

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 59 DECEMBER • ARALIK 2020  
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF  
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

**Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)  
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal  
Yıl • Year: Aralık • December 2020, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 59  
**Online ISSN:** 2529-0061 **Basılı ISSN:** 1302-4973

**Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner**  
Prof. Dr. Erol ÖZVAR (Rektör • Rector)

**Derginin Sahibi • Owner of the Journal**  
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology  
Prof. Dr. Ali KÖSE, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

**Editör • Editor**  
Hikmet YAMAN

**Editör Yardımcısı • Assistant Editor**  
Muhammed Enes TOPGÜL, Selime ÇINAR

**Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor**  
Nail OKUYUCU

**Editörler Kurulu • Editorial Board**  
Muhammed ABAY, Rahim ACAR, Ercan ALKAN, Safi ARPAGUŞ, Ali AYTEN, Bilal BAŞ, Muhammed COŞKUN, Selime ÇINAR, Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Amjad M. HUSSAİN, Mahmut KELPETİN, Nail OKUYUCU, Muhammed Enes TOPGÜL, Hikmet YAMAN, Güllü YILDIZ

**Danışma Kurulu • Advisory Board**  
Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

**Makale Düzenleme • Editing Articles**  
Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

**İletişim Bilgileri • Contact Details**  
**Adres • Address:** Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE  
**Tel • Phone:** +90 (216) 651 43 75 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 651 43 83  
**Web:** <http://dergipark.gov.tr/maruiifd>  
**E-Posta:** [ilahiyyat.dergisi@marmara.edu.tr](mailto:ilahiyyat.dergisi@marmara.edu.tr)

**Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press**  
**Adres • Address:** Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul  
**Tel • Phone / Faks • Fax:** +90 (0216) 348 43 79  
**E-Posta • E-Mail:** [yayinevi@marmara.edu.tr](mailto:yayinevi@marmara.edu.tr)

**Baskı • Printing Press:** Seçil Ofset  
**Adres • Address:** 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul  
**Tel • Phone:** +90 212 629 06 15  
**Sertifika No • Certificate No:** 44903

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

**INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST)** is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index (SBVT).



# İçindekiler / Contents

---

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- الشك في أداء الرواية، أسبابه ومنهج المحدثين في درته  
Rivayette Şek Meselesi, Sebepleri ve Muhaddislerin Şekki Giderme Yöntemleri  
The Question of Doubt in Narration: Its Reasons and Methods Utilized by Hadith Scholars to  
Remove Doubt ..... 1-29  
**Mustafa GENÇ**
- “Kendim Yazdım Kendim Yaktım”: Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) Kitaplarını İmhası  
“I Wrote Them, I Burnt Them”: Abû Hayyân al-Tawhîdî's (d. 414/1023) Destruction of His Books..... 31-49  
**Hikmet YAMAN**
- “Mısır Ahvali”: II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcı Basında Mısır  
“Mısır Ahvâlî”: Egypt as Depicted in the Islamist Journals during the Second Constitutional Era..... 51-74  
**Hilal LİVAOĞLU MENGÜÇ**
- Osmanlı Taşrasında Ehl-i Örf Karşı Kadılar yahut Kânûn-i Kadîmin Ehl-i Şer' Bekçileri (1453-1586)  
The Qâdis against the *Ahl-i 'Urf* in the Ottoman Provinces or the *Ahl-i Shar'* Guardians of the  
*Kanun-i Kadim* (1453-1586) ..... 75-103  
**Muharrem MİDİLLİ**
- İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi  
The Effect of the *Lahn* Phenomenon on the Formation of the First Period *Tajwid* Works ..... 105-129  
**Emrullah TUNCEL**
- Günümüz Rusya'sında Yüksek İslâm Öğretimine Bakış  
A View of Higher Islamic Education in Today's Russia ..... 131-157  
**Alim Emin YUSUFOĞLU**

## KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

- Wael B. Hallaq. *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan* ..... 159-164  
**Hümeyra ÖZTURAN**
- Taha Abdurrahman. *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında*..... 165-170  
**Muhammet ATEŞ**
- Tobias Andersson. *Early Sunnī Historiography: A Study of the Tārīkh of Khalīfa b. Khayyāt* ..... 171-178  
**Muhammed Enes TOPGÜL**
- Fatma Betül Altuntaş. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* ..... 179-183  
**Ayşe MUTLU ÖZGÜR**
- Bandırmavî Hâmid Efendi. *Câmi'ü rivâyâtî'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtî ehli'l-fevâris*..... 185-189  
**Mustafa Celil ALTUNTAŞ**

<i>Hadis Şerh Literatürü I</i> (ed. Mustafa Macit Karagözoğlu) .....	191-194
<b>Büşra ÇETİN</b>	
Ryan J. Lynch. <i>Arab Conquests and Early Islamic Historiography: The Futuh al-Buldan of al-Baladhuri</i> .....	195-202
<b>Halil İbrahim YILMAZ</b>	
Fozia Bora. <i>Writing History in the Medieval Islamic World The Value of Chronicles as Archives</i> .....	203-207
<b>Aygül DÜZENLİ</b>	
Tarek Elgawhary. <i>Rewriting Islamic Law: The Opinions of the ‘Ulamā Towards Codification of Personal Status Law in Egypt</i> .....	209-212
<b>Emine Enise YAKAR</b>	
Rahime Karayığit’in “Mâlikî Fakih’i Abdullah b. Vehb’in (v. 197/812) Hadisçiliği ve el-Câmi’ine Ait Tefsir Bölümü” Adlı Kitap Değerlendirmesi Üzerine .....	213-218
<b>Sedat YILDIRIM</b>	



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

الشك في أداء الرواية، أسبابه ومنهج المحدثين في درته

## Rivayette Şek Meselesi, Sebepleri ve Muhaddislerin Şekki Giderme Yöntemleri

The Question of Doubt in Narration: Its Reasons and Methods  
Utilized by Ḥadīth Scholars to Remove Doubt

Mustafa GENÇ\*

**Öz:** İslâm tarihi boyunca muhaddisler, hadislerin gelecek nesillere en doğru şekilde aktarımı için olağanüstü bir gayret sarf etmişlerdir. Bu uğurda rivayetlerin yazımı ve tedvin edilmesi sürecinden başlamak üzere, rivayetlerin yazımındaki imla ve noktalama sorunlarının (tashîf ve tahrîf) ortadan kaldırılmasına kadar çok geniş bir yelpazede bu hizmet faaliyeti kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Ayrıca hadis ilminin, mevzu itibarıyla, Allah Resûlü'ne ait söz, fiil, takrir ve siret olarak bilinen her bilgi ve belgeyi aktarmayı gaye edinmiş olması, söz konusu hizmetin “dinî bir vecibe” olduğunu ve aktarım sürecinin daha büyük bir özen ve titizliği gerektirdiğini göstermektedir. Bu çerçevede hadis ulemasının zaman zaman bir rivayeti naklederken bazı isim, künye, kelime veya cümlenin lafzını tam olarak tespit etme gayretinin bir sonucu olarak şek ve tereddüt içeren ifadeler kullandıkları görülmektedir. Bu noktada kanaatimizce şek ve tereddütün, râvinin hıfz ve zabtının zayıf veya güçlü olmasıyla da doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır. Zira burada hıfz ve zabtı zayıf olan raviler kadar, bu hususta gayet kuvvetli olan râvilerin de şek ve tereddüt yaşadıkları ve rivayetlerinde bunu açıkça ifade edebildikleri görülür. Dolayısıyla rivayetlerdeki şek probleminin, beşer hafızasının, tabii seyir içerisindeki hata ve yanılma payı ile dinî bir vazifeyi özenle yerine getirme gayretinin doğal bir sonucu olduğu söylenebilir. Ancak beşerin akıl ve mantığı da şek ve tereddütte kalmayı kabullenmeyip çeşitli şekillerde bunu gidermenin yollarına başvurmayı zorunlu kılmaktadır. Bu kapsamda, tarih boyunca hadis âlimleri, rivayetlerdeki mezkûr şek ve tereddüdü giderebilmek amacıyla birtakım çözüm yöntemleri sunmuşlardır. İşte bu makale, ilgili çözüm yöntemlerini incelemektedir. Bu bağlamda söz konusu yöntemlerin ayrıntısına girilmeden önce şek kelimesinin sözlük ve terim anlamı üzerinde durulmuş, ardından şekki ifade eden edat ve tabirler ile şekkin kısımları ve sebepleri kısaca ele alınmıştır. Sonrasında söz konusu yöntemlerin bizatihi hadisler üzerinde nasıl uygulandığını görebilmek amacıyla, örneklendirmelerin doğrudan temel hadis ve şerh kaynaklarından seçilmesine özen gösterilmiş ve bu alandaki teorik ilkelerin pratik düzlemdeki tatbik zemini esas alınmıştır. Makale, şek giderme yöntemi olarak biri cem’ ve te’lif (uzlaştırma), diğeri de tercih olmak üzere iki temel yöntem ve ilgili örnekleri üzerinde durmaktadır. Aslında bu yöntemler, hadis ilimleri içerisinde “ihtilâfû'l-hadis veya muhtelifû'l-hadis yahut müşkilû'l-hadis” olarak bilinen ve görünürde birbirlerine aykırı

\* Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, [mustafa.genc@marmara.edu.tr](mailto:mustafa.genc@marmara.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0001-8863-008X

manalar taşıyan hadisler arasındaki problemleri çözmek üzere geliştirilmiş yöntemlerdendir. Dolayısıyla rivayetteki şek problemi, doğrudan ihtilâfîl-hadis ilmi kapsamına giren bir konu sayılmasa da ilgili problemin çözümü için kullanılan yöntemler, ihtilâfîl-hadisteki çözüm yöntemleriyle aynıdır. Bu bağlamda temel kaynaklardan hareketle cem' ve te'lif yöntemi kapsamında beş ilke tespit edilmiştir. Bu ilkeler sırasıyla şöyledir: (1-) Hem lafız, hem de mana itibarıyla birbirine yakın olan kelimeler arasındaki cem' ve te'lif, (2-) aynı konuyla ilişkili diğer rivayetler göz önünde bulundurularak yapılan cem' ve te'lif, (3-) rivayetlerden birinin diğerinden zaman olarak daha önce olması yönüyle yapılan cem' ve te'lif, (4-) râvi ile alakalı isim ve künye ve benzeri hususların bilgisine dayalı cem' ve te'lif ve (5-) sahâbi râvinin bilgisi, takva ve faziletinin dikkate alınması yönüyle yapılan cem' ve te'lif. Diğer taraftan tercih yöntemi çerçevesinde ise dokuz temel ilke olduğu görülmektedir. Bu ilkelerin birincisi “Kesinlik bildiren rivayeti, şek ve tereddüdün bulunduğu rivayete tercih” şeklindedir. Bu ilkenin alt başlığında da kesinlik bildiren rivayetin gerekçelerinden bahsedilmektedir. Bu gerekçeler ise şöyledir: Aynı ravinin hem şek bildiren hem de kesinlik ifade eden iki rivayetinden kesin olanının tercih edilmesi, hadis otoritelerince bilinen, meşhur pek çok tarikle gelen bir rivayet olması bakımından tercih edilmesi, rivayetin naklinde daha titiz ve hafız olanın rivayeti olması itibarıyla tercih edilmesi ve Buhârî ve Müslim'in her ikisinin veya birinin naklettiği bir rivayet olması hasebiyle tercih edilmesi. Bütün bu sayılanlar, birinci ilkedeki kesinlik bildiren rivayetin tercih gerekçeleri olarak tespit edilmiştir. Diğer sekiz ilke ise şöyledir: (1-) Şek ve tereddüdün bulunduğu rivayette asgari düzeyde varlığı kesin olanın tercihi, (2-) şek lafzının yer aldığı rivayetin bağlamından hareketle yapılan tercih, (3-) şek lafzının bulunmadığı rivayetlerin bağlamı itibarıyla yapılan tercih, (4-) toplumda yaygın örf ve adetler kapsamında yapılan tercih, (5-) rivayetin lafzının Kur'ân'a uygun olması bakımından yapılan tercih, (6-) tarihi gerçekliğe uygunluk bakımından yapılan tercih, (7-) sözlükteki doğru anlam itibarıyla yapılan tercih ve (8-) râvilerin isim ve nesepleri konusundaki bilgi bakımından yapılan tercih. Bu başlıkların seçiminde, özellikle o konu hakkında hadis şerhlerinde izah ve yorumlar yapan hadis âlimlerinin görüşleri dikkate alınmış ve kimi zaman bu görüşler özetlenirken, bazen de doğrudan ilgili ibarelere yer verilmiştir. Dolayısıyla başlıklar, seçilen hadis örnekleri ve bu örnekler hakkındaki yorum ve görüşlerden hareketle oluşturulmaya gayret edilmiş, başlığa uygun örnek aramak gibi bir yola başvurulmamıştır. Bu bağlamda, seçilen örneklerin, zaman zaman, farklı şekillerde yorumlanmaya müsait ve birden fazla başlık altında kategorize edilebilecek nitelikte olması da mümkün gözükmemektedir. Bu durum, bir yönüyle ilgili görüş ve yaklaşım farklılığının zenginliğini ortaya koyarken, diğer yünden de söz konusu başlıkların ulema tarafından kabul gördüğünü ve işlevsel olarak kullanıldığını gösterir.

**Anahtar kelimeler:** Şek, râvi, rivayet, hadis şerhleri, hıfz, zabt, ihtilaf, muhtelifü'l-hadis, cem' ve te'lif, tercih

**Abstract:** Hadith scholars have made a great effort to transmit hadiths to future generations throughout the history of Islam. Hence, the process of transferring and narrating continued, starting from the process of writing narrations (*riwâyat*) and writing them down in order to remove the problems of spelling errors in writing narrations. In addition, the hadith science aims to transmit every information and document based upon the sayings of the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, which also includes his actions, and his biography. Moreover, this indicates that the aforementioned process is a “religious duty” and therefore needs much care and attention in its performance. In this context, it is noted that hadith scholars sometimes use expressions of doubt and indecision while trying to define a name, nickname, word,

or phrase during the transmission of the ḥadīths. In our opinion, the source of doubt and indecision is not directly related to the weakness or strength of the narrator's memory. It is for that reason that it is possible to observe the narrators having doubts about the great-strong experts of the narrators (*ḥuffāz*) just as the weak narrators concerning the memorization, and they explained this in their narrations. Therefore, it can be said that the problem of doubt in narrations is a natural consequence between the possibility of error and omission in the natural course of human memory, and the careful exertion of effort in the performance of religious duty. On the other hand, the human mind refuses to accept doubt and requires the resort to methods that remove it by various means. In this context, ḥadīth scholars throughout history have provided several solutions or approaches to ward off the doubt in relation to what is narrated. This article deals with these approaches but before delving into the details of these approaches, the research focuses on the meaning of doubt, both linguistically and idiomatically. That is followed by dealing with the letters and expressions that express doubt, and the sections of doubt and its causes. After that, attention is directed to selecting examples directly from ḥadīth sources and basic commentary books to learn how to apply these methods to the ḥadīths themselves, or the practical application of theoretical principles in this field.

This article focuses on two basic approaches and examples associated with them: one is combination and synthesis (*al-jam' wa al-ta'lif*), and the other is preference (*al-tarjih*). In fact, these two methods are among the methods that have been used to remove the problem that exists between contradictory narrations, which are known as "mukhtalif al-ḥadīth" or "mushkil al- ḥadīth". Hence, the problem of doubt in the narration, even if it is not one of the issues of mukhtalif al-ḥadīth with all its aspects, then the methods that must be followed to remove doubt are the same methods that must be followed to push away the difference and confusion that exist between the contradictory ḥadīths. In this context, based on the basic sources, five principles have been defined in the scope of the method of combination and synthesis.

These principles are as follows: the combination and synthesis of words that are close in terms of pronunciation and meaning; the combination and synthesis considering other narrations on the same topic; the combination and synthesis, considering the progression of one of the narrations before the other; the combination and synthesis on the basis of knowing the narrator's name, nickname, etc.; and the combination and synthesis, taking into account the knowledge and piety of the narrator's *ṣahābi* (companion of the Prophet Muḥammad). On the other hand, there are nine basic principles within the method of preference. The first of these principles is the preference of the definite narration over the dubious one. Under this principle are the considerations needed regarding the preference of the definite narration. These considerations are as follows: The preference of the definite narration of the same narrator who was narrated by him is also mentioned on the subject of doubt; the preference for the definite narration, given the abundance of famous ways and narratives; the preference of the definite narration, considering the narration of the master who has mastered the ḥadīth; and finally the preference of the definite narration given that one of the two sheikhs (al-Bukhārī and Muslim) narrated it or agreed upon it. All these considerations have been identified as reasons to prefer the definite narrative mentioned in the first principle.

The other eight principles are as follows: Preference of the least certain and prudent; the preference considering the context of the narration in which the doubt occurred; the preference considering the context of the narration in which there was no doubt; the preference given to knowledge that relates to the prevailing norms in society; the

preference concerning the approval of the apparent meaning of the Qur'an; the preference of the historical constants; the preference is given to the most appropriate linguistic meaning; and the preference given to knowledge of names and genealogies. We chose these titles according to the opinions and explanations given by the scholars of ḥadīth concerning the ḥadīth that were noted as a model. At times these opinions were summarized, and at other times the words of the scholars were transmitted directly. The titles were then formed based on the selected models, explanations, and opinions on these models; yet the search did not include a selection for a suitable form for the titles. In this context, the examples chosen may be appropriate for different interpretations at times and may be classified under more than one title. While this situation reveals the richness of the difference of opinion and approach on the one side, it also shows that these titles are accepted and used functionally by the scholars.

