, Prof. Dr. Hülya Alper ve Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Coşkun tebliğ sundu. İlk tebliği sunan Prof. Dr. Murat Sülün, nüzul devrinde imanın gerçek anlamını tespit etmeye ve '*şecere-i tayyibe*' temsiliyle meseleyi izâh etti. Öncelikle Kur'ân'da imanla ilişkili kelime ve kavramlara değinen Sülün, iman kelimesinin kökenine dair yaptığı araştırmasıyla konuşmasını sürdürdü. Bu bağlamda Kur'ân'daki iman mahiyetinin kelâm kitaplarındaki gibi teorik izâh niteliğinde olmadığına değinip Kur'ân'ın tanımlamasıyla imanın prazite edilmesi gerektiği söyledi. *Şecer-i Tayyibe* temsiliinde ise İbrahim suresinin 24. ayetinde geçen *kelime-i tayyibe* sembolünden hareketle imanın dalları, yaprakları ve meyveleri olan sağlam bir ağaç mesâbesinde olması gerektiğine işaret etti. Prof. Dr. Hülya Alper ise imanın insan psikolojisindeki yapısını tespit etmeye çalıştı. Konuşmasına öncelikle iman nedir sorusuyla başlayan Alper, imanı 'insan hayatını bütünüyle kapsayan; zihnî, duygusal ve iradî unsurların bileşiminden oluşan dışı vurumu davranışlarla gerçekleşen küllî bir hal' olarak tanımladı. Hülya Alper'e göre iman, zihni boyutta konunun bilinmesini;

² Ayrıca Fahrettin Yıldız, Kur'ân'da sabit olup sahih hadislerle de açıklanan imanın yaygınlık kazanan altı unsurdan ibaret sayılmaması gerektiğini, dinden olduğu kesin biçimde kanıtlanan i'tikâdî, amelî ve ahlakî bütün hükümlere inanıp bunların farz, helal veya haram olduğunu tasdik etmenin de mü'min olma şartı olduğunun altını çizdi.

duygu boyutunda sevgiyle bağlanılmasını ve güven boyutunda ise hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde inanılmasını gerektirir. Konuşmasının sonunda mü'minin kimliği üzerinde duran Alper'e göre mü'min, günah işlemeden değil; işlediği günahtan pişmanlık duyan, bulunduğu zaman ve mekân diliminde hakkın ve hayrın hakim olması için çaba sarfeden insandır. İkinci oturumun son konuşmacısı Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Coşkun, 'Kur'an'da İman İlkeleri ve İmanın Dönüştürücü Etkisi' başlığıyla bir tebliğ sundu. Konuşmasına 'Kur'an'a göre' ifade biçimini eleştirerek başlayıp 'Kur'an'a göre' cümlelerinin aslında sübjektif yorumlar olduğuna dikkat çekti. Onun verdiği bilgilere göre iman ilkeleri, 'tevhit, nübüvvet ve ahiret merkezlidir. Kadere iman ise Allah'a iman mesabesinde bir değer olmasından ötürü Kur'an'da zikredilme gereği bile duyulmamıştır.

Üçüncü oturumun başkanlığını Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi Mehmet Toprak yaptı. Konuşmacı olarak ise 'Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadrîl Olgusu' başlığıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mehmet Kalaycı; 'Yahudilik ve Hristiyanlıkta İman Anlayışı' başlığıyla İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ömer Faruk Harman; 'Yahudilik ve Hristiyanlık Örneğinde Dinlerde Küfür ve Tekfir Algıları' başlığıyla Samsun Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmut Aydın katıldı.

Sempozyumun dördüncü ve son oturumunda ise 14. Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu oturum başkanlığı yaptı ve Prof. Dr. Mustafa Öztürk ile Dr. Öğretim Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli ise konuşmacı olarak katıldı. Prof. Dr. Mustafa Öztürk konuşmasına serzenişle başladı. Burada sempozyum süreci hakkında bir hususu belirtmek gerekiyor. Önceden belirlenen sempozyum programında Prof. Dr. Ömer Özsoy ve Prof. Dr. İlhami Güler sempozyuma yapılan şikayetler sonucunda programdan çıkartılmak zorunda bırakıldı.³ Bu durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirerek konuşmasına başlayan Öztürk, daha sonra Karar Gazetesinde de "13 Ekim 2018 Cumartesi günü Kur'an Çalışmaları Vakfı tarafından Bağlarbaşı Kongre ve Kültür Merkezi'nde düzenlenen "Hayatın Anlamı İman" konulu sempozyumu ne yazık ki programın icrasından haftalar önce kendilerini "iman ölçümcüsü" olarak gören bazı çevreler tarafından bilindik tekfirci söylemlerle hem provoke hem de kısmen sabote edildi. Provokasyon "İmanı imansızlar mı anlatacak?" gibi sloganlarla, sabotaj ise ilgili belediyenin en üst yetkililerine yoğun

³ Katılmaları durumunda Prof. Dr. İlhami Güler, 'Düşünmenin İki Farklı Genetiği; Ahlâkî-Dinî Düşünme ve Felsefi-Bilimsel Düşünme' ve Prof. Dr. Ömer Özsoy, 'Kur'an'ın Dinsel Hakikat Hermeneutiği' başlıklarından tebliğler sunacaklardı. Ancak hocaların tebliğ metinleri vakfın neşrettiği *Hayatın Anlamı İman Sempozyumu* kitabında yer almaktadır.

baskı yoluyla gerçekleştirildi ve sonunda “kâfir” yahut en azından “zındık” oldukları ithamıyla Prof. Dr. Ömer Özsoy ve Prof. Dr. İlhami Güler’in sempozyum programına katılımları engellendi. Şahsımın programa katılımı ise güç bela temin edildi. Fakat sonuçta aklîselim ve sağduyu galip geldi. Sempozyuma iştirak edip çok geniş çaplı salonu hınca hınç dolduran yüzlerce kişi programı başından sonuna kadar takip etti” satırlarıyla bunu dile getirmiştir.⁴ Belli grupların tehdide varan itirazlarından sonra Prof. Dr. Mustafa Öztürk tebliğinde iman-amel ilişkisine değindi ve amelin imanın bir cüzü olduğuna vurgu yaptı. Sempozyumun son konuşmacısı Dr. Öğretim Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli ise iman ve bilgi konusunu ele aldı.