**Key words:** Doubt, narrator, narration, transmit, ḥadīth commentaries, difference, confusion, contradictory ḥadīths, combination and synthesis, preference



## مقدمة البحث

إن علماء الحديث اهتموا اهتماماً بالغاً بكل ما يتعلق بالرواية من حفظ وكتابة وتدوين وتحمل وأداء وضبط وشرح غريب ودرء تعارض وما إلى ذلك. ومن ضمن هذا الاهتمام -في رأينا- هو الشك الواقع فيها بحيث لو لم يعتن الراوي بما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابي أو أي واحد من الناس لما كان يتردد ويشك في لفظه أو كلمة أو عبارة عرضت له خلال نقلها، ولأذى ما تحمّله بالمعنى العام الذي تبقى عنده بعد السماع، ولا سيما إذا كان ضعيف الضبط والحفظ. فلهذا كان الشك من أدلّ الدلائل على اهتمام الراوي بتأدية لفظ الحديث حق الأداء. ومن ثم كان «الحديث المشكوك فيه مقدماً على ما عُرف أنه مروى بالمعنى» باعتباره وجهاً من وجوه الترجيح عند التعارض.<sup>1</sup> ولكنه في الوقت نفسه يعد إشكالاً يجب درؤه، لأن طبيعة البشر تأبى أن يبقى الإنسان متردداً بين أمرين لا يهتدي إلى طريق يجمع بينهما أو يرجح أحدهما على الآخر، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث أهميتها القصوى في العقيدة والأحكام والفضائل وغيرها. ولقد جاء هذا البحث ليستعرض طرق المحدثين في درء الشك استعراضاً تطبيقياً ضمن ضوابط معمول بها في علم مختلف الحديث لرفع التعارض بين الروايات المتناقضة في الظاهر. ورغم أن مسألة الشك في الرواية لا تدرج تحت علم مختلف الحديث بكل مفرداتها وجوانبها، فإن المناهج المستخدمة لإزالة الشك فيها هي بعض المناهج المتبعة نفسها لرفع التعارض بين الروايات في علم مختلف الحديث. ومن ثم حاول البحث تسليط الضوء على مواضع الترابط بينهما خلال دراسة الضوابط.

منهج البحث: اعتمد البحث على تتبع كتب الشروح الحديثية واستقراء المظانّ فيها على وجه الخصوص مع اختيار الأمثلة المتعلقة بالموضوع وسردها تحت مناهج تجمع شتاتها وتؤدي المقصود.

خطة البحث: يتكون البحث من مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة. أما المبحث الأول ففي تعريف الشك لغة واصطلاحاً. والمبحث الثاني في الألفاظ التي تفيد الشك وأقسام الشك. والثالث يتناول أسباب الشك في الرواية. وأما المبحث الرابع فيتضمن مناهج درء الشك، وهي ترجع إلى منهجين أساسيين أولهما الجمع والتأليف وثانيهما الترجيح، ولكل واحد منهما ضوابط.

## المبحث الأول: تعريف الشك لغة واصطلاحاً

## أولاً: تعريف الشك لغة:

يطلق الشك في اللغة على نقيض اليقين واللزوم واللصوق<sup>2</sup> بجامع معنى «التداخل» في الكل. وإلى ذلك أشار ابن فارس (1004/هـ/395م) في اشتقاق هذه الكلمة حيث قال: «(شك) الشين والكاف أصل واحد مشتقّ بعضه من بعض ويدل على التداخل. من ذلك قولهم: شككته بالرمح وذلك إذا طعنته فداخل السنان جسمه، ومن هذا الباب الشكّ الذي هو خلاف اليقين، إنما سمي بذلك لأن الشكّ كأنه شكّ له الأمران في مَشَكِّ واحد، وهو لا يتيقنّ واحداً منهما... ويقال بل الشك: لصوق العضد بالجنب. فإن صحّ هذا فهو أظهر في القياس...»<sup>3</sup>

وقد أيد الراغب الإصفهاني (1108/هـ/502م) هذا المعنى حيث فسر اشتقاق الكلمة على اعتبارين:

أولاً: الخرق في الشيء بحيث لا يجد الرأي مستقرّاً يثبت فيه ويعتمد عليه.

ثانياً: يحتمل أن يكون مستعاراً من الشك وهو لصوق العضد بالجنب، وذلك أن يتلاصق النقيضان فلا مدخل للفهم والرأي، لتخلل ما بينهما.<sup>4</sup>

1 هذا ما قاله السيوطي عند ذكره وجوه الترجيح بكيفية الرواية (انظر: تدريب الراوي للسيوطي، 128/5).

2 كتاب العين للخليل بن أحمد 270/5؛ تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، 316/9؛ الصحاح للجوهري، 1594/4.

3 معجم مقاييس اللغة لابن فارس 173/3.

4 المفردات للراغب الإصفهاني، ص: 461

ومن هذا المعنى المشترك للكلمة ومشتقاتها يقال «شك في الأمر وغيره» إذا ارتاب؛ و«شك عليه الأمر» إذا التبس.<sup>5</sup>  
ثانياً: تعريفه اصطلاحاً:

الشك في اصطلاح أكثر المحدثين معناه التردد بين مجوزين لا ترجيح لأحدهما على الآخر<sup>6</sup> وهو ما استوى طرفاه، بمعنى الوقوف بين الشئين لا يميل القلب إلى أحدهما.<sup>7</sup> وفي اصطلاح غيرهم يطلق على التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك<sup>8</sup> أو بتعبير أدق: هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عنده في النقيضين أو لعدم الأمانة فيهما.<sup>9</sup>

وإذا أمعنا النظر في التعريفين فلا نجد فرقاً جوهرياً بينهما من حيث اشتراكهما في تسمية الشك بالتردد بين احتمالين<sup>10</sup> سواء كانا متناقضين أو مجوزين. وقد أشار الحافظ ابن حجر (852/هـ/1148م) إلى ذلك جامعاً بين هذين التعريفين بقوله: «أما الشك المصطلح هو التوقف بين الأمرين من غير مزية لأحدهما على الآخر».<sup>11</sup>

### المبحث الثاني: الألفاظ التي تفيد الشك وأقسام الشك

من الألفاظ التي تفيد الشك لفظ (أحسبه قال كذا) ولفظ (أظنه قال كذا)،<sup>12</sup> وهناك حرف (أو) التي ترد في الروايات بكثرة وتفيد معنى الشك غالباً.<sup>13</sup> والشك ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

الأول: الشك في تحمل الرواية، والثاني: الشك في أداء الرواية. والمراد بالأول هو الشك في سماع أصل الحديث كما أشار إلى ذلك الخطيب البغدادي (463/هـ/1070م) في «الكفاية» بحيث يوبّ ذلك بقوله: «باب القول فيمن وجد في كتابه بخطه حديثاً فشك هل سمعه أم لا»، وأورد تحته حكم أهل الحديث في هذا القسم من الشك، وهو ترك الرواية أو الكتاب الذي وقع لهم فيه الشك غالباً<sup>14</sup>، فلذلك هذا القسم من الشك لم يكن في متناول بحثنا بخلاف القسم الثاني، وهو الشك الذي وقع عند أداء الرواية حول اسم أو نسب أو كنية في السند أو كلمة أو جملة في المتن. وكان اهتمام المحدثين ينصبّ على هذا القسم من الشك، فيحاولون رفع الإشكال بشتى الأساليب التي ستتحدث عنها بالتفصيل إن شاء الله.

### المبحث الثالث: أسباب الشك في الرواية

السبب الرئيسي للشك عند المحدثين هو النسيان وعدم الضبط.<sup>15</sup> وذكر العلماء عدة نتائج لهذا السبب، ومن أهمها ما يتعلق بتعذر ترجيح لفظ من اللفظين الواردين في الرواية، ففي بعض الروايات يتوارد اللفظان المتحدان معنى والمتشابهان مفهوماً بحيث لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، فيوردها الراوي على الشك للتعذر. ومثال ذلك ما جاء في الصورة والتمثيل عن مالك من طريق إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، أن رافع بن إسحاق، مولى الشفاء، أخبره قال: دخلت

- 5 المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص: 490.
- 6 المفهم لأبي العباس القرطبي، 211/5؛ التوضيح لابن الملحن، 374/26؛ وانظر أيضاً: معجم مقاليد العلوم، للسيوطي، ص: 64.
- 7 التعريفات للجرجاني، ص: 128.
- 8 المفردات للراغب الإصفهاني، ص: 461؛ التعريفات للجرجاني، ص: 128.
- 9 الكليات لأبي البقاء، ص: 528. وكان العيني شارح صحيح البخاري رجح هذا التعريف حيث قال: «الشك ما يستوي فيه طرف العلم والجهل وهو الوقوف بين الشئين بحيث لا يميل إلى أحدهما» (انظر: عمدة القاري للعيني، 138/4).
- 10 المصباح المنير للفيومي، 320/1.
- 11 انظر: فتح الباري لابن حجر، 413/6.
- 12 انظر على سبيل المثال: صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير، 149/1، رقم: 744؛ صحيح البخاري، كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، 120/3، رقم: 2410.
- 13 لأنها قد يراد بها التفسير أو التنوير أو العطف أو التسوية أو الإباحة أو تستعمل بمعنى الواو على رأي بعض العلماء، أو بمعنى «بل» أو بمعنى «حتى»، أو بمعنى «إلى» مما قد يساهم في درء الشك الوارد في الرواية. انظر: نخب الأفكار للعيني، 90/1، 311/15، 415؛ مطالع الأنوار لابن فرقول 357، 347/1.
- 14 الكفاية للخطيب البغدادي، ص: 233-234؛ انظر أيضاً مقالاً في ذلك: مجلة جامعة الملك سعود، «الشك في الرواية عند المحدثين» لحسن محمد عبه جي، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (3)، ص: 614-619.
- 15 انظر: الشافي لابن الأثير، 434/3؛ فتح الباري لابن حجر، 554/11؛ طرح التثريب للعراقي، 190/8؛ عمدة القاري للعيني، 264/9.

أنا وعبد الله بن أبي طلحة على أبي سعيد الخدري نعوده، فقال لنا أبو سعيد: أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ تَمَائِيلٌ أَوْ تَصَاوِيرٌ» شك إسحق لا يدري أيتهما قال أبو سعيد»<sup>16</sup>.

وقد ذكر أبو الوليد الباجي (474هـ/1081م) في شرح قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ تَمَائِيلٌ أَوْ تَصَاوِيرٌ» ما يفيد هذا المعنى مشيراً إلى احتمال صدور الشك من الراوي باعتبار التماثيل هي التصاوير فيشك في اللفظ. هذا وهناك احتمالان آخران في الباب أشار إليهما الشارح في كتابه<sup>17</sup>.

ومن هذه النتائج أيضاً الحرص على الالتزام باللفظ، فقد يؤدي الشك الناجم عن عدم الضبط إلى شدة مراعاة الإتيان بألفاظ النبي صلى الله عليه وسلم وموافقته خشية الوقوع في إثم القول على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يقله، مما يدل على ورع الراوي وتقواه في روايته. فمثال ذلك ما رواه يحيى عن مالك عن زياد بن سعد عن عمرو بن مسلم، عن طاوس اليماني، أنه قال: «أدرت ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون: كُلُّ شَيْءٍ بِقَدْرِ» قَالَ طَاوُسُ: وَسَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ شَيْءٍ بِقَدْرِ حَتَّى الْعَجْزِ وَالْكَيْسِ، أَوْ الْكَيْسِ وَالْعَجْزِ»<sup>18</sup>.

وقد ذكر ابن عبد البر (463هـ/1070م) أن رواية يحيى هذه احتوت على الشك في تقديم إحدى اللفظتين إضافة إلى متابعة ابن بكير وأبي المصعب له في ذلك الشك. بينما أشار أيضاً إلى رواية القعنبى وابن وهب بأنها جاءت موقوفة حيث لم يزيدوا على قوله عن طاوس: «أدرت ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون: كُلُّ شَيْءٍ بِقَدْرِ». ولكن يبدو أن ابن عبد البر لم يطمئن لتلك الرواية الموقوفة فأوضح قائلاً: «وأكثر الرواة ذكروا الزيادة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم كما روى يحيى إلا أن منهم من لم يشك ورواه على القطع وهو حديث ثابت لا يجيء إلا من هذا الوجه». وأخيراً يخلص ابن عبد البر إلى نتيجة مفادها أن الشك على تقدير صحة صدوره من ابن عمر أو ممن هو دونه فيه دليل على مراعاة الإتيان بألفاظ النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك من ورع ابن عمر رحمه الله<sup>19</sup>.

وقد ذكر بدر الدين العيني (855هـ/1451م) مثلاً آخر على ذلك مستدلاً بما ورد في رواية الترمذي: «أَهْرَيْقُوا عَلَيْهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ - أَوْ دَلْوًا مِنْ مَاءٍ»<sup>20</sup>. حيث قال: «اعتبار الأداء باللفظ؛ وإن كان الجمهور على عدم اشتراطه، وأن المعنى كافٍ وتحمل «أو» ها هنا على الشك، ولا معنى فيه للتنويع، ولا للتخيير، ولا للعطف؛ فلو كان الراوي يرى جواز الرواية بالمعنى لاقتصر على أحدهما، فلما تردد في التفرقة بين الدلو والسجل وهما بمعنى؛ عُلم أن ذلك التردد لموافقة اللفظ»<sup>21</sup>.

وهناك -فيما نرى- سبب آخر لاستخدام لفظ الشك في الرواية وهو ترك تعيين أحد اللفظتين لمصلحة شرعية. ففي بعض المواقف يعود سبب ترك التعيين إلى مصلحة معتبرة في الدين مثل الإبهام على الراوي حين تحديثه خبراً ذا أهمية كبرى أو كراهية الخطاب بالتعيين للمصلحة نفسها. والمثال على ذلك ما أخرجه مسلم عن حذيفة قال: كنا عند عمر، فقال: أَيْكُمْ سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ الْفِتْنَ، فَقَالَ قَوْمٌ: نَحْنُ سَمِعْنَاهُ، فَقَالَ: لَعَلَّكُمْ تَعْنُونَ فِتْنَةَ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَجَارِهِ؟ قَالُوا: أَيْجَلْ، قَالَ: تِلْكَ تَكْفَرُهَا الصَّلَاةُ وَالصِّيَامُ وَالصَّدَقَةُ، وَلَكِنْ أَيْكُمْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ التِّي تَمُوجُ مَوْجِ الْبَحْرِ؟ قَالَ حَذِيفَةُ: فَاسْكُتِ الْقَوْمُ، فَقُلْتُ: أَنَا، قَالَ: أَنْتَ اللَّهُ أَبُوكَ قَالَ حَذِيفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أَشْرَبَهَا، نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا، نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءٌ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ، عَلَى أَيْبُضٍ مِثْلِ الصَّفَا فَلَا تَصُوهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْأَحْرُ أَسْوَدٌ مُرَبَّادًا كَالْكُوزِ، مُجَجِّجًا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا، وَلَا يَنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أَشْرَبَ مِنْ هَوَاهُ»، قَالَ حَذِيفَةُ: وَحَدَّثَنِي، «أَنَّ بَيْنَكَ

16 الموطأ، كتاب الاستئذان، باب ما جاء في الصور والتماثيل، 965/2 رقم: 6.

17 المنتقى لأبي الوليد الباجي، 287/7.

18 الموطأ، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، 899/2 رقم: 4.

19 انظر: التمهيد لابن عبد البر 62/6.

20 سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في البول يصيب الأرض، 275/1، رقم: 147.

21 نخب الأفكار للعيني، 90/1.

وبينها باباً مغلقاً يوشك أن يكسر»، قال عمر: أكسرا لا أبا لك؟ فلو أنه فتح لعله كان يعاد، قلت: «لا بل يكسر»، وحدثته «أن ذلك الباب رجل يقتل أو يموت حديثاً ليس بالأغاليط». 22

ذهب النووي (676هـ/1277م) إلى أن هذا الرجل الذي جاء في قول حذيفة أنه يقتل هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما جاء مبيناً في الصحيح. وذكر في قوله الوارد على الشك «يقتل أو يموت» احتمالين. الأول منهما: أن يكون حذيفة رضي الله عنه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم هكذا على الشك والمراد به الإبهام على حذيفة وغيره<sup>23</sup>. والاحتمال الثاني أن يكون حذيفة علم أنه يقتل ولكنه كره أن يخاطب عمر رضي الله عنه بالقتل، فإن عمر رضي الله عنه كان يعلم أنه هو الباب كما يعلم أن قبل غد الليلة فأتى حذيفة رضي الله عنه بكلام يحصل منه الغرض مع أنه ليس إخباراً لعمر بأنه يقتل<sup>24</sup>. والظاهر أن كلا الاحتمالين واردان في هذه الرواية على ما قاله النووي وتبعه فيه السيوطي<sup>25</sup> لأن خطورة الموقف قد يحول دون ذكر التحديد والإفصاح عنه في مثل هذه الأمور.

ولكن الملاحظ أن أكثر الشراح من أهل الحديث بعد النووي مثل الكرمانى (786هـ/1384م) وابن حجر (852هـ/1448م) وبدر الدين العيني (855هـ/1451م) والقسطلاني (923هـ/1517م) والمباركفوري (1353هـ/1934م) ذكروا الاحتمال الثاني دون الأول حين نقلوا كلام النووي هذا،<sup>26</sup> مما قد يدل على أنهم رجحوا الثاني على الأول في هذا الباب. ولعله الأرجح بدليل إجابة حذيفة بالكناية حين سأله عمر رضي الله عنه عن الفتنة التي تروج كموج البحر. فقال في ذلك ابن المنيّر (683هـ/1284م) كما نقل عنه ابن حجر: «أثر حذيفة الحرص على حفظ السر ولم يصرح بعمر بما سأل عنه، وإنما كنى عنه كناية وكأنه كان مأذوناً له في مثل ذلك». 27 وفي احتمال الإذن لحذيفة في الكناية إشارة إلى أنه كان مأذوناً كذلك في استخدام لفظ يفيد الشك وعدم التصريح بمقتضى المصلحة المذكورة.

#### المبحث الرابع: مناهج درء الشك في الرواية

إن لدرء الشك في الرواية منهجين أساسيين من نوع المناهج التي استخدمهما العلماء منذ القديم لإزالة شبهة التعارض بين الأحاديث المتعارضة التي يطلق عليها في علوم الحديث اسم «اختلاف أو مختلف أو مشكل الحديث». 28 الأول منهما: الجمع والتأليف، والثاني: الترجيح. ولكل واحد من هذين المنهجين ضوابط عدة. 29 فنذكر أولاً منهج الجمع والتأليف.

#### المنهج الأول: الجمع والتأليف

الجمع والتأليف معناهما إمكان الجمع بين مدلولي الحديثين بغير تعسف وتكلف، ولا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما.<sup>30</sup> ويراعي هذا المنهج جانب الأعمال بدلاً من جانب الإهمال ما أمكن ذلك.<sup>31</sup> ويعتمد هذا المنهج مبدئياً على

- 22 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وأنه يأزر بين المسجدين، 1/128، رقم: 231.
- 23 هذا ما عثر عنه القرطبي ب«الإبهام على السامع» وتبعه فيه السيوطي وغيره من شراح الحديث (انظر: التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي، ص: 1344؛ مرعاة الصعود للسيوطي، 3/1096؛ فتح الودود لأبي الحسن السندي، 4/255؛ عون المعبود للعظيم آبادي، 11/318).
- 24 شرح صحيح مسلم للنووي، 2/175.
- 25 الديباج للسيوطي، 1/164.
- 26 الكواكب الدراري للكرمانى، 4/179؛ فتح الباري لابن حجر، 6/606؛ عمدة القاري للعيني، 5/10؛ إرشاد الساري للقسطلاني، 6/46؛ تحفة الأحوذى للمباركفوري، 6/442.
- 27 فتح الباري لابن حجر، 6/606.
- 28 انظر في ذلك على سبيل المثال: اختلاف الحديث للشافعي، تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، شرح مشكل الآثار للطحاوي، ومشكل الحديث وبيانه لابن فورك.
- 29 انظر للتفصيل في ذلك: مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، «ضوابط الجمع والترجيح بين النصوص» لصلاح بابكر الحاج، العدد السادس مايو 2013، ص: 59-96.
- 30 انظر: معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، ص: 390؛ شرح البصيرة والتذكرة للعراقي، 2/109؛ نزهة النظر لابن حجر، ص: 76-77.
- 31 نخب الأفكار للعيني، 10/422.

استخدام طريق من طرق دفع التعارض بين النصوص المتعارضة في الظاهر بشكل عام.<sup>32</sup> وللمنهج عدة ضوابط استفدناها من خلال استقراء المظان وتبعتها في كتب الشروح، وهي كما يلي:

### الضابط الأول: الجمع بالتقارب اللفظي والمعنوي

هذا الضابط يتضمن الجمع والتأليف بين الكلمتين أو العبارتين اللتين وقع فيهما الشك ويزيل الإشكال من حيث تقارب أو تشابه اللفظ والمعنى. والأمثلة على ذلك كثيرة، فنذكر منها ثلاثة فقط، وهي:

#### المثال الأول:

ذكر القاضي عياض (544هـ/1149م) خلال شرحه لحديث أبي هريرة الذي جاء فيه أن ناساً قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هَلْ تُضَاوُونَ فِي رُؤْيَاةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ...» الحديث، وهو يشرح كلمة «تضارون» الواردة هنا («تضامون» التي جاءت في الرواية الأخرى ومدى تأثير اختلاف تشديد الراء والميم فيهما أو تخفيفهما على المعنى وأخيراً أشار إلى إيراد البخاري في بعض رواياته عبارة «ولا تُضَاوُونَ أو لا تُضَاوُونَ» على الشك<sup>33</sup>، فحاول الجمع والتأليف بين الكلمتين قائلاً: «ومعناه بالهاء قريب من معنى الأول، أى لا يعارض بعضكم بعضاً في الارتباب برؤيته أو نفيها، وقد يكون معناه: لا تشبهونه في رؤيته بغيره من المرثيات سبحانه وتعالى.»<sup>34</sup>

#### المثال الثاني:

قال ابن قرقول (569هـ/1173م) عند قول ابن عباس حين سئل عن بيع النخل: «نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ النَّخْلِ حَتَّى يُحْرَزَ»<sup>35</sup>: «كذا للجرجاني والقاسبي وعبدوس، وعند الأصيلي للمروزي: «حَتَّى يُحْرَزَ» بتأخير الزاي، وهو أصوب<sup>36</sup>، وعند النسفي: «حَتَّى يُحْرَزَ - أو - يُحْرَزَ» على الشك، والحزر: التقدير، يعني الخرص، والحرز قريب منه، ومعناه: تحصيل مقداره في النفس فيعلم أنه قد وقف على مقدار ما، وقد أمن النقص منه بالعاهة. وقال القاضي: حرزه: حفظه وحياطته ممن يخطئه، وقلما يكون ذلك إلا بعد بدو صلاحه وإمكان الانتفاع به.»<sup>37</sup>

#### المثال الثالث:

أخرج البخاري عن سالم قوله: سمعت ابن عمر رضي الله عنهما يقول: انطلق بعد ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بن كعب إلى النخل التي فيها ابن صياد، وهو يَحْتَلُّ أن يسمع من ابن صياد شيئاً قبل أن يراه ابن صياد، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم وهو مضطجع - يعني في قطيفة له فيها رَمَزَةٌ أو زَمْرَةٌ - فرأت أم ابن صياد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يتقي بجذوع النخل، فقالت لابن صياد: يا صاف - وهو اسم ابن صياد - هذا محمد صلى الله عليه وسلم، فثار ابن صياد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لَوْ تَرَكَتَهُ بَيْنَ»، وقال شعيب في حديثه: فرفضه زَمْرَةٌ - أو زَمْرَةٌ - وقال إسحاق الكلبي، وعُقَيْل: زَمْرَةٌ، وقال معمر: زَمْرَةٌ.<sup>38</sup>

32 انظر للتوسع في تحرير مصطلحات التعارض والجمع والترجيح: Sarmini «رفع التعارض بين النصوص بالجمع والترجيح، بين أهل الحديث وأهل الرأي دراسة تأصيلية نقدية»، ص: 87-96.

33 صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة الفجر، 119/1، رقم: 573.

34 إكمال المعلم للقاضي عياض، 543/1.

35 صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في النخل، 86/3، رقم: 2249، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، 1167/3، رقم: 1537؛ مسند أحمد، 256/5، رقم: 3173.

36 ولكن لفظ القاضي عياض -وهو أستاذ ابن قرقول- في كتابه «مشارك الأنوار» (189/1) بخلاف ذلك حيث قال: «كَذَا للجرجاني والقاسبي وعبدوس بتقديم الزاء وعند الأصيلي للمروزي بتقديم الزاي وَهُوَ الْوَجْه...»، والله أعلم.

37 مطالع الأنوار لابن قرقول، 263/2.

38 صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام، 93/2، رقم: 1355.

فجمع ابن حجر بين معاني هذه الكلمات المروية على الشك وهو يقول: «قوله له فيها: رَمَزَةٌ أَوْ رَمَزَةٌ كذا لأكثر على الشك في تقديم الرّاء على الرّاي أو تأخيرها ول بعضهم رَمَزَةٌ أَوْ رَمَزَةٌ على الشك هل هو بِرَائِيْنِ أو بِرَائِيْنِ مع زيادة ميم فيهما ومعاني هذه الكلمات المختلفة متقاربة؛ فأما التي بتقديم الرّاء وميم واحدة فهي فَعْلَةٌ من الرمز وهو الإشارة، وأما التي بتقديم الزاي كذلك فمن الزمر والمراد حكاية صوته، وأما التي بالمهملتين وميمين فأصله من الحركة وهي هنا بمعنى الصوت الخفي، وأما التي بالمعجمتين كذلك»<sup>39</sup>

وقد يستشكل البعض هذا الضابط من منهج الجمع والتأليف ويعتبره نوعاً من التهرب من عناء البحث والتحقيق في الرواية التي تفيد الجزم دون الشك. ولكن الأمر ليس كذلك لأسباب عدة، منها: عدم وجود الرواية الجازمة أصلاً بحيث كل الروايات الموجودة في الباب لا يزال الشك فيها قائماً، ولا مرجح لواحدة منها على أخرى ضمن ضوابط الترجيح التي سنفضل فيها القول فيما بعد. والسبب الثاني هو عدم مقاومة الرواية الجازمة في الباب الرواية التي وقع فيها الشك من حيث الصحة والقوة، فتكون الجازمة ضعيفة والمشكوك صحيحة مثلاً أو ما أشبه ذلك. وهناك سبب ثالث جدير بالذكر في هذا المقام وهو احتمال وقوع الشك في كلمة أو عبارة واحدة تعود إلى شك الراوي من حيث شدة حرصه على الإتيان بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاحتياط كما سبق ذكره في المبحث الثالث، وليس في تحري الجزم فيه كبير فائدة ما دام المعنى متقارباً ومتشابهاً بين الكلمتين أو العبارتين.

### الضابط الثاني: الجمع باعتبار الروايات الأخرى في الباب

والمقصود بهذا الضابط هو مقابلة الروايات وعرض بعضها على بعض لينتظم السياق وتكتمل الصورة. ومن أمثلة ذلك:

#### المثال الأول:

أورد البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك أنه قال: «دعا النبي صلى الله عليه وسلم غلاماً حجّاماً، فحجمه، وأمر له بصاع - أو صاعين، أو مُدَّ أو مدين - وكلم فيه، فحُفِّفَ من ضربيته»<sup>40</sup>.

ذكر ابن حجر وجه الجمع بين هذه الرواية والروايات الأخرى في الباب قائلاً: «قوله: (بصاع أو صاعين أو مُدَّ أو مدين) شك من شعبة، وقد تقدم في رواية سفيان «صاعاً أو صاعين» على الشك أيضاً ولم يتعرض لذكر المُدِّ<sup>41</sup>، وقد تقدم في البيوع من رواية مالك عن حُمَيْدٍ فأمر له بصاع من تمر ولم يشك<sup>42</sup> وأفاد تعيين ما في الصاع... ولابن أبي شيبه أنه صلى الله عليه وسلم قال للحجّام: «كَمْ خَرَأُجُك؟ قال: صاعان، قال فوضع عنه صاعاً، وكان هذا هو السبب في الشك الماضي وهذه الرواية تجمع الخلاف. وفي حديث ابن عمر عند ابن أبي شيبه أن خراجه كان ثلاثة أضع، وكذا لأبي يعلى عن جابر فإن صحَّ جُمع بينهما بأنه كان صاعين وزيادة فمن قال صاعين ألقى الكسر، ومن قال ثلاثة جبره»<sup>43</sup>.

#### المثال الثاني:

ومن الروايات التي ورد فيها الشك أيضاً والتي اشتهرت بقصة العرنين رواية البخاري من طريق حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس بن مالك أنه قال: قدم أناس من عُكْلٍ أو عُرَيْتَةٍ، فاجتوا المدينة فأمرهم النبي صلى الله عليه

39 فتح الباري لابن حجر، 220/3-221. انظر مثلاً آخر في الباب: النهاية لابن الأثير، 48/2؛ فتح الباري لابن رجب الحنبلي، 197/6؛ التوضيح لابن الملقن، 591/3؛ فتح الباري لابن حجر، 212/1؛ عمدة القاري للعيني، 179/2.

40 صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب من كلم موالى العبد أن يخففوا عنه من خراجه، 93/3، رقم: 2281.

41 صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب من كلم موالى العبد أن يخففوا عنه من خراجه، 93/3، رقم: 2277.

42 صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ذكر الحجّام، 63/3، رقم: 2102.

43 فتح الباري لابن حجر، 460-459/4. يبدو أن ابن حجر يرجح هذا الضابط غالباً في مثل هذه الروايات المختلفة في الباب الواحد. فمثلاً عند شرحه لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «قال سليمان بن داود: لأطوفن الليلة على سبعين امرأة...» قام بسرد الروايات المختلفة في الباب حول عدد نساء سليمان عليه السلام وانتهى قائلاً: «...فمحصّل الروايات ستون وسبعون وتسعون وتسعون. والجمع بينها أن الستين كن حرائر وما زاد عليهن كن سراري أو بالعكس. وأما السبعون فللمبالغة وأما التسعون والمائة فكن دون المائة وفوق التسعين فمن قال تسعون ألقى الكسر، ومن قال مائة جبره» (انظر: فتح الباري، 460/6).

وسلم، بلقاح، وأن يَشْرَبُوا من أبوالها وأبائها فانطلقوا.... إلى آخر الحديث.44 ففي فتح الباري نلاحظ أن ابن حجر يسرد كل الروايات المتعلقة بالباب تقريباً للتوفيق بينها وبين هذا الذي ورد فيه الشك، فيقول في ذلك:

«قوله: «مَنْ عَكَّلَ أَوْ عَزَيْتَهُ» الشك فيه من حَمَادٍ وللمصنف في المحاربين عن قُتَيْبَةَ عن حَمَادٍ أن رهطاً من عكّل أو قال من عرينة ولا أعلمه إلا قال من عكل، وله في الجهاد عن وَهَيْبٍ عن أيوب أن رهطاً من عكل ولم يشك، وكذا في المحاربين عن يحيى بن أبي كثير، وفي الديات عن أبي رجاء كلاهما عن أبي قلابة، وله في الزكاة عن شعبة عن قتادة عن أنس أن ناساً من عَزَيْتَهُ ولم يشك أيضاً. وكذا لمسلم من رواية معاوية بن قُزَّة عن أنس، وفي المغازي عن سعيد بن عَزْوِيَّة عن قتادة أن ناساً من عَكَّلٍ وعَزَيْتَهُ بالواو العاطفة وهو الصواب. ويؤيده ما رواه أبو عوانة والطبري من طريق سعيد بن بَشِيرٍ عن قتادة عن أنس قال: كانوا أربعة من عَزَيْتَهُ وثلاثة من عَكَّلٍ. ولا يخالف هذا ما عند المصنف في الجهاد من طريق وَهَيْبٍ عن أيوب؛ وفي الديات من طريق حَجَّاجِ الصَّوَّافِ عن أبي رجاء كلاهما عن أبي قلابة عن أنس أن رهطاً من عَكَّلٍ ثمانية لاحتمال أن يكون الثامن من غير القبيلتين وكان من أتباعهم فلم ينسب وغفل من نسب عدتهم ثمانية لرواية أبي يعلى وهي عند البخاري وكذا عند مسلم، وزعم ابن التين تبعاً للداودي أن عرينة هم عكل وهو غلط بل هما قبيلتان متغايرتان عكل من عدنان وعرينة من قحطان.»45

### الضابط الثالث: الجمع بمعرفة الكنى والأسماء والأنساب

هذا الضابط يعتمد في درء الشك على الاطلاع الواسع والمعرفة الراسخة بالرواة وأسمائهم وكناهم وأنسابهم. وفي كلام ابن حجر في المثال السابق ما قد يدخل تحت هذا العنوان حيث ميز بين القبيلتين عرينة وعكل بأههما متغايرتان الأولى من قحطان والثانية من عدنان، وهذا بفضل معرفة ابن حجر بالأنساب. والمثال الثاني ما ورد في صحيح مسلم عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أم مُبَشَّرِ الأنصارية في نخل لها، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: «مَنْ عَزَسَ هَذَا النُّخْلَ؟ أَمْ أُسْلِمَ أَمْ كَافِرٌ؟» فقالت: بل مسلم، فقال: «لَا يَغْرُسُ مُسْلِمٌ عَرَسًا، وَلَا يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ، وَلَا دَابَّةٌ، وَلَا شَيْءٌ، إِلَّا كَانَتْ لَهُ صَدَقَةٌ»46 وأشار ابن حجر إلى الشك الوارد في نسخ مسلم حول كنية أم مُبَشَّرٍ؛ هل هي أم مُبَشَّرٍ أم أم مَعْبِدٍ، لأنها رويت على الشك وبغير شك حسب الطرق المختلفة فحسم ابن حجر الأمر بأنها واحدة لها كنيتان وأزال الإشكال.47 ومن قبله ذكر المازري (536هـ/1141م) والقاضي عياض والنووي وابن الملقن (804هـ/1401م) الفوارق بين نسخ مسلم بخصوص هذه الكنية أيضاً، وأضافوا كنية أخرى على الكنيتين السابقتين وهي «أم بشر أو بشير» وكلها للمرأة الأنصارية المذكورة.48

### الضابط الرابع: الجمع باعتبار تقدّم زمن إحدى الروايات على الأخرى

إن ضابط التاريخ أهم معيار اتخذه أهل الحديث في النقد وجعلوه وجهاً من وجوه الترجيح عند التعارض غالباً كما يأتي فيما بعد.49 ولكن المثاليين الآتين يثبتان أنهم اتخذوا هذا الضابط نفسه منهجاً في الجمع بين مختلف الروايات كذلك. ومن ضمن هذه الروايات المختلفة الرواية التي وقع فيها الشك، فضايط الجمع بالتاريخ يشملها ويرفع الشك عنها بطريق غير مباشر كما هو ظاهر في المثاليين التاليين:

- 44 صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرايضها، 56/1، رقم: 233.  
 45 فتح الباري لابن حجر، 337/1؛ وانظر أيضاً: حاشية السيوطي على سنن النسائي، 159/1.  
 46 صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، 1188/3، رقم: 8.  
 47 فتح الباري لابن حجر، 4/5.  
 48 المعلم بفوائد مسلم للمازري، 277/2؛ مشارق الأنوار للقاضي عياض، 109/1؛ شرح صحيح مسلم للنووي، 214/10؛ التوضيح لابن الملقن، 218/15.  
 49 الاعتبار للحازمي، ص: 31؛ نزهة النظر لابن حجر، ص: 76-78؛ تدریب الراوي للسيوطي، 129/5.