Sempozyumun değerlendirmesi ve kapanış konuşması ise Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu tarafından yapıldı. Yazıcıoğlu’un konuşmasının başında bazı grupların Prof. Dr. İlhami Güler ve Prof. Dr. Ömer Özsoy hakkındaki ithamlarını doğru bulmayarak talebelerine sahip çıkması çok manidardır. Öte yandan değerlendirme konuşmasında imanın mahiyetine dair yapılan bu sempozyumu yerinde bulduğunu dile getirerek imanın amele yansımaları gerektiğini vurguladı. Bunu da “*temizlik imandandır*” örneği üzerinde anlatmaya çalıştı. Bu bağlamda gerek ev içi temizliğine gerekse de sokak ve çevre temizliğine gerekli önemin verilmediğinden yakıntı. Ardından Müslüman zihniyeti inşası için iman konusunda teori ve pratik arasındaki uçurumun kapatılması gerektiğini vurgulayarak konuşmasını tamamladı.

Kur’an Çalışmaları Vakfı ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin birlikte düzenlediği bu ilmi toplantıya ilgi yoğundu. Öyle ki salon özellikle lisans ve lisansüstü öğrenciler tarafından hınca hınç doluydu. Öte yandan vakfın sempozyum tebliğlerini programdan önce kitaplaştırması ve dinleyicilerin istifadesine sunması da önemli bir husustur.

Öte yandan sempozyum esnasında yaşanan tatsız bir hâdiseye de değinmek istiyoruz. Kendilerini ‘Ehl-i Sünnet ve Cemaat İnancını Koruma ve Yayma Derneği’ olarak isimlendiren bir grup insan, sempozyumda bildiri sunan hocalara İslam dinini tebliğ amacıyla bir kitapçık dağıtarak hocaları iman tazelemeye davet ettiler. İmanın ilmi olarak tartışıldığı akademik bir toplantıda Müslümanların pratikteki durumunun ne olduğuna dair çarpıcı bir örnek olan bu eylem biçimi, kanaatimizce üzerinde ayrıca durulması gereken önemli bir hâdisedir.

Kur’an Çalışmaları Vakfı geçen yıllarda ‘Bütün Boyutlarıyla Din’ ve ‘Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’ân Vahyi’ başlıklarında iki sempozyuma daha imza atmıştı. Söz konusu sempozyumların ve iman sempozyumunun kitaplarını

⁴ İlgili yazının tamamı için bkz. Mustafa Öztürk, <http://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/dini-hamaset-ve-hurafattan-taharet-8205>.

vakfın merkezinden te'min etmek mümkündür. Sonuç itibariyle Kur'ân Çalışmaları Vakfına ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine bu denli önemli bir kavramı gündemleştirdiği için teşekkür ediyoruz.

Kaynakça

Hayatın Anlamı İman, edt. Murat Sülün, Ensar 2018.

ERDEMLERİN TASNİFİ¹

Henry Wilkes WRIGHT

Çeviren: İbrahim AKSU²

Fransız bir ahlakçı,³ Fransız üniversitelerinde bulunan ahlak felsefesi hocaları arasındaki anlaşmazlıktan şikayetle, bunlar arasındaki görüş ayrılıklarının

¹ H.W. Wright, "The Classification of the Virtues", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 14/6 (14 Mart 1907): 155-160.

² Arş. Gör. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aksuibrahim34@gmail.com. Tercüme sürecinde kendisinin yardımlarına başvurduğum Araştırma Görevlisi Cennet Ceren Öztürk ve Ahmet Tahir Nur ile derginin tercüme okuyup önemli düzeltmeler teklif eden, böylelikle de daha doğru bir metnin ortaya çıkmasına vesile olan hakemine teşekkürü bir borç bilirim.

Klasik dönem ahlak felsefesinin en merkezi problemlerinden olan ve modern dönem boyunca kaybettiğini söyleyebileceğimiz ilgisini geçtiğimiz yüzyılın ortasından itibaren gittikçe yeniden kazandığı gözlemlenen erdem meselesi, Türkiye’de son yıllarda gerçekleştirilen İslam ahlak felsefesi araştırmalarında da kendisine önemli bir yer edinmeye başlamıştır. Erdem meselesi etrafında gelişen alt problemlerin en önemlilerinden birini ise erdemlerin nasıl tasnif edilmeleri gerektiği sorusu teşkil etmektedir ve bu soru dün olduğu gibi bugün de önemini korumaktadır. Elinizdeki çalışma, söz konusu soruya bir cevap bulabilmek adına bir asır önce yazılmış, fakat yazım tarihine rağmen probleme yaklaşımı, ana argümanları ve de çözüm teklifleri itibarıyla hala daha dikkate değer olan ve o nedenle de yeniden gündeme gelmeyi ve de tartışılmayı hak ettiğini düşündüğümüz bir makalenin tercümesine aittir. Cornell Üniversitesi felsefe profesörü Henry Wilkes Wright (1878-1936) tarafından 1907 yılında yayınlanan makale, bilimsel paradigmada 19. yüzyılın ikinci yarısı sonrasında gerçekleşmekte olan Darwinci değişim ve dönüşümlerin 20. yüzyılın başları itibarıyla ahlak felsefesine yansıyan etkilerinin bir örneği durumundadır. Bu çerçevede, Wright’ın ilgili çalışması biyolojinin önemli meselelerinden olan canlıların sınıflandırılması hususunda evrim teorisi ile birlikte yaşanan dönüşümün ilke ve metot itibarıyla bir benzerini erdemlerin sınıflandırılmasında da gerçekleştirmenin, bu yolla erdemlerin tasnifinde objektif bir kriter ve metot geliştirebilmenin ve böylelikle de evrensel birtakım temel erdemlere ulaşabilmenin imkanını yoklama amacı gütmektedir. Yazar, bu yöndeki çabalarını bahse konu makaleden tam altı yıl sonra 1913’te telif ettiği *Self Realization: An Outline of Ethics* adlı kıymetli eserinde ise bir hayli ileri taşımıştır. Bkz. Henry W. Wright, *Self-Realization: An Outline of Ethics* (New York: Henry Holt and Company, 1913). Bu bağlamda özellikle kitabın dördüncü bölümü incelendiğinde orada elinizdeki makalede işaret edilen hususların, ele alınan problemlerin, öne sürülen argümanların ve ortaya konan fikirlerin daha da zenginleştirildiği hemen fark edilecektir. Dolayısıyla, şayet burada tercümesini sunmuş olduğumuz makale erdemlerin tasnifi problemi çerçevesinde herhangi bir ilgi uyandıracak olursa, bu ilgi beslenmek istendiğinde başvurulması gereken öncelikli kaynaklardan birinin *Self Realization: An Outline of Ethics* olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Geliş T. / Received Date: 27/09/2018 Kabul T. / Accepted Date: 01/11/2018.

³ [Andre] Lalande, "Les Principes Universels de L'Education Morale", *Revue de Metaphysique* 9/[2], [1901]: 237.

kilise çevrelerindeki felsefe düşmanlarına kazanç sağladığını yakın bir zamanda yazmıştır. Ardından da on erdemden oluşan bir listeyi detaylıca ele almış ve en azından bu erdemlerin genel itibariyle ahlakçılar tarafından iyi eylemin temeli olarak görüldüğünü iddia etmiştir. Platon'un zamanından beri böylesi pek çok erdem kataloğu hazırlanmıştır. Fakat hiçbir evrensel bir kabul görmemiştir. Sonuç itibariyle de hali hazırda ahlak felsefesi öğrencileri arasında bu türden bütün çabaların başarısızlığa mahkûm olduğuna dair yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Ne var ki, tüm ahlakçıların üzerinde anlaşabileceği temel erdemlere ilişkin bir tasnif yine de fazlası ile arzu duyulacak bir şeydir. O nedenle de bu hususta daha önce vuku bulan başarısızlıkların söz konusu meselenin içkin zorluklarından kaynaklanma ihtimalinin yöntem hatalarından kaynaklanma ihtimali kadar olmayabileceğini incelemek çabalamaya değerdir.

Erdemleri tasnif etmeye dönük girişimler genel itibariyle şu şekilde gerçekleştirilmektedir. Belirli tür eylemler erdemli kabul edilir. Bunlar incelenir ve karşılaştırılır. Benzerlik noktaları kaydedilir, ki böylelikle birtakım erdemler birbirleriyle ilişkilendirilir ve aynı zamanda bu nitelikleri taşımayan erdemlerden de ayrıştırılır. Erdem gruplarının birbirinden farklılaştığı bu yönlerden biri uygun bir tasnif kaidesi olarak belirlenir. Böylelikle de bir erdemın atıf nesnesi çoğu kez onu tasnifin kullanışlı bir aracı olarak seçilir. Belirli erdemler birbirlerine benzerlikleri dolayısıyla ben-merkezli [erdemler] olarak diğerlerinden ayrıştırılırlar, amelî hikmet ve iffet gibi; ötekilerinin ise atıfta buldukları [nesnelere] itibariyle sosyal erdemler oldukları kabul edilir, adalet ve duygudaşlık gibi. Yahut da aktif hale getirdikleri kuvvetler erdemleri birbirinden ayırmak için bir ilke olarak görülebilir. O zaman da biz hoşgörü ve dürüstlük gibi entelektüel erdemlere; cesaret ve kendini kontrol gibi iradî erdemlere; ve de nezaket, sadakat ve benzerleri gibi duygulanım erdemlerine sahip oluruz.

Erdemlere bu şekilde yaklaşımın mükemmel bir örneği Katolik Kilisesinin kabul görmüş filozofu olan Thomas Aquinas'ın tasnifi tarafından sergilenmektedir. Thomas erdemleri öncelikle kaynaklarına göre doğal ve doğaüstü diye ayırır. *İman*, *umut* ve *sevğiden* müteşekkil doğaüstü erdemler Tanrı tarafından insanda var kılınır. Doğal erdemleri ise insan kendi güçlerini kullanmak suretiyle elde eder. Bunlar insan tabiatında yer alan kaynaklarına göre sırasıyla entelektüel ve ahlakî erdemler diye ayrılır. Ahlakî erdemler dört tane: *Adalet*, *amelî hikmet*, *cesaret* ve *iffet*. Bu dört tane erdemın tasnifinde Thomas başka bir ilke daha kullanır ve onları atıflarının nesnesine göre birbirinden ayırt eder. Böylelikle de başkalarının iyiliğine atıfta bulunması hasebiyle *adalet* kişinin kendi refahı ile ilgili olan *amelî hikmet*, *cesaret* ve *iffetten* ayrılır.

Bu tarz bir tasnif metodu çok ciddi kusurlar taşımaktadır. Kullanılan ilke bireysel tercih ve görüşe dayandığından ötürü bu metodun büyük oranda öz-nellik taşıyan sonuçlara yol açması muhakkaktır. Aynı erdem, vurgulanmak üzere seçilen niteliğine yahut yönüne göre sınırsız sayıdaki gruplardan herhangi birinin üyesi olabilir. O sayede hoşgörü, bireysel tabiattaki kaynağını yahut yöneldiği gayesini vurgulamamıza paralel olarak dürüstlükte birlikte entelektüel yahut adaletle birlikte sosyal bir erdem olarak sınıflandırılabilir. Böyle olduğu zaman da elverişlilik adına bu şekilde tercih edilen bir tasnif ilkesi, erdemler dizgesine kabul edilecek herhangi bir etkinliğe uygulanmak durumunda olan uygunluk testini geçmeye güç yetiremez. Varsayalım ki biz erdemleri atıflarının nesnesine göre sınıflandırıyoruz. Şu durumda kişinin refahını artırmak niyetiyle planlanmış herhangi bir eylem, örneğin hinlik, ben-merkezli erdemler arasına yerleştirilebilir. En azından ilgili tasnif ilkesi bu konuda herhangi bir engel doğurmayacaktır. Fakat bunlar ve bu tasnif metodunun diğer pek çok eksikliği köklerini tek bir temel kusurda, bir ilkenin kendisinin uygulama sahası ile organik bağ taşımayan tasnifte kullanılması kusurunda bulmaktadır. O nedenle de kaçınılmaz olarak bu durumu elde edilen sonuçların öznel oluşu ile bitip tükenmez şüphe ve tartışmalar için alan açılması hadisesi takip etmektedir. [Zira] olguların birbirleri arasındaki temel ilişki dikkatle incelenmediği için ulaşılan sonuçlara herhangi bir zorunluluk ilişmeyecektir.