## المثال الأول:

أخرج البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الإيمانُ بضعٌ وسِتُونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ».<sup>50</sup> وقد ذكر الكرماني (786هـ/1384م) عند شرحه لهذا الحديث الروايات التي يرد في كل واحد منها «بضع وستون» أو «بضع وسبعون» بالجزم مع رواية أخرى ورد فيها الشك بين العديدين المذكورين، وبعد استعراض آراء العلماء في الترجيح والتوفيق بين هذه الروايات المختلفة<sup>51</sup> أشار إلى احتمال جدير بالذكر تحت هذا الضابط، فقال:

«ويحتمل أن تكون رواية الستين مقدمة على رواية السبعين وكان شعب الإيمان عند صدوره من النبي صلى الله عليه وسلم هذا القدر ثم قال مرة أخرى عند زيادة الشعب بلفظ سبعون فيكون كلاهما صواباً».<sup>52</sup>

## المثال الثاني:

وفي صدد درء الشك الوارد في حديث أبي هريرة عند الترمذي وغيره بلفظ: «تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَيَّ إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فُرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ».<sup>53</sup> يقول عبيد الله الرحماني المباركفوري (1327هـ/1909م) بعد ذكر الروايات الأخرى الجازمة في العديدين المذكورين:

«ولا تخالف بين هذه الروايات، فإنه يجمع بينها بأنه يمكن أن تكون رواية الإحدى والسبعين وقت أعلم بذلك، ثم أعلم بزيادة فرقة، إما أنها كانت فيهم ولم يعلم بها النبي - صلى الله عليه وسلم - أولاً ثم أعلم بها في وقت آخر، وإما أن تكون جملة الفرق في الملتين ذلك المقدار فأخبر به، ثم حدث الثانية والسبعون فيها فأخبر بذلك عليه السلام، وعلى الجملة فيمكن أن يكون الاختلاف بحسب التعريف بها أو الحدوث، والله أعلم بحقيقة الأمر».<sup>54</sup>

ولا بد من التنبيه إلى أمر مهم متعلق بهذا النوع من الجمع مما قد يؤدي إلى سوء الفهم، وهو أن ضابط الجمع هنا يعتمد أصلاً على مبدأ التوفيق بين روايات متعارضة مستقلة أو روايتين متعارضتين مستقلتين، فعلى سبيل المثال نقل ابن حجر في «فتح الباري» تحت «باب الشهادة سبع سوى القتل»<sup>55</sup> كلام ابن المنير حول سبب اكتفاء البخاري بإيراد حديث «الشُّهَدَاءُ خَمْسَةٌ: الْمَطْعُونُ، وَالْمَبْطُونُ، وَالْعَرَقُ، وَصَاحِبُ الْهَدْمِ، وَالشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» وعدم تخريجه حديثاً موافقاً لترجمته المذكورة، بأنه «يحتمل أن يكون أراد البخاري التنبيه على أن الشهادة لا تنحصر في القتل بل لها أسباب أخر وتلك الأسباب اختلفت الأحاديث في عددها ففي بعضها خمسة وفي بعضها سبعة والذي وافق شرط البخاري الخمسة فنبه بالترجمة على أن العدد الوارد ليس على معنى التحديد». وفي صدد الجمع والتوفيق بين الأحاديث التي اختلفت في العدد رجح ابن حجر احتمالاً يتناسب مع ما ذكرنا في الأمثلة السابقة فيقول: «والذي يظهر أنه صلى الله عليه وسلم أعلم بالأقل ثم أعلم بزيادة على ذلك فذكرها في وقت آخر ولم يقصد الحصر في شيء من ذلك. وقد اجتمع لنا من الطرق الجيدة أكثر من عشرين خصلة فإن مجموع ما قدمته مما اشتملت عليه الأحاديث التي ذكرتها أربع عشرة خصلة».<sup>56</sup>

فظهر من كلام ابن حجر أن هذا النوع من ضوابط الجمع مبدأً أساسياً في التأليف بين الروايات المختلفة المستقلة بالدرجة الأولى، وليس في الرواية الواحدة التي وقع فيها الشك بين الأعداد المذكورة، والتي كان مصدر الشك فيها راوياً من رواة تلك الرواية، وليس النبي صلى الله عليه وسلم. ولكن الاحتمال الذي ذكره الشراح في صدد الجمع بين الروايات المستقلة المتعارضة في الباب، أزال الشك الصادر من أحد الرواة أيضاً بطريق غير مباشر كما أشرنا إليه سابقاً، وهذا ما يقصد به تحت هذا الضابط.

50 صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، 11/1، رقم: 9.

51 سذكر هذا المثال أيضاً تحت الضابط الثاني من ضوابط الترجيح، وهو «ترجيح الأقل المتيقن والأحوط».

52 الكواكب الدراري للكرماني، 1/82.

53 سنن الترمذي، أبواب الإيمان، ما جاء في افتراق الأمة، 25/5، رقم: 2640؛ مسند أحمد، 124/14، رقم: 8396.

54 مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لعبيد الله الرحماني المباركفوري، 1/270.

55 صحيح البخاري، باب الشهادة سبع سوى القتل 24/4، رقم: 2829.

56 فتح الباري لابن حجر، 43/6.



## الضابط الخامس: الجمع بحسب علم الصحابي الراوي وورعه وزهده

وهذا الضابط يدرأ الشك عن الرواية بمقتضى قاعدة «إنزال الناس منازلهم» أو مبدأ «حسنات الأبرار سيئات المقربين» إن صح التعبير. وهو كسابقه يرفع الشك بطريق غير مباشر أيضاً، لأن الإشكال قائم أصلاً بين الروايات المتناقضة المستقلة، فإزالته تعني إزالة الشك الواقع في رواية من تلك الروايات.

فمثلاً أورد الإمام مالك في باب القضاء في اللقطة عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن يزيد مولى المُنبعث عن زيد بن خالد الجهني أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن اللقطة فقال: اعْرِفْ عَفَاصَهَا وَوَكَاةَهَا ثُمَّ عَرَفْهَا سَنَةً فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَشَأْنُكَ بِهَا، قال: فضالة الغنم يا رسول الله؟ قال: هِيَ لَكَ، أَوْ لِأَخِيكَ، أَوْ لِلذَّبِّ، قال: فضالة الإبل؟ فقال: «مَا لَكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِدَاؤُهَا تَرُدُّ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رُبُّهَا».<sup>57</sup>

وفي رواية أخرجه البخاري عن غندر قال حدثنا شعبة عن سلمة، سمعت سويد بن غفلة، قال: لقيت أبي بن كعب رضي الله عنه، فقال: أخذت صرة مائة دينار، فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم: «عَرَفُهَا حَوْلًا»، فعرفتها حولاً، فلم أجد من يعرفها، ثم أتيت، فقال: «عَرَفُهَا حَوْلًا» فعرفتها، فلم أجد، ثم أتيت ثلاثاً، فقال: «اخْفُظْ وَعَاءَهَا وَعَدَدَهَا وَوَكَاةَهَا، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا، وَإِلَّا فَاسْتَمْتِعْ بِهَا»، فاستمتعت، فلقيت بعد بمكة، فقال: لا أدري ثلاثة أحوال، أو حولاً واحداً.<sup>58</sup>

فرواية زيد بن خالد لم يختلف عليه في الاقتصار على سنة واحدة كما هو ظاهر، ولكن الشك في رواية أبي بن كعب وارد، ومصدر الشك هنا هو سلمة بن كهيل شيخ شعبة، والذي لقيه واستثبته بمكة هو شعبة نفسه كما قال ابن حجر. وذكر ابن حجر أيضاً أن مسلماً أخرجه من طريق الأعمش والثوري وزيد بن أبي أنيسة وحماد بن سلمة كلهم عن سلمة بغير شك وقالوا في حديثهم جميعاً: ثلاثة أحوال إلا حماد بن سلمة فإن في حديثه عامين أو ثلاثة.<sup>59</sup>

وبعد كل هذه الملاحظات وغيرها حول الروايات حكى ابن حجر أن بعض الشراح جمع بين روايتي زيد بن خالد وأبي بن كعب فقال: «يحمل حديث أبي بن كعب على مزيد الورع عن التصرف في اللقطة والمبالغة في التعفف عنها وحديث زيد على ما لا بد منه أو لاحتياج الأعرابي واستغناء أبي».<sup>60</sup>

وفي رأينا أشار ابن حجر بكلامه هذا إلى أبي الوليد الباجي شارح الموطأ، فإن الباجي جعل الأصل حديث زيد بن خالد الجهني لسلامته من الشك وحمل الأعوام الثلاثة في حديث أبي بن كعب بشرط ثبوتها على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمره كل مرة إلا بالتعريف سنة. وأوضح الباجي سبب ذلك جامعاً بين الحديثين وهو يقول: «إن السائل في حديث زيد بن خالد هو أعرابي، وكذلك رواه سفيان الثوري عن ربيعة فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالحق الواجب الذي لا يستبيح اللقطة دونه، وأبي بن كعب من فقهاء الصحابة وفضلائهم ومن أهل الورع والزهد فندبه النبي صلى الله عليه وسلم إلى التوقيف عنها أعواماً، وإن كانت مباحة له بعد أول عام، لكن مثل أبي من أهل العلم والورع لا يسرع إلى أكل ما هو مباح بل يتوقف عنه ويستظهر فيه».<sup>61</sup>

وخلاصة القول إنه قد زال الإشكال بهذا النوع من الجمع بين روايتي زيد وأبي المختلفتين المستقلتين أولاً، وبالتالي زال معه الشك الواقع في رواية أبي بن كعب.

هذا ما توصلنا إليه في ضوابط منهج الجمع والتأليف بين الروايات. وهي ضوابط قد تعتمد في بعض أمثلتها على احتمال من الاحتمالات أثناء الكلام في الطرق التي وقع فيها الشك مما قد يثير الجدل حولها ويجعلها محل نقاش بين

57 الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في اللقطة، 757/2، رقم: 46.

58 صحيح البخاري، كتاب في اللقطة، باب إذا أخبره رب اللقطة بالعلامة دفع إليه، 124/3، رقم: 2426؛ صحيح مسلم، كتاب اللقطة، 1350/3، رقم: 9.

59 صحيح مسلم، كتاب اللقطة، 1350/3، رقم: 10.

60 فتح الباري لابن حجر، 79/5.

61 المنتقى لأبي الوليد الباجي، 136/6.

مختلف الآراء. ولكن الاعتبار هنا فيما نرى أن يكون منهج الجمع والتأليف أصلاً أصيلاً ومنهجاً رصيناً لإزالة الإشكال الوارد في هذا النوع من الروايات.

### المنهج الثاني من مناهج درء الشك في الرواية وهو الترجيح

الترجيح معناه «تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن ولا ينكر القول به» كما قال إمام الحرمين الجويني (478هـ/1085م)<sup>62</sup>. فلذلك كان منهجاً أساسياً من المناهج التي وضعها العلماء لدفع شبهة التعارض بين الأحاديث المتعارضة في الظاهر إن تعذر الجمع بينها.<sup>63</sup> والترجيح عند علماء الحديث ينقسم إلى عدة أقسام<sup>64</sup> يمكن جمعها في أربعة: باعتبار الإسناد أو المتن أو المدلول أو أمر خارجي.<sup>65</sup> وتحت كل نوع ضوابط ووجوه كثيرة يطول ذكرها هنا.<sup>66</sup> ولكننا نقوم باختيار النماذج التي ذكرها المحدثون في كتبهم وطبقوا عليها ما قد يندرج تحت تلك الضوابط لرفع الشك بطريق مباشر أو غير مباشر، وهي كما يلي:

### الضابط الأول: ترجيح الرواية الجازمة على الرواية التي وقع فيها الشك

إن هذا الضابط يقوم على قاعدة «الجزم قاضٍ/مقدم على الشك» مطلقاً، وله اعتبارات متعددة تؤثر في ترجيح الرواية الجازمة، ويمكن ترتيبها كالتالي:

### الاعتبار الأول: ترجيح الرواية الجازمة للراوي نفسه الذي روي عنه على الشك أيضاً

قد ترد الرواية عن الراوي بصيغة الجزم من طريق، وبصيغة الشك من طريق أخرى، فينبغي اعتماد الجازمة باعتبار قاعدة «الجزم مقدم على الشك» مما يمكن ذكره تحت وجه من وجوه الترجيح بكيفية الرواية وهو «أن لا ينكره راويه، ولا يتردد فيه»، كما عبر عنه السيوطي،<sup>67</sup> بشرط أن تكون الطرق على مستويات متقاربة من حيث الصحة والقوة.<sup>68</sup> فالمثالان الآتيان يشهدان لذلك:

### المثال الأول:

أخرج الشيخان عن البراء بن عازب أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده أو قال على أخواله من الأنصار وأنه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً... «الحديث»<sup>69</sup> هكذا وقع الشك في أكثر الروايات التي وردت عن البراء، ولكن في رواية في صحيح مسلم<sup>70</sup> وغيره عن البراء أيضاً جاء فيها الجزم بالأولى فيتعين اعتمادها كما حكى ابن الملقن عن النووي.<sup>71</sup> ويجب التنبيه إلى أن الأمر مبني على «مبدأ» ترجيح الرواية الجازمة على الروايات التي وردت عن البراء بالشك على وجه الخصوص، وليس المراد حل الاختلاف الواقع بين العلماء في المدة التي صلى فيها النبي صلى الله عليه وسلم قبل بيت المقدس.<sup>72</sup>

- 62 البرهان لإمام الحرمين الجويني، 175/2.
- 63 انظر: فتح المغيث للسخاوي، 70/4.
- 64 فعلى سبيل المثال ينقسم الترجيح عند السيوطي إلى سبعة أقسام (انظر: تدريب الراوي للسيوطي، 124/5-133).
- 65 انظر للتفصيل: قواعد التحديث للقاسمي، ص: 313-315.
- 66 الاعتبار للحازمي، 9-21؛ التقييد والإيضاح للعراقي، ص: 286-289؛ تدريب الراوي للسيوطي، 124/5-133.
- 67 انظر: تدريب الراوي للسيوطي، 128/5. وعبارة السيوطي هنا «ولا يتردد فيه» تدل على ما قلناه.
- 68 انظر للتفصيل في ذلك: الإرشادات لأبي معاذ طارق بن عوض الله، ص: 317-324.
- 69 صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الصلاة من الإيمان، 17/1، رقم: 49؛ صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، 374/1، رقم: 12.
- 70 صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، 374/1، رقم: 11.
- 71 التوضيح لابن الملقن، 95/3.
- 72 انظر: إكمال المعلم للقاضي عياض، 445/2؛ التوضيح لابن الملقن، 95/3.

## المثال الثاني:

روى البخاري بإسناده فقال: حدثنا يحيى بن صالح، حدثنا فُلَيْحٌ، عن هلال بن علي، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ، وَأَقَامَ الصَّلَاةَ، وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، جَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا»... الحديث. 73.

ذكر ابن حجر في شرح هذه الرواية أنها جاءت عن عطاء بن يسار عن فليح، وأشار إلى الوهم الذي وقع فيه فليح حال تحديثه لأبي عامر العقدي من الطريق التي أخرجها أحمد وإسحاق في مسنديهما عن هلال عن عبد الرحمن بن أبي عمرة بدل عطاء بن يسار فقال: «فلعله انتقل ذهنه من حديث إلى حديث. وقد نبه يونس بن محمد في روايته عن فليح على أنه كان ربما شك فيه فأخرج أحمد عن يونس عن فليح عن هلال عن عبد الرحمن بن أبي عمرة [أ]وعطاء بن يسار عن أبي هريرة فذكر هذا الحديث قال فليح: ولا أعلمه إلا ابن أبي عمرة. قال يونس: ثم حدثنا به فليح فقال: عطاء بن يسار ولم يشك انتهى 74، وكأنه رجع إلى الصواب فيه.» 75

وعبارة ابن حجر هنا «وكانه رجع إلى الصواب فيه» تدل على أن فليحاً رجح روايته الجازمة -وهي الصواب- على التي شك فيها، إضافة إلى ذلك أن أكثر الرواة عن فليح رووا الحديث من طريق عطاء بن يسار مما قد يجعل مثالنا يندرج تحت الاعتبار الآتي، ولكن الأرجح عندنا أنه موافق للاعتبار الأول من حيث تركيز ابن حجر على وهم فليح أكثر من غيره من المرجحات. 76

## الاعتبار الثاني: ترجيح الرواية الجازمة باعتبار كثرة الطرق والروايات المشهورة

ومن وجوه الترجيح التي ذكرها العلماء عند التعارض تكثير طرق الحديث. 77 والشك في الرواية يعد نوعاً من التعارض، ومن ثم صارت الرواية الجازمة التي وردت من طرق كثيرة مشهورة ومعروفة أرجح من غيرها لرفع الشك.

والأمثلة في ذلك كثيرة، ومنها:

## المثال الأول:

أخرج الإمام مالك خبر فقول النبي صلى الله عليه وسلم من خير وتعريسه من آخر الليل وقوله لبلال: «اكأ لنا الصبح» وفيه «ثم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالآلاف الصلاة» 78... فنتبه شراح الموطأ أن بعض رواة الموطأ قال: «فأذن أو أقام الصلاة» على الشك، ولكن أكثرهم رووه على «أقام» بالجزم واليقين، وقول الجماعة عن مالك أصح وأولى برواية اليقين بالإقامة حجة كما قال أبو الوليد الباجي والقاضي عياض. 79

## المثال الثاني:

الاختلاف الوارد في رمي الجَمْرَة هل يكون بخمس أو ست أو سبع حصيات حسب الروايات المختلفة فيها. فأكثر الفقهاء اتفقوا على أنه لا بد أن يكون بسبع حصيات، وذهب عطاء إلى أنه إن رمى بخمس أجزاء، وعند مجاهد وأحمد وإسحاق يكفي الرمي بست حصيات، واحتجوا بما رواه النسائي من حديث سعد بن مالك أنه قال: (رجعنا في الحجّة مع النبي صلى الله عليه وسلم، وبعضنا يقول: رميت بست حصيات، وبعضنا يقول: رميت بسبع، فلم يعب بعضنا على بعض).

73 صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، 16/4، رقم: 2790.

74 انظر: مسند أحمد، 144/14، رقم: 8420. ولكن لفظ أحمد في المسند هكذا: «حدثنا يونس، حدثنا فليح، عن هلال بن علي، عن عطاء بن يسار، أو ابن أبي عمرة، قال فليح: ولا أعلمه إلا ابن أبي عمرة، فذكر الحديث...» وكان ابن حجر نقل العبارة بالمعنى لذلك لم يذكر الشك الواقع بين عطاء وابن أبي عمرة فيها، غير أن سياق كلامه يدل عليه دون إشكال، والله أعلم.

75 فتح الباري لابن حجر، 12/6.

76 وانظر في هذا النوع من الترجيح أيضاً: الشافعي في شرح مسند الشافعي لابن الأثير 85/4؛ فتح الباري لابن حجر، 143/1.

77 الشذا الفياح، لبرهان الدين الأبناسي، 93/1.

78 الموطأ، كتاب وقوت الصلاة، باب النوم عن الصلاة، 13/1، رقم: 25.

79 المنتقى لأبي الوليد الباجي 28/1؛ إكمال المعلم للقاضي عياض، 214/5.

وعندما سئل ابن عباس عن شيء من أمر الجمار قال: ما أدري، رماها رسول الله صلى الله عليه وسلم بست أو سبع؟ فقال العيني بعد ذكر كل الروايات والأقوال السابقة: «والصحيح الذي عليه الجمهور أن الواجب سبع، كما صح من حديث ابن مسعود وجابر وابن عباس وابن عمر وغيرهم. وأجيب عن حديث سعد: بأنه ليس بمُسْتَدٍّ، وعن حديث ابن عباس: أنه ورد على الشك من ابن عباس، وشك الشاك لا يقَدَحُ في جزم الجازم.»<sup>80</sup>

#### المثال الثالث:

أخرج الشافعي في مسنده من طريق سفيان عن الزهري عن قبيصة بن ذؤيب؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب فاجلدوه ثم إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب فاجلدوه» لا يدري الزهري أبعده الثالثة أو الرابعة... الحديث.<sup>81</sup> وروى عن حميد بن يزيد عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مثله. قال: وأحسبه قال في الخامسة: «إن شربها فاجلدوه» على الشك أيضاً.