Biyolojik bilimler, sonuçları tatmin edicilikten bir hayli uzak bir tasnif metodunu uzunca bir zamandan beridir terk etmiştir. Fakat Darwin'in zamanından önce bitkiler ve hayvanlar bu tarzda tasnif edildi. On sekizinci yüzyıl doğa bilimcileri kendi tasniflerini çoğunlukla organizmaların harici karakterleri arasındaki genel ve keşfi kolay benzerlikler üzerine inşa ettiler. Bireysel araştırmacıya önemli görünen yapı ve davranış alışkanlığındaki böylesi benzerlikler, araştırmacının kendisi tarafından türlerin gruplandırılmasında kullanıldı. Bu şekilde inşa edilmiş sistemlerden hiçbiri ise evrensel bir kabul elde etmedi; çünkü bunların tamamı öznel ve dolayısıyla da yapaydı. Fakat evrimin gelişi tüm bunları değiştirdi ve biyoloğun eline alanının düzenlenmesi için yeni ve daha iyi bir araç verdi. Soy bağı, tasnifin doğal ilkesini tayin etmek için göz önünde bulunduruldu. Genetiklerine göre gruplandırılmış canlı formları harici bir bağ ve müşterek bir isme göre gelişi güzel biçimde birbirleriyle ilişkilendirilmez; onlar soy topluluğuna ve tabiatın değişmez kimliğine göre organik olarak bir araya getirilir. Çeşitli canlı formları filogenetik akrabalıklarına göre üyeleri arasında mahiyet itibarıyla karşılıklı ilişki ve fonksiyon itibarı ile de karşılıklı bağımlılık bulunan organik bir sistem içerisinde gruplandırılır.

Şimdi soruyoruz, biz de böylesi bir erdem tasnifi yapabilir miyiz, harici benzerliklere değil, fakat organik bağlılığa dayalı bir tasnif? Biz bu organik anlayışı ahlakî yaşama uygulayabilir ve erdemleri de tabiatları ve vaziyetleri ahlakî idealin gerçekleştirilmesinde oynadıkları rol tarafından belirlenen fonksiyonlar olarak düşünebilir miyiz? Ben, şayet ahlakî yaşamı nihai noktası insan davranışının bütünlüklü düzenlenişi olan bir gelişim şeklinde ve farklı erdemleri de bu düzenleme sürecinin zorunlu adımları olarak anlarsak bunu yapabileceğimize inanıyorum.

Ahlakî gelişimin bir ilerlemeci düzenleme biçimini alması gerekiyor oluşu akıllı kişiliğin tabiatının bir sonucudur. Halihazırdaki tüm ahlakçılar (mutlak manada) iyinin tüm benliğin gerçekleştirilmesi demek olduğu hususunda hemfikirdir. Ahlakî gelişim bu amaçta olduğundan ötürü, açıktır ki, onun genel istikameti de kabiliyetlerini gerçekleştirmekle yükümlü olduğu benin tabiatı tarafından tayin edilir. O halde, şayet biz ahlaklılıktaki gelişimin istikametini keşfedecek isek “tüm benlik”e yani bütünlüğü içinde kişiye ilişkin net bir tasavvura sahip olmalıyız. Böylesi bir kavrayış yapısal analizle elde edilemez. Çünkü bu şekilde durağan olarak anlaşıldığı takdirde benlik duyular, hisler vb. unsurların bir kombinasyonuna indirgenir. Biz ise daha ziyade dinamik bir bakış açısı elde etmeli ve kişiliğin fonksiyonuna ilişkin soru sormalıyız. Nasıl davranır? Neyi başarır?

Bahsi edilen biçimde dinamik olarak anlaşılan benlik tek bir etkinliğin yani iradenin ifadesi olarak görünmektedir. Çünkü tüm akla dayalı eylemler, davranış küresinin bütünü, kaynağını iradede bulmaktadır. Esasında, irade daha geniş anlamıyla tam da faal bilinçtir. Şimdi, buna, yani kişiliğin merkezi etkinliğine ilişkin bir sınama onun temelde özümsemenin ve düzenlemenin bir aracı olduğunu göstermektedir. Bizim kendi bilincimiz ise böylesi bir şeyin iradenin bizim kişisel hayatımızdaki fonksiyonu olduğuna şahitlik etmektedir. Biz biliyoruz ki, bizlerin iradeleri durmaksızın yeni nesnelere seçmekte ve onları tecrübelerimizin oluşturduğu bütünlüğe entegre etmektedir. İnsanlık tarihi de aynı sonuca ilişkin ilave şahitlikler sunmaktadır. Akla dayalı biçimde yönlendirilmiş irade insanın evrimi sürecinde daima bir adaptasyon ve düzenleme etkinliği olarak başat bir rol oynamıştır. Bilinçli çaba aracılığıyla insan kendisini çevresindeki nesnelere adapte etmiş ve onları kişiliğinin genişleyen çemberi içerisine dahil etmiştir.

Şu hâlde, bu deneyim kaynaklı olgular iradenin ana karakteri itibarıyla bir düzenleyici fail olduğunu herhangi bir şüpheyi yer bırakmaksızın kanıtlamaktadır. Dolayısıyla da o, eksiksiz memnuniyeti yalnızca bütünlüklü biçimde düzenlenmiş bir davranışta bulabilir. Dahası, irade aktif kişilik demek olduğundan ötürü davranışın böylesi bütünlüklü düzenlenişi benliği

bütünüyle gerçekleştirmek için gereklidir. Ve nihayetinde, kendini gerçekleştirme de ahlakî gelişimin hedefi olduğundan ötürü, bunu, ilgili gelişimin kendi istikameti içerisinde giderek büyüyen bir düzenleme olması gerektiği sonucu takip etmektedir.