ولكن في رواية أخرى عن قبيصة بن ذؤيب أيضاً من طريق سعدان بن نصر عن سفيان عن الزهري عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من شرب الخمر فاجلدوه، ثم إذا شرب الخمر فاجلدوه، ثم إذا شرب الخمر فاجلدوه، ثم إذا شرب في الرابعة فاجلدوه». فعين الرابعة من غير تردد، بالإضافة إلى الروايات الأخرى في الباب عن معاوية بن أبي سفيان، وأبي هريرة والتي جزمت بالرابعة دون شك خلافاً لبعض الرواة، فلذلك كانت روايات الرابعة أشهر وأظهر.<sup>82</sup>

#### المثال الرابع:

أورد البخاري أن هشام بن عمار قال: حدثنا صدقة بن خالد، حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، حدثنا عطية بن قيس الكلابي، حدثنا عبد الرحمن بن غنم الأشعري، قال: حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري، والله ما كذبتني: سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لِيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ، يَسْتَحِلُّونَ الْحَرَ وَالْحَرِيرَ، وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ، وَلَيُنَزِّلُنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عِلْمٍ، يَزُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ، يَأْتِيهِمْ - يَغْنِي الْفَقِيرَ - لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ: ازْجِعْ إِلَيْنَا عَدَا، فَيَبِيْثُهُمُ اللَّهُ، وَيَضَعُ الْعِلْمَ، وَيَمْسَحُ آخِرِينَ قِرْدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.»<sup>83</sup>

ذكر ابن حجر في شرح هذا الحديث وهو يحاول تعيين اسم الصحابي المذكور فقال: «قد أخرجه البخاري في التاريخ من طريق إبراهيم بن عبد الحميد عن ابن أبي مالك أو أبي عامر على الشك أيضاً وقال: «إنما يعرف هذا عن أبي مالك الأشعري.»<sup>84</sup> وقد أخرجه أحمد وابن أبي شيبة والبخاري في التاريخ من طريق مالك بن أبي مريم عن عبد الرحمن بن غنم عن أبي مالك الأشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الشرب أناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها تغدو عليهم القيان وتروح عليهم المعازف...» الحديث. فظهر بهذا أن الشك فيه من عطية بن قيس لأن مالك بن أبي مريم -وهو رفيقه فيه عن شيخهما- لم يشك في أبي مالك.»<sup>85</sup>

فيلاحظ أن قول البخاري في التاريخ: «إنما يعرف هذا عن أبي مالك الأشعري» يدل على سبب الترجيح باعتبار المعروف والمشهور عند أهل الحديث.

#### الاعتبار الثالث: ترجيح الرواية الجازمة باعتبار رواية الأحفظ الممتن من أهل الحديث

وهذا الضابط أيضاً وجه من وجوه الترجيح عند المحدثين.<sup>86</sup> والأمثلة في ذلك كثيرة ومنها:

- |    |   |
|----|---|
| 80 | عمدة القاري للعيني، 88/10.  |
| 81 | مسند الشافعي، 89/2، رقم: 291.   |
| 82 | انظر: شرح مسند الشافعي للرافعي، 31/4.   |
| 83 | صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه، 106/7، رقم: 5590. |
| 84 | التاريخ الكبير للبخاري، 304/1، رقم: 967.  |
| 85 | فتح الباري لابن حجر، 55/10.   |
| 86 | الاعتبار للحازمي، ص: 17؛ التقييد والإيضاح للعراقي، ص: 286؛ تدريب الراوي للسيوطي، 125/5.     |

## المثال الأول:

أخرج الإمام مالك من طريق خُبيب بن عبد الرحمن الأنصاري عن حفص بن عاصم، عن أبي سعيد الخدري، أو عن أبي هريرة، أنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سَبْعَةٌ يُظَاهِمُ اللَّهُ فِي ظَلَمِهِ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُتَمَلِّقٌ بِالْمَسْجِدِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ حَتَّى يَعُودَ إِلَيْهِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَى ذَلِكَ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ ذَاتٌ حَسَبٍ وَجَمَالَ فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ بِشِمَالِهِ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ.»<sup>87</sup>

فقال ابن عبد البر في شرح هذا الحديث: «روى هذا الحديث عن مالك كل من نقل الموطأ عنه فيما علمت على الشك في أبي هريرة وأبي سعيد إلا مصعباً الزبيري وأبا قرة موسى بن طارق فإنهما قالوا فيه عن مالك عن خبيب عن حفص عن أبي هريرة وأبي سعيد جميعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم...» وبعد ذلك سرد ابن عبد البر الطرق التي وردت عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري معاً وعن أبي سعيد وحده دون أبي هريرة، وقال بعد ذكر هذه الطرق مركزاً على رواية الأحفظ في درء الشك: «والحديث محفوظ لأبي هريرة بلا شك من رواية خبيب بن عبد الرحمان عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة ومن غير هذا الإسناد أيضاً والذي رواه عن خبيب عن حفص عن أبي هريرة من غير شك عُبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم ابن عمر بن الخطاب وهو أحد أئمة أهل الحديث الأثبات في الحفظ والنقل.»<sup>88</sup>

## المثال الثاني:

ذكر ابن عبد البر الاختلاف في حديث «كنت رديف رسول الله وأتاه رجل فقال: إن أُمي عجوز...» حيث رُوي من طريق سليمان بن يسار عن كل واحد من الفضل بن عباس أو عبيد الله بن عباس أو عبد الله بن العباس على الشك فيه، فانتهى كلامه في تعيين الرديف قاتلاً: «الصحيح الذي لا يشك فيه عالم أن الفضل هو الذي كان رديف رسول الله عام حجة الوداع. وروى هذا الحديث ابن شهاب عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عباس من غير شك، ورواية ابن شهاب لهذا الحديث هي التي عليها المدار عند أهل العلم لحفظ ابن شهاب وإتقانه إلا أن أكثر أصحاب ابن شهاب قالوا عنه، عن سليمان بن يسار، عن ابن عباس ولم يسموا، ورواه عنه مالك عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عباس فسماه<sup>89</sup> وزيادة مثل مالك مقبولة وتفسيره لمجمل غيره أولى ما أخذ به، وهو أثبت الناس في ابن شهاب عند أكثر أهل العلم بالحديث.»<sup>90</sup>

وكلام ابن عبد البر صريح في وجه ترجيح رواية ابن شهاب وبالتالي طريق مالك من بين أصحاب ابن شهاب باعتباره أثبت الناس فيه وزيادته مقبولة.

فيلاحظ هنا أن قاعدة «زيادة الثقات مقبولة»<sup>91</sup> تقتضي الحكم لمن حفظ الزيادة باعتبارها من زيادة الأحفظ الممتن في الرواية، وهذا مما يسهل أمر الترجيح في الرواية التي وقع فيها الشك. وهناك أمثلة أخرى في الباب، فعلى سبيل المثال أخرج الإمام أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَقَالَ: إِنَّ شَاءَ اللَّهُ فَلَا حَنْتَ عَلَيْهِ.»<sup>92</sup> وذكر الصنعاني (1182هـ/1768م) كلام الترمذي وابن علية والبيهقي في رفع هذا الحديث ووقفه حيث إنهم ذكروا أن هذا الحديث لا يرفعه أحد سوى أيوب السخيتاني مع أنه شك فيه وقد كان يرفعه تارة وتارة لا يرفعه. وركز الصنعاني في ختام تقييمه بعد ما نقل كل هذه الأقوال

87 الموطأ، كتاب الشعر، باب ما جاء في المتحابين في الله، 952/2، رقم: 14.

88 التمهيد لابن عبد البر، 280/2؛ وانظر أيضاً: فتح الباري لابن حجر، 143/2.

89 انظر: الموطأ، كتاب الحج، باب الحج عن يمينه، 359/1، رقم: 97. ففي رواية مالك هذه يسمى الفضل بن عباس بوصفه رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم.

90 التمهيد لابن عبد البر، 386/1.

91 مذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين قبول زيادة الثقات مطلقاً، ولها أقسام ذكرها السيوطي في تدريب الراوي (319-331)؛ وانظر أيضاً للتفصيل في الموضوع: زيادات الثقات وأثرها في اختلاف العلماء لفرز عبد الله حسن نجم، 1424هـ/2003م.

92 مسند أحمد، 187/8، رقم: 4581؛ سنن أبي داود، كتاب الأيمان والنذور، باب الاستئناء في اليمين، 162/5، رقم: 3261؛ سنن الترمذي، أبواب النذور والأيمان، باب ما جاء في الاستئناء في اليمين، 160/3، رقم: 1531؛ سنن النسائي، كتاب الأيمان والنذور، باب الاستئناء، 30/7، رقم: 3855.

حول الحديث على أن أيوب ثقة حافظ لا يضر تفرده برفعه، وكونه وقفه تارة لا يقدح فيه، لأن رفعه زيادة عدل مقبولة، وإن كان موقوفاً فله حكم الرفع إذ لا مسرح للاجتهاد فيه.<sup>93</sup>

#### الاعتبار الرابع: ترجيح الرواية الجازمة باعتبار تخريج أحد الشيخين لها أو اتفاقهما عليها

ومن وجوه الترجيح التي ذكرها المحدثون في كتبهم اتفاق الشيخين على إخراج الحديث،<sup>94</sup> وإن كان هذا الوجه من أواخر المرجحات عندهم فإنه معتبر ومعمول به. فعلى سبيل المثال قد ذكر العراقي رواية غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبع غسلات مع التطهير بالتراب (التتريب) ودعوى الشك والاضطراب الواقع في أي غسلة يتم التتريب هل في أولاهن أو أخراهن أو إحداهن أو السابعة أو الثامنة، قال بعد ذكر الاختلافات كلها وتضعيف دعوى الاضطراب: «... إنما تتساقط الروايات إذا تساوت وجوه الاضطراب أما إذا ترجحت بعض الوجوه فالحكم للرواية الراجحة فلا يقدح فيها رواية من خلفها كما هو معروف في علوم الحديث. وإذا تقرر ذلك فلا شك أن رواية أولاهن أرجح من سائر الروايات، فإنه رواها عن محمد بن سيرين ثلاثة، هشام بن حسان وحبیب بن الشهيد، وأيوب السخيتاني، وأخرجها مسلم في صحيحه من رواية هشام<sup>95</sup> فترجح بأمرين: كثرة الرواة، وتخريج أحد الشيخين لها وهما من وجوه الترجيح عند التعارض»<sup>96</sup>

إلى هنا ذكرنا الاعتبارات الأربعة في ترجيح الرواية الجازمة على التي فيها شك ضمن الضابط الأول، وننتقل الآن إلى الضوابط الأخرى في الباب.

#### الضابط الثاني: ترجيح الأقل المتيقن والأحوط

هذا الضابط يعتمد على قاعدة «البناء على اليقين» لقوله عليه الصلاة والسلام: «إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرْ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيَطْرَحِ الشُّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ...» الحديث.<sup>97</sup> والمثالثان يشهدان لذلك:

#### المثال الأول:

أخرج البخاري من طريق أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الإيمانُ بضعٌ وسِتُونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ» قطعاً بالأقل، ورواه مسلم «بضع وسبعون» قطعاً بالأكثر<sup>98</sup>. وجاء في رواية عن أبي هريرة أيضاً لمسلم وغيره «بضع وسبعون أو بضع وستون» على الشك<sup>99</sup>. فقال في ذلك ابن الصلاح (643هـ/1245م) في كتابه «صيانة صحيح مسلم»: «وقد نقلت كل واحدة منهما عن كل واحد من الكتائبين (البخاري ومسلم) ولا إشكال في أن كل واحدة منهما رواية معروفة في روايات هذا الحديث. واختلفوا في الترجيح بينهما والأشبه بالإتقان والاحتياط رواية الأقل»<sup>100</sup>.

93 سبل السلام للصنعاني، 549/2؛ انظر أيضاً مثلاً آخر من هذا النوع: عمدة القاري للعيني، 266/3.

94 التقييد والإيضاح للعراقي، ص: 289؛ تدريب الراوي للسيوطي، 132/5.

95 صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، 234/1، رقم: 91.

96 طرح التثريب للعراقي، 130/2. انظر مقالاً للتفصيل في الترجيح بكثرة الرواة وانظر أيضاً: مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، «الترجيح بكثرة الرواة (دراسة أصولية تطبيقية)»، للدكتور غازي بن مرشد العتيبي، ع (44)، ذو القعدة 1429هـ، ص: 297-364.

97 صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، 400/1، رقم: 88؛ سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب إذا شك في الثنتين والثلاث من قال: يلقى الشك، 261/2، رقم: 1024.

98 صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، 11/1، رقم: 9؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، 63/1، رقم: 57.

99 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، 63/1، رقم: 58؛ سنن ابن ماجه، أبواب السنة، باب في الإيمان، 39/1، رقم: 57. صحيح ابن حبان، كتاب الإيمان، باب فرض الإيمان، 384/1، رقم: 166.

100 صيانة صحيح مسلم لابن الصلاح، 195/1. وإشارة ابن الصلاح إلى «الإتقان والاحتياط» هنا تشبه ذكر السيوطي «تقديم الأحوط» بين وجوه الترجيح بالحكم فيما نظن، والله أعلم. (انظر: تدريب الراوي للسيوطي، 131/5)

وأشار ابن الصلاح بعد ترجيحه هذا إلى من رجح رواية الأكثر مثل الإمام أبي عبد الله الخليلي باعتبار الحكم لمن حفظ الزيادة.<sup>101</sup> ومن قبله ذكر القاضي عياض أن الصواب ما وقع في سائر الأحاديث ولسائر الرواة بضع وسبعون مع إشارته إلى من رجح رواية بضع وستون لأنها المتيقن.<sup>102</sup>

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن ترجيح الأقل المتيقن والأنسب بالإتقان والاحتياط كما عبر عنه ابن الصلاح أمر معروف ومعمول به بين العلماء بوصفه ضابطاً من ضوابط الترجيح رغم الاحتمالات المذكورة الأخرى، ولا سيما الاحتمال الذي ذكرناه في منهج الجمع والتأليف وأشرنا إلى وجه الجمع فيه على رأي بعض العلماء خلافاً لمن اتبع منهج الترجيح، وهذا ما قد يجعل مثلنا هذا مثار جدل من حيث الاستدلال، ولكن الأمر أمر اجتهاد يسوغ فيه اختلاف الأنظار ما دامت الضوابط مقبولة ومعترف بها بين العلماء.

### المثال الثاني:

أخرج الشيخان من طريق داود بن حصين، عن أبي سفيان مولى ابن أبي أحمد عن أبي هريرة أنه قال: «رخص النبي صلى الله عليه وسلم في بيع العرايا بخرضها من التمر، فيما دون خمسة أوسق، أو في خمسة أوسق». <sup>103</sup> فالشك هنا من داود بن حصين كما ذكره البخاري. وأشار الطيبي في «شرح المشكاة» إلى هذا الشك واعتمد في درءه على الأخذ بالأقل احتياطاً كما سبق لابن الصلاح فقال: «قوله: ((أو في خمسة أوسق)) شك من الراوي فوجب الأخذ بالأقل، وهو دون خمسة أوسق فتبقى الخمسة على التحريم احتياطاً». <sup>104</sup>

### الضابط الثالث: الترجيح باعتبار سياق الرواية التي وقع فيها الشك

لم نعر على هذا الضابط فيما بحثنا من وجوه الترجيح التي ذكرها المحققون في مؤلفاتهم، غير أنه قد يعدّ ضمن وجوه «الترجيح بكيفية الرواية» بشكل عام. <sup>105</sup> والمراد به تناسب سياق الرواية فيما بينها واكتمال صورتها دون أي خلل في المعنى. ومثال ذلك ما أخرجه البخاري من طريق ابن جريج أنه قال: أخبرني عمرو بن دينار، أن أبا صالح الزيت أخبره أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عليه يقول: «الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم»، فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته فقلت: سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم، أو وجدته في كتاب الله؟ قال: كل ذلك لا أقول، وأنت أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم متي ولكن أخبرني أسامة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَا رَبَّ إِلَّا فِي النَّبِيَِّّةِ». <sup>106</sup>

ذكر القاضي عياض في «مشارك الأنوار» بعد قوله: «إن ابن عباس لا يقوله» أن المروزي زاد في روايته: «أو لا يُقرُّه له» على الشك ومعناه أنه لا يقر بصحته. ولكن صاحب المشارق رجح الأول باعتبار قول ابن عباس بعد ذلك: «كل ذلك لا أقول». <sup>107</sup> والذي أدى إلى ترجيح المصنف في مثل هذا الموقف هو سياق الرواية التي وقع فيها الشك، لأن لفظ «كل ذلك لا أقول»، لا يوافق سياق اللفظ الذي جاء زائداً في رواية المروزي كما هو ظاهر.

### الضابط الرابع: الترجيح باعتبار سياق الرواية التي لم يقع فيها شك

وهذا الضابط كسابقه لم نعر عليه بين وجوه الترجيح رغم بحثنا في كتب الأصول، ولكنه قد يندرج تحت مبدأ جمع طرق الرواية واعتبار بعضها ببعض لترجيح أحد الاحتمالات في الإسناد أو المتن. ومثال ذلك ما رواه البخاري من طريق

101 صيانة صحيح مسلم لابن الصلاح، 1/195، انظر أيضاً: شرح صحيح مسلم للنووي، 3/2-4. وفي رأينا مال النووي نفسه إلى هذا الرأي حيث اعتبر الرواية زيادة من ثقات وزياتهم مقبولة مقدمة ولم ير في رواية «بعض وستون» ما يمنع الزيادة (انظر: التلخيص للنووي، ص: 472).

102 الكواكب الدراري للكرمانى، 82/1.

103 صحيح البخاري، كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل، 3/115، رقم: 2382؛ صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، 3/1171، رقم: 71.

104 شرح الطيبي على مشكاة المصابيح للطيبي، 7/2139.

105 انظر: تدريب الراوي للسيوطي، 5/128.

106 صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينارنساء، 3/75، رقم: 2178.

107 مشارق الأنوار للقاضي عياض 2/178؛ انظر أيضاً: مطالع الأنوار لابن قرقول، 5/332.



شعبة أنه قال: أخبرنا عاصم الأحول، سمعت أبا عثمان يحدث عن أسامة: أن بنتاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم أرسلت إليه، ومع رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد، وسعد، وأبي أو<sup>108</sup> أبي أن ابني قد احتضر فاشهدنا، فأرسل يقرأ السلام ويقول: «إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَمَا أُعْطِيَ، وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ مُسْمًى، فَلْتَضْبِرْ وَتَحْتَسِبْ»... الحديث.<sup>109</sup>

ذكر الكرمانى في شرح لفظ «وَأَبِي أَوْ أَبِي» أن أحدهما بلفظ المضاف إلى المتكلم والآخر بضم أوله وفتح الموحدة وتشديد الياء يريد ابن كعب، مع الإشارة إلى احتمال أن يكون بلفظ المضاف مكرراً كأنه قال «ومعه سعد وأبي أو أبي فقط». ولكن ابن حجر ضعف هذا الاحتمال فقال: «والأول هو المعتمد، والثاني - وإن احتمل - لكنه خلاف الواقع فقد تقدم في الجنائز بلفظ: «ومعه سعد بن عبادة ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت ورجال»<sup>110</sup>، والذي تحرر لي أن الشك في هذا من شعبة فإنه لم يقع في رواية غيره ممن رواه عن عاصم.<sup>111</sup>

فهذا ابن حجر يرد على الكرمانى الذي طرح احتمال أن يكون اللفظ بمعنى «أبي أو أبي فقط» واستدل على ضعفه بسياق الروايات الأخرى في الباب حيث كان مع النبي سعد ومعاذ وأبي بن كعب ورجال آخرون وليس زيد بن ثابت أبو أسامة فحسب.

### الضابط الخامس: الترجيح بمعرفة الأعراف السائدة في المجتمع

ومن الضوابط التي استنتجناها من خلال استقراء المظان في الشروح الترجيح بمعرفة العادات والتقاليد المنتشرة في المجتمع، وإزالة الشك بها مما يحتمل اندراجه تحت عنوان «الترجيح بأمر خارجي» من وجوه الترجيح.<sup>112</sup> وها هو المثال:

روى الإمام مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن عباد بن تميم أن أبا بَشِيرِ الأنصاري أخبره «أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره قال: فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولاً، فقال عبد الله بن أبي بكر: حسبت أنه قال - والناس في مقيلهم -: «لَا تَبْقَيْنَ فِي رَقَبَةٍ بَعِيرٍ قِلَادَةً مِنْ وَتَرٍ أَوْ قِلَادَةً إِلَّا قُطِعَتْ». قال يحيى: سمعت مالكا يقول: أرى ذلك من العين.<sup>113</sup>

ذكر أبو الوليد الباجي أن الرواية جاءت على الشك من الراوي أن يكون خصص أو عم وأن الذي اختاره مالك في الممنوع منهما هو الأوتار دون القلادة مطلقاً، ونقل في سبب هذا المنع عن ابن القاسم قوله: «لا بأس به من غير الوتر ولعله كان يصنع كثيراً على وجه محظور فتعلق المنع بها، والله أعلم. وقال أبو القاسم الجوهري: وقد قيل إن الجاهلية كانوا يقلدونه للعين فنهوا عن ذلك وأما للجمال فلا بأس به».<sup>114</sup>

وإذا أمعنا النظر في سبب ترجيح الإمام مالك في الرواية التي وقع فيها الشك وهو منع الأوتار من أجل العين كما رواه عنه يحيى، لاحتمال صنعه على وجه محظور أو لما كان أهل الجاهلية يقلدونه للعين كما أشار إليها الجوهري ندرك أن الأعراف السائدة المعروفة في المجتمع في مثل هذه المواقف لها دور مهم في تعيين المقصود من الكلام ودرء الشك الواقع في الرواية.

108 هذه الزيادة أضفناها من فتح الباري لابن حجر والظاهر أنها ليست في النسخ المطبوعة الآن.

109 صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله تعالى: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ» (الأنعام: 109)، 133/8، رقم: 6655.

110 انظر: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، 79/2، رقم: 1284.

111 فتح الباري لابن حجر، 543/11.

112 انظر: تدريب الراوي للسيوطي، 131/5.

113 الموطأ، كتاب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في نزع المعاليق والجرس من العنق، 937/2، رقم: 39.

114 المتتقى لأبي الوليد الباجي، 255/7.



### الضابط السادس: الترجيح باعتبار الموافقة لظاهر القرآن

قد ذكر العلماء هذا الضابط أيضاً باعتباره وجهاً من وجوه الترجيح بين الأحاديث المتعارضة.<sup>115</sup> والمثال الآتي يشهد لذلك:

روي عن أبي هريرة أن أبا بكر الصديق قال: يا رسول الله مُرِنِي بِشَيْءٍ أَقُولُهُ إِذَا أَصْبَحْتُ وَإِذَا أَمْسَيْتُ، قَالَ: «قُلِ اللَّهُمَّ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّ كُلِّ شَيْءٍ وَمَلِيكَهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَشَرِّكِهِ،... الحديث. 116

ذكر عبيد الله المباركفوري أن قوله: (اللهم عالم الغيب) وقع في هذه الرواية بتقديم العالم على الفاطر. ووقع عند أحمد، وأبي داود، والدارمي، والحاكم بتقديم الفاطر على العالم،<sup>117</sup> ووقع عند أحمد بالشك أنه قال: اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة. أو قال: اللهم عالم الغيب والشهادة فاطر السموات والأرض.<sup>118</sup> وأخيراً أشار المباركفوري إلى بعض وجوه الترجيح لإزالة الشك في الرواية ومنها كونها موافقة للتزليل.<sup>119</sup> ومراد الشارح هنا ترجيح الرواية الموافقة لنص القرآن وهي آية: «قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ».<sup>120</sup>

### الضابط السابع: الترجيح باعتبار الثواب التاريخية

الثواب التاريخية ضابط أساسي من ضوابط الترجيح استخدمه العلماء «للمناس من غوائل التعارض»<sup>121</sup> إذا تعذر الجمع بين العبارتين المشكوك فيهما. فعلى سبيل المثال:

جاء في رواية الإمام أحمد عن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا على رهط من قريش بعد إلقاء عقبة بن أبي معيط سلى جَزور على ظهره أثناء صلاته فقال: «اللَّهُمَّ عَلَيْنِكَ الْمَأْمُورُ مِنْ قُرَيْشٍ، اللَّهُمَّ عَلَيْنِكَ بِعُقْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، اللَّهُمَّ عَلَيْنِكَ بِشَيْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، اللَّهُمَّ عَلَيْنِكَ بِأَبِي جَهْلٍ بْنِ هِشَامٍ، اللَّهُمَّ عَلَيْنِكَ بِعُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْطٍ، اللَّهُمَّ عَلَيْنِكَ بِأَبِي بَنِي خَلْفٍ، أَوْ أُمِّيَّةَ بْنِ خَلْفٍ». وقال عبد الله بعدها: «فلقد رأيتمهم قتلوا يوم بدر جميعاً، ثم سحبوا إلى القليب غير أبي أو أمية، فإنه كان رجلاً ضخماً فتقطع».<sup>122</sup>

فأشار ابن الجوزي (597هـ/1200م) إلى لفظ «ثم سحبوا إلى القليب غير أبي بن خلف، أو أمية بن خلف» في النص وقال عقبه: «هكذا على الشك، وهو من الراوي، وإنما هو أمية بلا شك، فإن أبي بن خلف لم يقتل يوم بدر، وإنما أسر وفدى نفسه وعاد إلى مكة، ثم جاء يوم أحد فقتله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بيده يومئذ».<sup>123</sup> فهذا ابن الجوزي يخطئ الراوي في شكه ويستدل على ترجيحه بالثواب التاريخية.

- 115 الاعتبار للحازمي، ص: 17؛ التقييد والإيضاح للعراقي، ص: 287؛ تدريب الراوي للسيوطي، 131/5.
- 116 مسند أحمد، 227/1، رقم: 63؛ سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في الدعاء إذا أصبح وإذا أمسى، 467/5، رقم: 3362؛ الأدب المفرد للخباري، 412/1، رقم: 1202؛ صحيح ابن حبان، 242/3، رقم: 962.
- 117 مسند أحمد، 242/1، رقم: 81؛ سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح، 403/7، رقم: 5067؛ المستدرک على الصحيحين للحاكم، 694/1، رقم: 1892.
- 118 مسند أحمد، 221/1، رقم: 51.
- 119 مرعاة المفاتيح لعبيد الله الرحمانى المباركفوري، 128/8.
- 120 سورة الزمر، 46/39.
- 121 هذه عبارة الحازمي في كتابه الاعتبار، ص: 31؛ وانظر أيضاً لضابط التاريخ عند التعارض: نزهة النظر لابن حجر، ص: 76-78.
- 122 مسند أحمد، 74/7، رقم: 3962.
- 123 كشف المشكل لابن الجوزي، 281/1؛ وانظر أيضاً: التوضيح لابن المقلن، 503/4.

### الضابط الثامن : الترجيح باعتبار المعنى اللغوي الصحيح

من خلال تتبعنا لكتب الشروح تبين أن بعض العلماء مثل القاضي عياض يهتمون بالمعنى اللغوي الصحيح عند ورود الشك في الرواية ويرفون الإشكال بترجيح الصحيح لغة مما قد يندرج تحت وجوه «الترجيح بلفظ الخبر» أو «الترجيح بأمر خارجي»<sup>124</sup> وأمثلة ذلك كما يلي:

#### المثال الأول:

روى البخاري من طريق الزهري عن عروة عن حكيم بن حزام أنه قال: قلت: يا رسول الله أرأيت أشياء كنت أتحدثُ بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة وصلة رحم، فهل فيها من أجر؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أَسَلَّمْتُ عَلَى مَا سَلَّفَ مِنْ خَيْرٍ»<sup>125</sup>.

ذكر القاضي عياض قول حكيم بن حزام «كنت أتحدثُ» بناءً مثناة فقال: «رواه المروزي في باب من وصل رحمه بناءً بِأَثْنَيْنِ فَوْقَهَا وهو غلط من جهة المعنى لكنه صحيح في الرواية هنا ومن خالف المروزي هنا فقد غلط لأن الوهم فيه من شيوخ البخاري لا من رواته بدليل قول البخاري: (ويقال أيضاً عن أبي اليمان: «أتحدثُ») وذكره عن معمر وغيره وقد ذكره في البيوع عن أبي اليمان<sup>126</sup> «أتحدثُ - أو - أتحدثُ» على الشك»<sup>127</sup>.

فيلاحظ أن القاضي عياض يتناول اللفظ من جهة المعنى دون الروايات الأخرى في الباب ويبني الترجيح على هذا الأصل.

#### المثال الثاني:

جاء في رواية البخاري عن رافع بن خديج رضي الله عنه أنه قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر، فنَدَّ بعير من الإبل، قال: فرماه رجل بسهم فحسسه، قال: ثم قال: «إِنَّ لَهَا أَوَايِدَ كَأَوَايِدِ الْوَحْشِ، فَمَا غَلَبَكُمْ مِنْهَا فَأَضَعُوا بِهِ هَكَذَا» قال: قلت: يا رسول الله، إنا نكون في المغازي والأسفار، فنريد أن نذبح فلا تكون مُدَى، قال: «أَرِنِي، مَا نَهَرٌ - أَوْ أَنْهَرٌ - الدَّمُ وَذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ، غَيْرَ الْبَسَنِ وَالظُّفْرِ، فَإِنَّ الْبَسْنَ عَظْمٌ، وَالظُّفْرَ مُدَى الْحَبَشَةِ»<sup>128</sup>.

فقال ابن حجر عند شرحه لهذا الحديث: «في هذه الرواية (ما أنهر الدم أو نهر) شك من الراوي والصواب أَنَهَرَ بالهمز»<sup>129</sup> وقد سبقه القاضي عياض في التصويب حيث قال: «قوله (ما أنهر الدم) كذا الروايات فيه في الأمهات ووقع للأصيلي في كتاب الصيد (نَهَرَ) وليس بشيء والصواب ما لغيره»<sup>130</sup> والإنهار معناه الإسالة والصب بكثرة، فشبه خروج الدم من موضع الذبح بجري الماء في النهر كما قال ابن الأثير<sup>131</sup>.

وعبارة «وليس بشيء» عند القاضي عياض تدل على ترجيحه للفظ «أنهر» باعتبار المعنى اللغوي المشهور قبل الروايات الأخرى في الباب بحيث لو وجد مساعداً للجمع والتأليف بين الكلمتين لما قصر في ذلك كما عرف عنه في كتبه المشهورة.

124 انظر: تدريب الراوي للسيوطي، 130/5-131.

125 صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من وصل رحمه في الشرك ثم أسلم، 6/8، رقم: 5992.

126 صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب شراء المملوك من الحربي وهبته وعتقه، 81/3، رقم: 2220.

127 مشارق الأنوار للقاضي عياض، 204-203/1؛ مطالع الأنوار لابن قرقول، 318/2؛ وانظر أيضاً: التوضيح لابن الملن، 336/10، 547/14.

128 صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب إذا ند بعير لقوم، فرماه بعضهم بسهم فقتله، فأراد أصلاحهم فهو جائز، 98/7، رقم: 5544.

129 فتح الباري لابن حجر، 673/9.

130 مشارق الأنوار للقاضي عياض، 30/2؛ مطالع الأنوار لابن قرقول، 284/5.

131 النهاية لابن الأثير، 135/5.

## الضابط التاسع: الترجيح بمعرفة الأسماء والأنساب

ومن الضوابط التي التمسناها خلال تتبعنا الترجيح على أساس المعرفة بالأسماء والأنساب، وهذا مما يحتمل ذكره تحت عنوان «الترجيح بأمر خارجي»<sup>132</sup> من وجوه الترجيح فيما نرى. ونذكر مثالين يشهدان لذلك:

## المثال الأول:

ساق البخاري من حديث الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم من الغد يوم النحر، وهو بمنى: «نَحْنُ نَأْزِلُونَ غَدًا بِخَيْفِ بَنِي كِنَانَةَ، حَيْثُ تَقَاسَمُوا عَلَى الْكُفْرِ» يعني ذلك المحصب، وذلك أن قريشا وكنانة، تحالفت على بني هاشم وبني عبد المطلب، أو بني المطلب: أن لا يناكحوهم ولا يبايعوهم، حتى يسلموا إليهم النبي صلى الله عليه وسلم، وقال سلامة، عن عقيل، ويحيى بن الضحاك، عن الأوزاعي، أخبرني ابن شهاب، وقالوا: بني هاشم، وبني المطلب، قال أبو عبد الله: «بني المطلب أشبه»<sup>133</sup>

هكذا جاءت الرواية في البخاري على الشك في قوله: «وبني عبد المطلب، أو بني المطلب» ورجح أبو عبد الله وهو البخاري نفسه لفظ «بني المطلب» بقوله «أشبه» أي أشبه بالصواب هنا بحيث إذا رُجِحَ لفظ «بني عبد المطلب» وهم بنو هاشم فيقع تكرار<sup>134</sup> وقد صرح به العيني في شرحه بقوله: «لأن عبد المطلب هو ابن هاشم، ولفظ هاشم مُغْنِي عَنْهُ، وأما المطلب فهو أخو هاشم وهما ابنان لعبد مناف، فالمقصود أنهم تحالفوا على بني عبد مناف»<sup>135</sup>.

## المثال الثاني:

أخرج الحميدي من طريق سفيان، أنه قال: ثنا إبراهيم بن ميسرة، أخبرني وهب بن عبد الله بن قارب أو مارب، عن أبيه، عن جده، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، يقول: «يَزْحَمُ اللَّهُ الْمُحَلِّقِينَ» وأشار بيده هكذا، ومدّ الحميدي يمينه، قالوا: يا رسول الله والمقصرين، فقال: «يَزْحَمُ اللَّهُ الْمُحَلِّقِينَ»، قالوا: يا رسول الله والمقصرين، فقال: «يَزْحَمُ اللَّهُ الْمُحَلِّقِينَ»، قالوا: يا رسول الله والمقصرين، فقال: «وَالْمُقَصِّرِينَ» وأشار الحميدي بيده، فلم يمدّ مثل الأول، قال سفيان: «وجدت في كتابي عن إبراهيم بن ميسرة، عن وهب بن عبد الله بن قارب، وحفظي قارب، والناس يقولون: قارب كما حفظت، فأنا أقول: قارب أو مارب»<sup>136</sup>.

والظاهر من كلام سفيان في آخر الحديث أن الشك منه، وقد ذكر ابن الأثير (630هـ/1232م) هذا الحديث في «أسد الغابة» وأزال الشك بترجيح «قارب» حيث قال: «هو قارب بن الأسود بن مسعود بن مُعْتَبَ بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف الثقفي، وهو ابن أخي عروة بن مسعود، وغير الحميدي يرويه قارب، من غير شك، وهو الصواب، فإن قارباً من وجوه ثقيف معروف مشهور، وكانت معه راية الأحلاف لما حاربوا النبي صلى الله عليه وآله وسلّم في حصار ثقيف وحينئذ. والأحلاف أحد قبيلي ثقيف، فإن ثقيفاً قسماً، أحدهما: بنو مالك، والثاني: الأحلاف»<sup>137</sup>.

## الخاتمة

يمكن ذكر النتائج التي خلص إليها البحث في النقاط التالية:

1) إن طبيعة «الخبر» قد يعترها الشك الذي يلازم الطبع البشري ولا يفارقه حسب شدة مراعاة الإنسان أو ضعف ذاكرته في أداء اللفظ. ولكن هذا الواقع من أدل الدلائل على شدة احتياط رواة الأحاديث التي ورد فيها الشك حيث لم

132 انظر: تدريب الراوي للسيوطي، 131/5.

133 صحيح البخاري، كتاب الحج، باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة، 148/2، رقم: 1590.

134 انظر: الكوثر الجاري لأحمد الكوراني، 59/4.

135 عمدة القاري للعيني، 231/9.

136 مسند الحميدي، 173/2، رقم: 960.

137 أسد الغابة لأبن الأثير، 75/4، رقم: 4242، وانظر أيضاً: نخب الأفكار للعيني، 237/10.

يعمدوا إلى الرواية بالمعنى رغم جوازها بشرطها، مما جعل السيوطي أن يقدم «المشكوك فيه على ما عُرف أنه مروى بالمعنى» عند التعارض.