Bu sebeplere binaen, şunu kabul etmeliyiz ki, tüm bireylerde ortak olan akla dayalı iradenin etkinliğinin talebi dolayısıyla ahlakî gelişim daima davranışın ilerlemeci düzenlemesi formunu almak durumundadır. Ancak yine de bu düzenlemenin tamamlanma şekli bireysel yaşamın sahip bulunduğu şartlara ve durumlara yani mizaç, meslek, ırk, zaman vb. şeylere bağlı olacaktır. Dolayısıyla onun parlak bir başarı elde etmesi için gerekli olan farklı etkinlikler her bir yaşa, millete ve kişiye göre değişiklik arz edecektir. O halde, biz nasıl olur da davranışın bütünlüklü düzenlenişi için her halükârda gerekliler diye belirli eylemleri erdemli olarak ayırt edebilmeyi umabiliriz?

Elbette ki insan hayatının koşullarının geniş çapta farklılaştığı ve sürekli değişim içinde olduğu bir gerçektir. Fakat ahlakî deneyime ilişkin olgulara yönelik bir bakış, yine de tüm insanlar için aynı olan birkaç temel hayat koşulunun bulunduğunu ortaya çıkarır. İnsan türünün üyeleri olmak bakımından tüm düşünen insanlar, ortak bir fiziksel yapıdan varlığa gelmelerinden ötürü genel itibariyle aynı tabii içgüdülere ve dürtülere sahiptir. Akıllı kişiler olmak bakımından ise tüm düşünen insanlar, bir akıl topluluğunda benlik bilincinin ötekilik bilincini de içermesi dolayısıyla belirli sosyal ilişkileri sürdürürler. Son olarak, gerçek varlıklar olmaları itibariyle tüm düşünen insanlar evrensel gerçeklik içerisinde -her ne kadar önemsizseler de- birer unsurdurlar. Her bir birey için aynı olan bu koşullar, eğer o bireyler kendi davranışlarını bütünlüklü biçimde düzenleyeceklerse kesin birtakım uyarlamaları hepsi için gerekli kılmaktadır. Örneğin, şayet düzenlenmiş bir hayatın ideal şeklini elde edecekse her bir birey kendisinin çatışan çeşitli dürtülerini koordine etmeli ve kendisinin dar çerçeveli kişisel çıkarını toplumun daha geniş çaplı iyiliği ile uyumlu hale getirmelidir. Herkes için gerekli bu etkinlikler ahlakî gelişimin zorunlu adımları yahut fonksiyonlarıdır ve erdemler olarak sıralanmayı hak etmektedir.

Bütünlüklü biçimde düzenlenmiş bir davranış, kendisinin zaruri fonksiyonları olarak kişi için şu etkinliklerin varlığını içerir. Birincisi, benlik içerisinde bulunup birbiriyle çatışan farklı dürtüleri düzenli bir bütün haline getiren etkinliktir ve bu sayede tutarlı bir bireysellik yaratılır. Bu etkinlik, negatif açıdan, *iffeti* tarafların zapt edilmesine; pozitif açıdan ise, *amelî hikmeti* bütünü korumaya dahil eder. İkincisi, az önce ortaya çıkan muayyen bireyselliği sosyal sisteme entegre eden etkinliktir. Söz konusu bu etkinlik sahip bulunduğu iki yönün kapsamlarına *adalet* ve *iyilikseverliği* dahil etmektedir. Son olarak,

tabiatının kapsamı böylelikle hemcinslerinin hayatlarını da içerecek biçimde genişletilen benliğin evrensel gerçeklikle bir dereceye kadar intibakı. Bu etkinlik ahlaklılık meselesinden daha ziyade bir din meselesidir ve şimdilik insanlar özelinde öylesine çok belirsiz ve de öylesine az başarılıdır ki, ilgili etkinliğin iki yönünün iyi bilinen isimlerle birbirinden ayrıştırılmaması -her ne kadar *hürmet* ve *iman* kendilerini bu noktada akla getirseler de- sürpriz değildir.

İnanıyorum ki bu metodu takip ederek tatmin edici bir erdemler tasnifine ulaşırız. O, biyologlar tarafından yapılan canlı formlar tasnifine benzemektedir. [Şöyle ki,] karşılıklı genetik ilişkiye ve fonksiyonel bağımlılığa dayandığından ötürü bunun gibi o da doğal bir tanzimdir. Tıpkı bitkilerin ve hayvanların çeşitli türlerinin canlı organizmanın evrimindeki aşamalar olarak anlaşılması gibi, çeşitli erdemler de davranışın evrimindeki adımlar olarak düşünülür. Tıpkı pek çok canlı türünün genetik akrabalıklarına göre bir büyük organik sistem içerisinde birleştirilmeleri gibi, çeşitli erdemler de davranışın bütünlüklü düzenlenmesi içerisinde birleştirilir. Tıpkı türlerin organik evrim sürecinde oynadıkları rollere göre sınıflandırıldıkları gibi, erdemler de davranışın düzenlenmesinde yerine getirdikleri görevlere göre sınıflandırılır. Böylelikle, bizim uygulama sahası ile organik bağı bulunan bir tasnif ilkesine ilişkin idealimiz de gerçekleştirilir. Erdemler [davranışın] düzenlenmesinde yerine getirdikleri fonksiyonlara göre sistem içinde sınıflandırılır. İffet ve ameli hikmet birbiriyle irtibatlıdır, çünkü her ikisi de bireyselliğin düzenlenmesinde gereklidir. Adalet ve iyilikseverlik onlardan ayrıştırılır ve birlikte sınıflandırılır, çünkü bireyin topluma uyum sağlaması için zaruridirler. Son olarak, şu belirtilebilir ki, burada tasnifte kullanılan ilke bizatihi sisteme kabul edilecek herhangi bir etkinliğin de uygunluk testidir. Zira bir etkinlik yalnızca davranışın düzenlenmesinde icra ettiği fonksiyon aracılığıyla erdemler arasında sınıflandırılabilir.