2) مسألة الشك في الرواية لا يمكن اندراجها ضمن مسائل علم مختلف الحديث بكل مفرداتها وجوانبها، وإنما تشترك معها من حيث الإشكال القائم في كليهما وبعض آليات إزالة هذا الإشكال، ومن ثم فالمناهج المتبعة في درء الشك لا تختلف مبدئياً عن مناهج رفع التعارض بين الروايات المتناقضة في علم مختلف الحديث.

3) للمحدثين منهجان أساسيان من بين تلك المناهج المذكورة. الأول منهما هو الجمع والتأليف، والثاني الترجيح. ولكل من هذين المنهجين ضوابط متعددة ذكرنا تحتها أمثلة من كتب السنة مع بيان أهل الحديث للاعتبارات التي اختيرت الأمثلة من أجلها، وأشرنا إلى وجه الترابط بين هذه الضوابط التي استخرجناها من خلال استقراء المظان في كتب الشروح وبين وجوه الجمع والترجيح في كتب أصول الحديث وعلومه. والجدير بالذكر هنا أن هذين المنهجين مع ضوابطهما قد وُضعت لرفع التعارض بين الروايات المتناقضة المستقلة بالدرجة الأولى، ولم تكن تختص بإزالة الشك في الرواية، ولكن دفع التعارض بين هذا النوع من الروايات المستقلة أذى كذلك إلى إزالة الإشكال في الرواية التي وقع فيها الشك بطريق غير مباشر.

4) قد يدخل المثال الواحد تحت أكثر من باب، وتتعدد فيه الاحتمالات بين قوي وضعيف أو راجح ومرجوح، ولربما يرد بها البعض بحجة التكلف والتعسف في التأويل. ولكن العلوم الثقيلة بشكل عام وعلوم الحديث على وجه الخصوص من طبيعتها أن تسبح في فلك الاحتمالات الجارية على الخط الممتد من الوهم إلى اليقين قوة وضعفاً، مما حفزنا على ذكر كل مثال تحت ضابط معين يحتمله، ولم نخصص باباً للأمثلة التي امتزجت فيها ضوابط الجمع والترجيح معاً لتتضح صورة كل ضابط على حدة، وتميز عن غيرها على الوجه الأكمل، ما دام الضابط معتبراً ومعمولاً به بين العلماء. ففي النهاية المسألة هي مسألة ترجيح مبني على اجتهاد، والترجيح هو «تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن ولا ينكر القول به» كما قال الجويني.

5) وأخيراً نشير إلى أمر في غاية الأهمية كتوصيات لتطوير الدراسة وترسيخها، ولكنه ليس في حيز بحثنا ويحتاج إلى دراسة مستقلة موسعة وهو مصدر الشك في الرواية. ويحسن طرح أسئلة متعلقة بالموضوع لتوجيه الدراسة المنشودة، وهي على سبيل المثال: ما نسبة وقوع الشك بين طبقة الصحابة والطبقات التي تليها؟ أو ما نسبة وقوع الشك قبل التدوين وبعده، وما أثر ذلك في قلة الشك أو كثرته؟ وهل تختلف النسب بين عصر ومصر؟ ومن هم المعروفون بالشك من الرواة؟ وما أشبه ذلك من الأسئلة مما قد تساهم في تطوير كتابة تاريخ الحديث.

المراجع:

- اختلاف الحديث، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ - 1990م.
- الأدب المفرد، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت 1409هـ - 1989م.
- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني المصري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1323هـ.
- الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات، أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1417هـ - 1998م.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين ابن الأثير الجزري، دار الفكر، بيروت 1409هـ - 1989م.
- الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر زين الدين محمد بن موسى الحازمي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، 1359هـ.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي المعروف بالقاضي عياض، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 1419هـ - 1998م.
- البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله الجويني الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، 1418هـ - 1997م.
- التاريخ الكبير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن دون تاريخ.
- تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المكتب الإسلامي، 1419هـ - 1999م.
- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت دون تاريخ.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد عوامة، دار اليسر - دار المنهاج، 1437هـ - 2016م.
- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن الأنصاري القرطبي، تحقيق: الدكتور الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، 1425هـ.
- التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، 1389هـ - 1969م.
- التلخيص شرح الجامع الصحيح للبخاري، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريايبي، دار طيبة، 1429هـ - 2008م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.
- تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.

- التوضيح لشرح الجامع الصحيح، أبو حفص عمر بن علي المعروف بابن الملقن سراج الدين الشافعي المصري، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق، 1429هـ - 2008م.
- حاشية السندي على سنن النسائي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406هـ - 1986م.
- الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج المعروف بشرح السيوطي على صحيح مسلم، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: أبو اسحق الحويني الأثري، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1416هـ - 1996م.
- زيادات الثقات وأثرها في اختلاف العلماء لفريرز عبد الله حسن نجم، جامعة النجاح الوطنية كلية الدراسات العليا (رسالة الماجستير)، نابلس-فلسطين، 1424هـ - 2003م.
- سبل السلام، المؤلف: أبو إبراهيم عز الدين، محمد بن إسماعيل الصنعاني المعروف بالأخير، دار الحديث، دون تاريخ.
- سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م.
- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م.
- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ - 1975م.
- سنن النسائي (المعروف بالمجتبى من السنن أو السنن الصغرى)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406هـ - 1986م.
- الشافعي في شرح مسند الشافعي، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: أحمد بن سليمان - أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض 1426هـ - 2005م.
- الشدّا الفياح من علوم ابن الصلاح، لبرهان الدين الأبناسي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى برهان الدين أبو الأبناسي الشافعي، تحقيق: صلاح فتحي هلال، مكتبة الرشد، 1418هـ - 1998م.
- شرح (التبصرة والتذكرة = ألفية العراقي)، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ - 2002م.
- شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق: د. عبد الحميد هندواوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض، 1417هـ - 1997م.
- شرح صحيح مسلم المسمى بـ (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، تحقيق: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- شرح مسند الشافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الراجعي القزويني، تحقيق: أبو بكر وائل محمّد بكر زهران، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إدارة الشؤون الإسلامية، قطر، 1428هـ - 2007م.
- شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي المصري المعروف بالطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1415هـ - 1994م.

الصحيح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ - 1987م.

صحيح ابن حبان المرتب باسم (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ - 1988م.

صحيح البخاري المسمى ب(الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، أبو عبد محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ.

صحيح مسلم المسمى ب(المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.

صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المعروف بابن الصلاح، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ.

طرح التثريب في شرح التثريب، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، أكمله ابنه: أبو زرعة ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين، ابن العراقي، الطبعة المصرية القديمة - وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي)، دون تاريخ.

عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد الحنفي العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تاريخ.

عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، أبو عبد الرحمن شرف الحق محمد أشرف بن أمير الصديقي العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، 1379، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز

فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الحنبلي، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود - مجدي بن عبد الخالق الشافعي مع مجموعة من المحققين، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية، 1417هـ - 1996م.

فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، 1424هـ - 2003م.

فتح الودود في شرح سنن أبي داود، أبو الحسن السندي، تحقيق: محمد زكي الخولي، مكتبة لينة - دمنهور - جمهورية مصر العربية، 1431هـ - 2010م

قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين بن محمد القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.

كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ - 1983م.

كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال دون تاريخ.

- كشف المشكل من حديث الصحيحين، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض دون تاريخ.
- الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، دون تاريخ.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى القفوي الحنفي، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، دون تاريخ.
- الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1401هـ - 1981م.
- الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، أحمد بن إسماعيل الكوراني الشافعي، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1429هـ - 2008م.
- مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، «ضوابط الجمع والترجيح بين النصوص» لصلاح بابكر الحاج، العدد السادس مايو 2013، ص: 59-96.
- مجلة جامعة الملك سعود، «الشك في الرواية عند المحدثين»، حسن محمد عبه جي، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (3)، ص: 605-635، الرياض، 1430هـ - 2009م.
- مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، «الترجيح بكثرة الرواة (دراسة أصولية تطبيقية)»، للدكتور غازي بن مرشد العتيبي، ع (44)، ذو القعدة 1429هـ.
- مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دون تاريخ.
- مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، أبو الحسن عبيد الله بن محمد الرحماني المباركفوري، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية، بنارس الهند، 1404هـ - 1984م.
- مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بعناية: محمد شايب شريف، دار ابن حزم، بيروت، 1433هـ - 2012م.
- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ - 1990م.
- مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م.
- مسند الإمام الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطبلي القرشي ترتيب: محمد عابد السندي، تعريف بالكتاب والمؤلف: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مراجعة الأصول: السيد يوسف علي الزواوي الحسني، السيد عزت العطار الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1370هـ - 1951م.
- مسند الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير القرشي الأسدي الحميدي، تحقيق وتخریج: حسن سليم أسد الداناني، دار السقا، دمشق، 1996م.
- مشارك الأنوار على صحاح الآثار، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي المعروف بالقاضي عياض، المكتبة العتيقة ودار التراث دون تاريخ.



مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، 1985م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أبو العباس أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت دون تاريخ.

مطالع الأنوار على صحاح الآثار، أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف ابن قرقول، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1433هـ - 2012م.

المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى - أحمد حسن الزيات - حامد عبد القادر - محمد علي النجار، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، إستانبول، 1989م.

معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، 1424هـ - 2004م.

معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

معرفة أنواع علوم الحديث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المعروف بابن الصلاح، تحقيق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، 1423هـ - 2002م.

المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري المالكي، تحقيق: فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، 1988م، والجزء الثالث صدر بتاريخ 1991م.

المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، 1412هـ.

المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، 1417هـ - 1996م.

المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف القرطبي الباجي الأندلسي، مطبعة السعادة، مصر، 1332هـ.

موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس الأصبحي المدني، تصحيح ترقيم وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ - 1985م.

نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد الحنفي العيني، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1429هـ - 2008م.

نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، 1421هـ - 2000م.

النكت على مقدمة ابن الصلاح، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريخ، أضواء السلف، الرياض، 1419هـ - 1998م.

النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ - 1979م.

Sarmini, Mohamad Anas, "رفع التعارض بين النصوص بالجمع والترجيح، بين أهل الحديث وأهل الرأي دراسة تأصيلية نقدية"، *Darulfunun İlahiyat*, 2020, XXXI, sy. 1, s. 77-98.





ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## “Kendim Yazdım Kendim Yaktım”: Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin (ö. 414/1023) Kitaplarını İmhası

“I Wrote Them, I Burnt Them”: Abû Hayyân al-Tawhîdî’s  
(d. 414/1023) Destruction of His Books

Hikmet YAMAN\*

**Öz:** İslâm tarihinin erken yüzyıllarında kitap ve kütüphane sevgisi bakımından Müslümanların hangi mümeyyiz vasıflara sahip oldukları düşünce tarihi kaynakları tarafından tafsilatlı bir biçimde işlenmiştir. Örneğin Abbâsi halifesi Me’mûn’un (ö. 218/833) kitapları için de muhkem ve sakin bir barınak olan Beytülhikme’yi kurarken civar ve uzak diyarlara düzenlediği seferler sırasında ve de oralara gönderdiği kitap simsarları vasıtasıyla, söz konusu yerlerdeki nadir ve nadide kitapları elde edip kurduğu bu müessesenin kütüphanesine kazandırabilmek adına nasıl benzersiz cömertliklerde bulunduğu bu kaynaklarda tekrar tekrar anlatılır. Elde ettiği bu kitapların Arapçadan başka dillerde yazılmış olanlarının muhtevasına hakkıyla nüfuz edebilmek için yetkin mütercimler işe aldığı, kitaplara ve içeriklerine verdiği bu değeri tescilleme bağlamında devasa bütçeler tahsis ederek müstensihler, mücellitler, verrâklar ve daha nice kitap hizmetkarlarının maliyetini cömertçe karşıladığı takdirle kaydedilir.

Benzer bir biçimde erken dönem İslâm düşüncesine dair ilmi kaynaklarda Benû Musa’nın, özellikle de Ebû Cafer Muhammed b. Musa’nın (ö. 259/873), nasıl tutkulu bir aşk ve gayretle Beytülhikme’deki kitaplarla haşır neşir olarak ömürlerini geçirdikleri ve başka dillerde daha önce üretilmiş kıymetli eserlerin Arapçaya tercüme edilerek Müslüman okuyucuların hizmetine sunulabilmesi için nasıl tarifsiz fedakarlıklara katlandıkları efsanevi bir şekilde rivayet edilir. Beytülhikme’nin kütüphanesini daha da zenginleştirebilmek adına bütün imkân ve enerjilerini seferber ettikleri, Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) ve Sâbit b. Kurre (d. 288/902) gibi üstün maharet ve kabiliyet sahibi mütercimler bulup onları istihdam edebilmek için nasıl gayretle çalıştıkları sitayişle aktarılır. Ancak Müslüman muhitlerde böylesine değerli bir nimet olarak görülen kitap bazen de ortadan kaldırılması gerektiği düşünülen zararlı bir metaa dönüştürülebilmektedir. Bu tarihî süreç içerisinde bazen münferit kitaplar imha edilmişken bazen de kitaplar kolektif olarak yok edilmiştir.

Erken dönem İslâm tarihi kaynaklarındaki veriler itibarıyla iki türlü kitap imhasıyla muhatap olmaktadır: Başkalarının organizasyonu ile icra edilen imhalar ve kitabın bizzat müellifi tarafından gerçekleştirilen imhalar. Birinci türdeki imhalar yazara veya eserindeki malumat ve yorumlara yönelik bir çeşit cezalandırma girişimidir. Söz konusu yazarın ilgili sunumlarının insanların itikadını bozup kafalarını karıştırdığı ve bu durumun da toplumda huzursuzluk ve kargaşaya sebep olduğu iddia edilmektedir. Bu

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, [yaman.hikmet@marmara.edu.tr](mailto:yaman.hikmet@marmara.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0001-5894-2453  
Makaleyi okuyarak katkılar sunan kıymetli meslektaşım M. Enes Topgüle teşekkürlerimi sunarım.

iddialar siyasi ideolojilerle ilişkili olabildiği kadar dinî ve mezhebî görüşlerle de irtibatlı olabilmektedir. İkinci türdeki imhaların ise daha bireysel ve biricik gerekçelendirmeleri vardır. Bir müellif nasıl olur da emeğini ve ömrünü harcadığı kitaplarını ortadan kaldırmak isteyebilir? Bir yazarı böylesine bir mecraya sürükleyen saik ve sebepler neler olabilir? Bu çalışmamız işte bu gibi sorulara cevap aramak üzere çıkılan bir yolculuktur. Erken dönem İslâm düşünce tarihinden seçtiğimiz yetkin örnekler üzerinden kendi kitaplarını imha ettikleri kaydedilen ilim insanlarının bu teşebbüslerinin bağlamlarını ve arka planlarını açıklığa kavuşturup bütün bu sürece olabildiğince çok boyutlu perspektiflerden yaklaşıma çalışmaktayız. Araştırma verilerimizin bize gösterdiğine göre modern zamanlarda İslâm düşünce tarihi çalışma sahasında bu spesifik mevzuya tahsis edilerek üretilen müstakil bir çalışma yoktur. Dolayısıyla bu çalışma bu mevzuda sonraki araştırmalar için de akademik bir zemin oluşturmayı ümit etmektedir.

Çalışmanın ilk kısmında İslâm düşünce tarihi kaynaklarında kendi kitaplarını imha ettikleri kaydedilen erken dönem Müslüman ilim insanları arasında beş şahsiyete işaret edilmiştir: Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771), Davud et-Tâî (ö. 165/781), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Yusuf b. Esbât (ö. 196/811-2) ve Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830). Birbirlerinden farklı ilim dallarında temayüz etmiş olan bu âlimlerin ortak özellikleri hayatları esnasında kendilerine mahsus sebeplerle kitaplarını imha etmiş olmalarıdır. Aşağıdaki sayfalarda bu ilim insanlarının kitaplarını ortadan kaldırma kararlarında hâkim müessir sebeplerin neler olduğu irdelenmiş, hangi psikolojik şartlarda bu fiillerini gerçekleştirdikleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bu teşebbüsleriyle kendi bireysel dindarlık anlayışlarının ilişkisi tartışma konusu edilmiş, onların bilgi tasavvurları ve bilgiden beklentileri bu bağlamda ele alınmıştır. İlk bakışta oldukça masum bir gayret gibi gözükken kitap yazma meşguliyeti ve kitap edinme arzusunun bu ilim insanları nezdinde zamanla nasıl da bir çeşit bağımlılığa varan bir dünyevileşme sürecine dönüştüğü şeklindeki kanaat tahlil edilmiştir. Bilgi ve dinî tecrübe arasında kurdukları ilişki incelenmiş bu ilişkiye kendi bireysel dindarlıkları açısından nasıl yaklaştıkları izah edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci kısmında konuyla alakalı olarak üzerinde durulan âlim ise Ebû Hayyân et-Tevhîdî'dir (ö. 414/1023). Bir müellifin kendi kitaplarını ortadan kaldırmaya karar vermesi sürecini içeriden bir bakış açısıyla ve bütün safahatıyla anlatan en müstesna kaynak Tevhîdî'nin günümüze intikal eden mektubudur. Bu mektup çalışmamızın konusu itibarıyla nevi şahsına münhasır bir kaynaktır. Mektuptaki veriler bağlamsal olarak etraflıca tahlil edilerek Müslüman bir entelektüelin bizzat kendi perspektifinden bu hadiseyi nasıl değerlendirdiği tartışılacaktır. Derin dinî sorgulamaların yanı sıra dünyevi ve şahsi kaygıların da kitaplarını yakmasında tesiri olup olmadığı incelenecektir.

**Anahtar kelimeler:** Kitap imhası, kitabın fonksiyonu, bilgi, dindarlık, dünyevileşme kaygısı, Ebû Hayyân et-Tevhîdî

**Abstract:** From the beginning of Islam, Muslims have always given great significance to books and libraries. Scholarly sources on this subject-matter record countless exemplary cases in detail referring to their legendary love and passion for books and libraries. The 'Abbâsîd Caliph al-Ma'mûn (d. 218/833) for instance, is reported to have an irresistible desire to establish a strong and peaceful house for books and thus he established the Bayt al-Hikma (the House of Wisdom). He would repeatedly send delegations to neighboring and distant countries to find and bring scientific and philosophical works to this institution. In order to benefit properly from the contents of the books written in languages other than Arabic, he would employ competent translators, especially for Greek and Syriac. He would spend a huge amount of his budget to hire copyists,

bookbinders, and all other types of library staff to serve books more dearly and diligently. Al-Ma'mûn's generosity to this end was legendary and unlimited.