Eğer Thomas Aquinas tarafından yapılan ve Roma Katolik ahlakçıları tarafından da benimsenen [tasnif] ile karşılaştırsak burada teklif edilen tasnifin modern evrimci tasavvurlarla mutabakatı apaçık bir biçimde su yüzüne çıkarılır. Doğrusunu söylemek gerekirse, biyolojideki modern genetik sistemler Darwin öncesi doğa bilimcilerinki ile irtibatlı olduğu kadar burada ortaya konan tasnif de Thomas'ınki ile irtibatlıdır. Şöyle ki, Thomas doğa üstü erdemleri doğal erdemlerden kati surette ayırmaktadır. Öncekiler Tanrı'nın hediyeleridir; sonrakiler ise doğal sebeplere sahiptir. Bir kıyas yapılacak olursa, Darwin öncesi bilim, yaratılıştaki hususi koşulların kendisine organik alemde eşsiz bir yer verdiğine inanarak insanı diğer hayvan türlerinden ayırdı. Biz "dinî" ve diğer erdemler arasında böylesine türsel bir farklılığa rastlamadık. Onların tamamı bir düzenleme sürecinin adımlarıdır, dini

erdemler de basitçe bireyin kendisini evrensel gerçekliğe uydurduğu nihai adımı temsil etmektedir. Tabii ki aynı şekilde modern bilim de insanla diğer türler arasında mutlak bir ayrımı kabul etmez. [Öte yandan,] kendisinin doğal erdemlere ilişkin detaylı tasnifinde Thomas, taksim ilkeleri olarak seçilen münferit özellikler temelinde [erdemler arasında] keskin ayrımlar yapar; [bunu da] nutkî yahut şehevî kuvvetten hangisini aktif hale getirdiklerine uygun olarak entelektüel erdemleri ahlakî erdemlerden ayırmak ve ahlakî erdemler içerisinde de atıfta buldukları nesnenin toplumsal yahut bireysel oluşuna göre iki sınıfı birbirinden ayırt etmek suretiyle [gerçekleştirir]. Tüm bunlar ise bize, bir taksim uzmanının kendi amacına hizmete elverişli bulunması dolayısıyla seçtiği kısımlara ve niteliklere dayalı olarak yapılan biyolojideki on sekizinci yüzyıl tasniflerini hatırlatır. Diğer yandan, yukarıda teklif edilen düzenleme, formların gelişi güzel ayırımına izin vermemesi, fakat onların tamamını bir gelişim sürecindeki akrabalıklarına göre sınıflandırması konusunda modern evrimsel sistemlere tetabuk etmektedir.

EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ AKADEMİK YAZIM KILAVUZU

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, içerikleri itibariyle değerli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı ile kavramların imlâsı itibariyle eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait asli kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. “Kur’ân-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerim”, “Kurani Kerim” ve “Qur’an” şeklindeki farklı yazımlar ile “Enfâl, 8/27”, “el-Enfâl 8/27”, “2 el-Enfal, 14” ve “8/27” tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin “Gazzâlî”, “Gazâlî” ve “Gazali” ve “Gazzalî” şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası kabul gören kaynak gösterme stilleri ile uyuşmamasıdır. İlahiyat alanında yaygın şekilde kullanılan referans usulünün aslı *Chicago* stilidir. Bu sistemde dipnotlarda künye bilgileri genel kural olarak virgül ile kaynakçada ise nokta ile ayrılır.

Chicago stilinde dipnot örneği:

Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 37.

Chicago kaynakça örneği:

Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Bu stilde kaynakçada nokta kullanılması, indekslerin ve veri tabanlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak taramasına ve bulmasına imkân sağlar. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veri olarak alınabilir. APA, Turabian, Vancouver gibi diğer uluslararası referans stilleri de kaynakçada nokta esaslı bir sistem kullanmaktadır.

Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanmadığında ise veri tabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın yapan ve sayısı yüzü aşan akademik dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılığı Olmayan Kaynakça Örnekleri:

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Gece Kitaplığı, Ankara 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Gece Kitaplığı, Ankara, 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Gece Kitaplığı, Ankara 2016).

ATEŞ, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: (Gece Kitaplığı, Ankara 2016).

Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016).

Aktarılan örneklerinden her biri ilahiyat alanında yayın yapan bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stiline bozulmuş veya uyarlanmış şeklidir. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında Chicago stiline aslına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Dergilerinin uluslararası indekslerce kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Ülkemiz açısından düşünüldüğünde ilahiyat alan dergilerinin çoğunda Chicago veya APA stili aynen kullanılmaması nedeniyle bir dergi iki yıl içinde gerçekte yüzlerce atıf almış olsa bile bu doğru olarak tespit edilemediği için etki değeri oldukça düşük çıkacaktır. Bu sorun bir -iki derginin Chicago veya APA stiline aynen uygulaması ile çözülebilecek bir mesele değildir. İlahiyat alan dergilerinin hepsi mutlaka uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanmalıdır.

İlahiyat Temel Alanı Akademik Yazım Kılavuzu, Edebalı İslamiyat Dergisi için "The Chicago Manual of Style" atıf ve referans sistemine uygun olarak hazırlandı. İmlâ esasları hususunda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde yer alan yazım kurallarından istifade edildi. Bu kılavuzda, akademik bir yazı hazırlanırken dikkat edilmesi gerekli şekilsel özellikler örnekler ile açıklanmaya çalışıldı.

Yayın Etiği

Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.

“Bu çalışma ... tarihinde sunulduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.”

This article is extracted from my master thesis/ doctorate dissertation entitled “...”, (Master Thesis/ Ph.D. Dissertation,University, Bilecik/Turkey, 2017).

Makalenin giriş kısmında literatür değerlendirmesine yer verilmelidir. Makalede ele alınan konu hakkında daha önce hazırlanan doktora ve yüksek lisans tezlerine değinilmelidir. Özellikle o konuda hazırlanan doktora tezleri yok sayılmamalıdır. Ayrıca İstifade edilen tüm eserler kaynakça kısmına belirtilmelidir.

Yazım Kuralları

Makale, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır:

Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

Çalışmanın başlığı Linotype karakteri ve 12 punto ile gönderilmelidir.

Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.

Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıkta “-” veya “(/)” parantez işareti kullanılmamalıdır.

Başlıklar, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle koyu yazılmalıdır: GİRİŞ, 1. “BİLÂ KEYF” DOKTRİNİNİN OLUŞUM SÜRECİ; 2.

BİLÂ KEYF DOKTRİNİNİN TEOLOJİK TEMELLERİ; 3. BİLÂ KEYF DOKTRİNİNE DİLBİLİMSEL YAKLAŞIM; SONUÇ; KAYNAKÇA gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve bold yapılmamalıdır. Ayrıca *italik* yazım da kullanılmamalıdır.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Avnullah Enes Ateş*

* Yrd. Doç. Dr., Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Assistant Professor, University, Islamic Sciences Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric.

Bilecik/Turkey (enes.ates@.....edu.tr).

Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

Anahtar Kelimeler

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/ Keywords” verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına ve dizinlemesine yardımcı olur ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ile Index Islamicus’tan bu konuda faydalanılabilir. Konu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan sözcükler ise tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA: <http://www.tdvia.org>

DİA Madde Listesi ([Tek pdf](#))

Index Islamicus /Thesaurus: <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1>

Encyclopaedia of Islam: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

CERL (Consortium of European Research Libraries):
<https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl>

Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, İbn Fûrek, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri “(ö. Hicrî/Milâdi)” olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: “en-Nesefî (ö. 508/1115)'nin kelâmda takip ettiği...”.

Doğru Yazım: “en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) kelâmda takip ettiği...”.

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu'be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harfi tarif kullanılmamalıdır.

Hatalı Yazım: en-Nesefî, el-Eş'arî, en-Nazzâm.

Doğru Yazım: Nesefî, Eş'arî, Nazzâm.

“Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilmelidir.

Kâdî Abdülcebbar değil, Kādî Abdülcebbar gibi

Gâyetü'l-merâm değil, Gâyetü'l-merâm gibi

Arapça “gayın” harfi ile başlayan isimler “yumuşak ğ” ile değil, “G” harfi ile yazılır. *Ġârîbü'l-hadîs* değil, *Gârîbü'l-hadîs* şeklinde.

Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'* nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar *italik* yazılmalıdır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE TRANSKRİPSİYON alfabesi kullanılır.

Gentium-Plus-Fontu:

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download#02b091ae
(Unicode fontlarda “altı çizgili ğ” bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak “peltek se” yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında bu çalışmanın son sayfasında yer alan tablodaya uygun olarak TRANSLITERATION alfabesi kullanılmalıdır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak “çift tırnak içinde düz olarak” kaydedilmelidir.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılmalıdır.

Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe’de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan “ile”, “ve” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Örnek:

Osmanlı ve Geleneksel İslam

Kelam Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu

Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel

ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Târîhu Bagdâd
Şerhu'l-Mavâkif
el-Kâmil fî't-târîh

Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yapılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

Şerefnâme, Çehâr Zindân-ı İnsân, Gülşen-i Râz,
Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılmalıdır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (ˆ) olarak gösterilmesine özen gösterilmelidir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.
Doğru Yazım: Mu'tezile. Eş'arîler.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift turnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

"Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz" (en-Nisâ 4/116).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta'* da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned'* de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Mâlik b. Enes, *Muvatta*, “İlim”, 18.

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

Kavramların Yazımı

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde *italik* yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil, ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Menâfi‘ gibi.

Şiirlerin Yazımı

Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Rakamların Yazımı

100’e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. “%” şeklinde değil de “yüzde” şeklinde belirtilir.

% işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Meselâ 10.000.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25-28, 150–1 değil 150-151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

Tarihlerin Yazımı

Tarihler kısaltılmadan yazılır: 1914–18 değil 1914-1918.

Alıntıların Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

Kaynak Kullanımı

Birinci el klasik kaynaklar tercih edilmeli, ikinci el kaynaklar ve çeviriler zorunlu durumlar hariç kullanılmamalıdır.

Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır Eser isimleri, "a.g.e." veya "a.g.m." şeklinde kısaltılmamalıdır. Bunun yerine eser ismi uygun şekilde yazılmalıdır.

Sıkça kullanılan "Bk." ve "s." ile vefat tarihi gösteren "ö." kısaltmalarından sonra **bir boşluk** verilmesi gerekmektedir. Ayrıca ".", ",", " gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilmelidir. Sayfa numarasından önce "s." kısaltması kullanılmamalıdır.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa "el-" takısı kullanılmamalı: "el-Eş'arî" değil "Eş'arî".

Arapça eser adlarındaki "kitab" kelimesi kısaltılmamalı, "kitab" kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır: "K.el-Îmân" ya da "Kitâbü'l-îmân" değil "Kitâbü'l-Îmân".

Dipnot işaretleri virgöl, nokta gibi imla işaretlerinden sonra olmalıdır. "...463/1071 yılında vefat etti"¹¹. değil, "...463/1071 yılında vefat etti"¹¹ şeklinde.

Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmamalı, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin ilk geçtiği yer tam künyesi verilmelidir.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmaz.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve sonrasında sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CUID 20, sy. 2: 45 gibi).

Mükerrer baskılarda yayının baskı sayısının gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği gösterilmektedir.

Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

The Chicago Manual of Style

KİTAP

a) Tek Yazarlı:

1. Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 58.

2. Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, 207-10.

* 1.: Eserin ilk kez geçtiği dipnotta yazımı; 2. Eserin ikinci kez kullanıldığı dipnotta yazımı.

1. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği-* (İstanbul: İSAM Yay., 2012), 78.

2. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 203-27.

1. George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), 99–100.

2. Makdisi, *Religion, Law and Learning*, 53.

1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Abdülhay Muhammed Kâbil (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987), 106.
2. Nesefî, *et-Temhîd*, 99.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sunmî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.

Makdisi, George. Religion, Law and Learning in Classical Islam. Hampshire: Variorum, 1991.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*. thk. Abdülhay Muhammed Kâbil. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987.

* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.

* Dipnotlarda “Yayınları”, Yay.” Şeklinde kısaltılırken Kaynakçada tam olarak yazılır.

* Sayfayı ifade etmek üzere “s.” Kısaltması kullanılmaz.

* Cilt numarası, “c.” Kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

b) İki Yazarlı:

1. Ahmet Yaman ve Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 2013), 79.

2. Yaman ve Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 96-78.

1. Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (Ankara: Evrim Yay., 2016), 45.

2. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *İnsan ve İnsanlar*, 97-99.

1. Louis Gardet and Georges Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane*, (Paris: Librairie Philosophique, 1963), 52.

2. Gardet and Anawati, *Theologie Musulmane*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Gardet, Louis and Georges Anawati. *Introduction a la Theologie Musulmane*. Paris: Librairie Philosophique, 1963.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. Ankara: Evrim Yayınevi, 2016.

Yaman, Ahmet ve Halit Çalış. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

c) Üç ve Daha Çok Yazarlı:

1. Hüseyin Günday v.dğr., *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*, (Bursa: Emin Yay., 2014), 259.

2. Günday v.dğr., *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*, 636.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

Günday, Hüseyin, Şener Şahin ve Fadime Kavak. *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.

d) Tercüme:

1. Louis Gardet and Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015), 251.

2. Gardet and Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 323.

1. Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 2:48.

2. Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1: 89-97.

Kaynakça Oluşturma:

Gardet, Louis., and Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Jabri, Mohammed Abed. *Arab-Islamic Philosophy a Contemporary Critique*. Translated from the French by Aziz Abbasi. Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999.

Neşşâr, Ali Sâmi. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları. 1999.

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

1. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef, "Mukaddime," *Mesâilü'l-îmân* içinde, thk. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef (Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1410/1989), 38.

2. Halef, "Mukaddime," 40.

1. Roger Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafası", *Din Felsefi: Seçme Metinler* içinde, çev. Rahim Acar ve diğerleri (İstanbul: Küre Yay., 2013), 45.

2. Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafası", 49-51.

1. Karl Mannheim, "Conservative Thought", in *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. Paul Kecskemeti (Londra: Routledge and Kegan Paul Ltd.1969), 91.

2. Mannheim, "Conservative Thought", 163-64.

Kaynakça Oluşturma:

Halef, Su'ûd b. Abdülazîz. "Mukaddime". *Mesâilü'l-îmân* içinde, thk. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef, 8-142. Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1410/1989.

Mannheim, Karl. "Conservative Thought". In *Essays on Sociology and Social Psychology*, edited by Paul Kecskemeti, 74-164. Londra: Routledge and Kegan Paul Ltd.1969.

Trigg, Roger. "Dini Gerçekçiliğin Müdafası". *Din Felsefi: Seçme Metinler* içinde, çev. Rahim Acar ve diğerleri, 44-51. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

f) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme* (Dârülhilâfâtülâliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 151.

2. İzmirli, *Muhassal*, 199.

1. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. H. S. Nayberg (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1344/1925), 39-47.

2. Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 72.

1. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî (Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Râdî, 1991), 2: 43.

2. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 56.

Kaynakça Oluşturma:

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî. Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Râdî, 1991.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbul-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*. nşr. H. S. Nayberg. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1344/1925.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme*. Dârülhilâfâtülâliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.

YAZMA ESER

1. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*, Topkapı Ktp., III. Ahmed, nr. 1245, vr. 250.

2. el-Ferrâ, *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*, vr. 257.

Kaynakça Oluşturma:

el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*. III. Ahmed, 1245: 1-257. Topkapı Ktp.

MAKALE

a) Matbu:

1. Avnullah Enes Ateş, "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (Aralık 2016): 353-354.

2. Ateş, "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi," 367-369.

1. Yusuf Alemdar, "Reîsü'l-Kurrâlık Makamı ve Son Reîsü'l-Kurrâ Ahmed Efendi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 24 (2011): 25-30.

2. Alemdar, "Reîsü'l-Kurrâlık Makamı," 35-40.

1. Binyamin Abrahamov, "Re-exemination of Al-Ashari's Theory of Kasb according to Kitâbu'l-Luma", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989): 210.

2. Abrahamov, "Re-exemination of Al-Ashari's Theory of Kasb," 220-221.

* Derginin cilt ve sayı numarası var ise “*Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası*” şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

* Derginin sadece sayı numarası var ise, “*Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa*” şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.

Cilt kısaltması dergilerde “c.” kullanılmaz.

*Dergi matbu olarak basılıyor ise web adresini belirtmeye gerek yoktur.

Kaynakça Oluşturma:

Abrahamov, Binyamin. “Re-examination of Al-Ashari’s Theory of Kasb according to Kitâbu’l-Luma”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989): 210-21.

Alemdar, Yusuf. “Reîsü’l-Kurrâlık Makamı ve Son Reîsü’l-Kurrâ Ahmed Efendi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 24 (2011): 25-40

Ateş, Avnullah Enes. “Kur’ân’da İnsanların Yaratılışı Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (Aralık 2016): 353-69.

b) Online:

1. Avnullah Enes Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansımaları”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2016): 123-24, erişim 07 Nisan 2017, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comu-ifu/article/view/5000187533/0>.

2. Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları,” 139-41.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansımaları”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2016): 123-41. erişim 07 Nisan 2017. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comu-ifu/article/view/5000187533/0>.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. “Origins of Homophily in an Evolving Social Network”. *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405-50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yay., 1999), 302.

2. Yavuz, “İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ”, 304.

1. Jane I. Smith, "İman and İslam", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 7 (New York, 1987), 120-121.

2. Smith, "İman and İslam", 123.

Kaynakça Oluşturma:

Smith, Jane I. "İman and İslam". In *The Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade. 7: 119-123. New York, 1987.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akıl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 301-304. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

ARŞİV BELGESİ

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kepeci Tasnifi-Mevkufât Defteri (Kep. Tas. Mev. Def.), 2915: 13.

2. BOA, Kep. Tas. Mev. Def., 2915: 13.

Kaynakça Oluşturma:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kepeci Tasnifi-Mevkufât Defteri (Kep. Tas. Mev. Def.), 2915.

TEZ

1. Avnullah Enes Ateş, "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 109.

2. Ateş, "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi", 202.

1. Mehmet Fatih Yalçın, "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 27.

2. Yalçın, "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık", 75.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynas-ty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. “İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi”. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.

Yalçın, Mehmet Fatih. “Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık”. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

Choi, Mihwa. “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty”. PhD diss., University of Chicago, 2008.

KISALTMALAR

a.mlf..	Aynı müellif
b.	Bin, ibn
Bk. / bk.	Bakınız
byy.	Basım yeri yok
c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Krş. /krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
nr.	Numara
nşr. / thk.	Neşreden, Tahkik eden
MS	Manuscript
ö.	Ölüm, vefat tarihi
sy.	Sayı
t.y.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı yok