Scholarly sources on the history of Islamic sciences and philosophy make similar references to Banû Mūsā, and especially to Abû Ja'far Muḥammad b. Mūsā (d. 259/873), who would spend his entire time, capacity, and energy for the Bayt al-Ḥikma in order to enrich its collections and find authoritative translators like Ḥunayn b. Ishāq (d. 260/873) and Thābit b. Qurra (d. 288/902) to make the contents of the books usable and useful for Arabic-speaking intellectuals. Abû Ja'far's ambition, passion, and sacrifices for serving books was again matchless. Such examples testify to the fact that for Muslims books are accepted as being absolutely necessary, indispensable, and a valuable part of human life. Yet, at times the same books might be considered as something dangerous, harmful, and destructive to human beings. On account of such a consideration, books have historically been destroyed individually and collectively. Furthermore, on many occasions, the form of this destruction was through burning them in a fire.

According to the accounts of historical sources on the early centuries of Islamic history, two types of book destruction came into the scene: book destructions organized by others than the authors, and book destructions executed by the authors themselves. The first type was an attempt to apply a certain kind of punishment to the author or to the arguments and interpretations found within the book in question. The retaliators would claim that these arguments and interpretations were harmful to the shared creed of the people, lead them into confusion, and consequently cause unrest and commotion in the society. Such claims were also related to political ideologies, religious beliefs, and sectarian convictions that were dominant in that society. The second type of punishment, however, was based on more individual, peculiar, and unique justifications. How could it be that an author would decide to destroy his own books on which he has in fact spent endlessly his hard work and even his life? What kind of reasons or incentives could possibly have been influential enough to make him decide to carry out this tragic end? This article aims at shedding intelligible light on this phenomenon and discussing the subtle motivations behind this occurrence. A reasonable selection from the early centuries of Islamic intellectual history has been made of such related incidents of book burning organized and executed by the authors themselves, and an attempt has been to identify, contextualize and clarify the real causes and backgrounds of such occurrences. We have not seen an independent study in Turkish dedicated to this subject matter, and thus hope that this article would humbly fill a gap in this elusive field of Islamic intellectual history. We would also expect that this study would ignite new incentives for further research on this neglected topic.

In the first part of this study, we have concentrated on five authoritative scholarly figures from the early period of Islamic intellectual disciplines who destroyed their own books. They were Abû 'Amr b. al-'Alā' (d. 154/771), Dāwūd al-Ṭā'ī (d. 165/781), Sufyān al-Thawrī (d. 161/778), Yūsuf b. Asbāṭ (d. 196/811-12) and Abû Sulaymān al-Dārānī (d. 215/830). Each of these figures was an unquestionable expert on various branches of Islamic scholarship but still went onto destroying their individual books on account of peculiar and personal reasons. We have analyzed the efficient causes that led them to take this decision. We have attempted to discover the dominant psychological motives under which they activated their plans in this context. We have examined the relationships between their personal piety and their decision of destroying their books and between their conception of knowledge and their expectations from learning. At first glance, authoring books and collecting them may look like an innocent activity, but according to these scholars, the same activity may turn into a type of psychological obsession and a

process of secularization. We have investigated the connection they formulated between knowledge and religious experience and between scholarship and personal piety.

In the second part of this study, for the purpose of our research topic, we have focused on the personal case of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (d. 414/1023). Fortunately, we have a full-textual account written by him enabling us to analyze the phenomenon of book burning that was planned and executed by the author himself. The text is in the form of a letter and relates minutely and explicitly each and every step of the process that made him decide to destroy his books. In this regard, al-Tawḥīdī's letter is a unique historical scholarly resource providing us an insider perspective of the subject matter in question. On the basis of this text, we have discussed potential efficient and final causes of his decision and explored and elaborated on religious and secular considerations through which he apparently came to such a tragic conclusion.

**Key words:** Destruction of books, functions of books, knowledge, piety, secularization anxiety, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī

## Giriş

İslâm felsefesi sahasındaki telif, tahkik ve tercüme çalışmalarıyla bu alanda 20. yüzyılın en üretken akademisyenlerinden biri olan Abdurrahman Bedevî (ö. 2002) Libya Bingazi Üniversitesi'nde mantık ve çağdaş felsefe dersleri vermekteyken (1967-1973) birdenbire kendini oldukça sıra dışı ve tehlikeli bir durumun tam ortasında bulur. Nisan 1973'te bu üniversiteyi ziyaret eden Muammer Kaddâfî (ö. 2011), felsefe öğrencileri tarafından düşünce ve ifade özgürlüğüyle ilgili soru ve eleştirilere maruz kalınca, asıl müsebbip olarak gördüğü Bedevî'yi cezalandırmak ister ve onu hapse mahkûm eder. Neyse ki dönemin Mısır devlet başkanı Enver Sedat'ın (ö. 1981) araya girmesiyle Bedevî serbest bırakılır ve Libya'daki akademik görevi böylece sona erer. Ancak Bedevî'nin kitapları kendisi kadar talihi değildir. Kaddâfî onun şahsi kütüphanesindeki bütün kitapların halka açık bir şekilde yakılmasını emreder ve bu infaz gerçekleştirilir.

Doğrusu böyle bir cezalandırma uygulaması genelde insanlık tarihi ve özelde de İslâm düşünce tarihi bakımından tamamen emsalsiz değildir. Kitapların başkaları veya bizzat müellifleri tarafından yakılmasının ya da başka bir şekilde imha edilmesinin muhtelif örnekleri bu tarih içerisinde görülebilir.<sup>1</sup> Başkalarının organizasyonu ile icra edilen kitap imha etme faaliyetlerinin çoğu, söz konusu müellifin ve fikirlerinin bir çeşit cezalandırılmasına yöneliktir. Hâkim paradigmaya muhalif, aşırı eleştirel, marjinal olduğu veya toplumda düzensizlik, kargaşa ve huzursuzluğa sebep olduğu gibi gerekçelerle müellifin entelektüel üretimleri

1 Kitapların ve kütüphanelerin yakılması ve yağmalanması insanlık tarihi boyunca süregelen evrensel bir trajedir. Eski Mısır'dan Çin'e, Ortadoğu'dan Batı Roma'ya, Antik Yunan'dan Japonya'ya pek çok medeniyette kitap ve kütüphanelerin başına türlü türlü felaketler gelmiştir. Doğu Roma'nın Konstantinopolis'i asırlar boyunca kitap ve kütüphane kıyımlarına sahne olmuştur. Moğollar girdikleri İslâm topraklarındaki her şeyi, dolayısıyla kitap ve kütüphaneleri de vahşice katletmiştir. Benzer kıyımlar modern zamanlarda, hem de çok daha büyük ölçüklere vuku bulmuştur. Nasyonalizm, faşizm ve komünizm gibi siyasi ideolojilerin organizatörlüğünde milyonlarca kitap yok edilmiştir. Fransız Devrimi sonrasında eski düzeni temsil eden sayısız kitap ve kütüphane imha edilmiştir. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları'nda Avrupa'da zengin koleksiyonları olan pek çok kütüphane bombalarla tahrip edilmiştir. Nazi Almanyası'nda 1933 yılı boyunca sakıncalı olduğu düşünülen nice düşünürün kitapları sistematik biçimde yakılmıştır. Sovyetler Birliği ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde ideolojik sebeplerde milyonlarca kitap komünizmin bekası için kurban edilmiştir. Siyasi ve ideolojik mücadelelerin bedelini kitaplar ve kütüphaneler de ödemiştir. En son örneklerini Bosna ve Irak'ta gördüğümüz bu türden katliamlar kitap ve kütüphanelerin hâlâ nasıl büyük bir tehlike altında olduğunu göstermektedir. Bosna Hersek'te Sırp tarafından 1992 yılında gerçekleştirilen Vijećnica Kütüphanesi kıyımıyla yüz binlerce Osmanlıca, Arapça ve Farsça kitap ve belge artık yok olmuştur; Sırp 5 milyondan fazla kitabı imha etmiştir. Amerika'nın Irak'ta 2003 yılında gerçekleştirdiği kıyım ve yağmalamalardan kitap ve kütüphaneler de merhametsizce ve insafsızca nasiplenmiştir. Kitap ve kütüphanelerin başına gelen bu tür musibetler hakkında daha detaylı bilgi için bk. Baez, *A Universal History of the Destruction of Books: From Ancient Sumer to Modern-day Iraq*; Polastron, *Books on Fire: The Destruction of Libraries throughout History*. Bu bağlamda belki de zikretmemiz gereken ve Batılı kaynaklarda çokça dillendirilen iddialardan birisi kendi zamanının en meşhur ve müstesna kütüphanelerinden olan İskenderiye Kütüphanesi'nin Müslümanlar tarafından yakılmış olduğu rivayetidir. Amr b. el-Âs (ö. 43/664) komutasındaki İslâm ordularının İskenderiye'yi fethi (21/642) sırasında vuku bulduğu iddia edilen bu yakma rivayetine göre bu husustaki emir Halife Hz. Ömer tarafından verilmişti. Haçlı seferleri sırasında Müslümanları kötülemek amacıyla uydurulmuş olduğu modern zamanlarda yapılan pek çok muteber araştırmayla ispat edilmesine rağmen bu iddia hâlâ batılı literatürde yaygınlıkla tedavülde. Hâlbuki İskenderiye Kütüphanesi Müslümanların orayı fethetmelerinden yüzyıllarca önce, milattan önce 47 yılında Roma İmparatoru Sezar'ın şehri tahribi sırasında zaten yanmıştı. Bu mevzudaki iddialar ve ilgili cevaplar hakkında bk. Terzioglu, “İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır”, s. 419-33.

sakıncalı bulunabilmiştir. Çoğunlukla bu gerekçelendirmeler dinî ve mezhebî görüşler, siyasi ideolojiler ve iktidar teorileri ile de irtibatlıdır. Bazen bu kitap kıyımları çok daha büyük ölçekte ve kapsamda icra edilmiş, devasa kütüphaneler yakılarak insanlık tarihinin biricik ve telafi edilmesi mümkün olmayan nice ortak birikimi ebediyen ortadan kaldırılmıştır. Nadi-ren de olsa görülen yazarın bizatihi gerçekleştirdiği kendi kitaplarını imha etme teşebbüslerinin ise aşağıdaki satırlarda görüleceği üzere daha hususi ve nazik saikleri ve arka planları olabilmektedir.

Bilginin kaydedilip muhafaza edildiği temel vasıta olarak kitaplar, ilmî ve kültürel devamlılığın vazgeçilmez müşterek hafızasıdır. Bu genel ve evrensel fonksiyonu yanında Müslümanlar için kitapların ilave çağrışımları vardır. İslâm düşüncesinin erken yüzyıllarında kitapların üretimi ve imha edilmesi günümüz telakkilerinden çok daha ciddi bağlamlara ve sonuçlara sahipti. Kitapların telif süreçlerindeki aşılması gereken fiziki ve entelektüel zorluklar, yazar-kitap ilişkisine derin duygusal boyutlar da ekleyebilmekteydi. Zaten İslâmî ilimler gelenek ve kültüründe oldukça üst seviyede olan kitaba değer verme hassasiyeti, özellikle kitabın yazarı söz konusu olduğunda daha da karmaşık ve ileri düzeyde seyredilmekteydi. Kitaba kıymak oldukça ağır bir muameleydi.

Biz bu çalışmamızda önce İslâm entelektüel tarihi boyunca söz konusu olan bu vakianın öne çıkan bazı erken dönem örnekleri üzerinde durarak bu teşebbüslerin fikrî ve psikolojik arka planını kısaca analiz edeceğiz. Sonrasında çalışmamızın ana konusu olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) kendi yazdığı kitapları imha etmesi meselesine yoğunlaşacağız. Mezkûr dönemler itibarıyla Müslüman bir entelektüelin bizzat kendi kaleminden onu böylesi bir mecraya sürükleyen sebeplerin bütün safahatıyla anlatıldığı metinlere nadiren ulaşabilmekteyiz. Tevhîdî'nin bu bakımdan nevi şahsına münhasır bir kaynak olan metni, kitap ve müellif ilişkisini çok boyutlu olarak sorgulaması ve kitap imha vakasını makul bir bağlamlandırma ile ortaya koyup izah etmeye çalışması oldukça ilgi çekicidir. Bir müellifi kitap yazmaya sevk eden amilleri, yazılan bir kitabın makbul ve muteber hâle gelmesinde hangi faktörlerin etkili olduğunu ve nihayet bütün bu süreçler boyunca müellifin başına nelerin gelebileceğini bu metin üzerinden takip edebilmekteyiz. Dolayısıyla Tevhîdî'nin çalışmamızda incelenecek bu metnin bir müellifin kendi kitaplarını imha etmesi vakasını farklı boyutlarıyla ve etraflıca tahlil edip kayda değer çözümler sunmaya imkân vereceğini ummaktayız.

### 1. Kendi Kitaplarını İmha Eden İlim İnsanı Örnekleri

Kendi kitaplarını imha eden en erken dönem Müslüman âlimlerden biri Ebû Amr b. el-Alâdîr (ö. 154/771). Yedi kıraat imamından biri olan ve kendi zamanının Arap dili ve edebiyatında en yetkin otoritelerinden birisi kabul edilen Ebû Amr, bu ilim dallarıyla ilgili uzun yıllar boyunca derlediği bir ev dolusu kitabını yaktığı rivayet edilir. Bu hadiseyi nakleden Câhiz (ö. 255/869), sebep olarak müellifin kendini tamamıyla deruni dindarlığa ve maneviyata



verme arzusunu gösterir.<sup>2</sup> Ebû Amr'ın kitaplarını imha şeklini farklı nakleden kaynaklar da vardır. Örneğin Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin anlatısına göre Ebû Amr kitaplarını yakarak değil, toprağın derinliklerine gömerek (*defene kütübehu*) ortadan kaldırmıştır. Onlardan hiçbir iz kalmamasını, onlara hiç kimsenin kolayca erişememesini arzu etmiştir.<sup>3</sup> Ebû Amr ile aynı zaman diliminde yaşamış olan ve kitaplarıyla ilgili benzer bir teşebbüste bulunan bir başka âlim Davud b. Nusayr et-Tâî'dir (ö. 165/781 [?]). Kûfe'de uzun yıllar Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) yanında hadis ve fıkıh okuyan Tâî, özellikle zühd ve tasavvufta öne çıkmıştı. İçinden geçtiği birtakım manevi ve psikolojik hâllerden mütevellit sebeplerle kitaplarını toplayıp Fırat nehrine attığı ve kendisini tamamen zühd ve ibadete adanmak istediği nakledilmiştir.<sup>4</sup> Tâî'nin kitaplarını imha şeklinin denize atmak suretiyle (*taraha kütübehu fi'l-bahri*) gerçekleştiğini belirten kaynaklar da mevcuttur. Tevhîdî'nin kaydına göre kitaplarını denize atarken Tâî onlara şöyle fısıldamıştır: “[Başlangıçta] ne güzel delil ve rehberdiniz! Fakat vuslattan sonra hâlâ delile tutunmak zahmettir, şaşkınlıktır, musibettir ve zayıflıktır.”<sup>5</sup> Kitaplarından kurtulduktan sonra Tâî evine kapanmış, kendisini halktan ve dünyevi meşguliyetlerden tamamen uzaklaştırmıştır. Artık evinden dışarı sadece namaz vakitlerinde cemaate katılmak için çıkar olmuştur.<sup>6</sup> Kitaplarını imha ettiği kaydedilen bir başka erken dönem Müslüman âlim Süfyân b. Yezîd es-Sevrî'dir (ö. 161/778). Devrinin önde gelen fıkıh, tefsir ve hadis otoritelerinden ve kendi adıyla anılan bir fıkıh mezhebi imamı ve zahit bir şahsiyet olan Sevrî'nin, kitaplarını bizzat gömdüğü ya da onların gömülmesini vasiyet ettiği nakledilmiştir. Bu durumun sebebi olarak kitaplarındaki, özellikle de hadis rivayetleri konusundaki titizliği gösterilir.<sup>7</sup> Yazmış olduğu ciltlerce kitabı Sevrî'nin gömerek değil, sayfalarını yırtıp ayırmak suretiyle rüzgârda savurup uçurarak (*mezzeka elfe cüz'in ve tayyerahâ fi'r-rîh*) ortadan kaldırdığını da söyleyenler olmuştur. Buralardaki nakillere göre Sevrî bu fiilini gerçekleştirmesi esnasında kitaplarını yazmış olmaktan duyduğu derin pişmanlığı dile getirerek “Keşke tek bir kelime bile kaleme almamış olsaydım (*leyte lem-ektub harfen*)” diye sızlanmıştır.<sup>8</sup>

Hicri 2. asrın sonlarında vefat eden bir muhaddis ve zahit olan Yusuf b. Esbâ'tın (ö. 196/811-2) da kitaplarını imha ettiği nakledilir. Rivayet edildiğine göre kitaplarını dağdaki bir mağaraya götürüp atmış ve mağaranın girişini de kapatmıştır (*hamele kütübehu ilâ ġarin fi cebelin ve tarahahu fihi ve sedde bâbehu*). Yusuf bu fiilinden dolayı kendisini tenkit edenlere cevaben hak ve hakikat yolculuğunda kitapların başlangıçta bir yol göstericilik temin ettiğini, ancak bu yolculuğun ileriki safhalarında bu rehberliğin yanıltıcı olmaya dönüştüğünü söylemiştir. Hak Teâlâ ile sağlam bir yakınlık tesis ettikten sonra kitapların yol göstericiliğine gerek olmadığını, sırf O'nun rızasını gözetmekle meşgul olunması gerektiğini savunmuştur.

2 Câhiz, *el-Beyân*, I, 320-1.

3 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 346.

4 Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 336; Zehebi, *Siyer*, VII, 423.

5 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 346.

6 Kuşeyri, *er-Risâle*, s. 74-6, 301; Zehebi, *Siyer*, VII, 423-4.

7 Zehebi, *Siyer*, VII, 261, 267; a.mlf., *Menâkıb*, s. 76-7.

8 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 346.

Yusuf ile aynı dönemlerde Suriye bölgesinin en eski sufi ve zahitlerinden biri olarak yaşamış olan Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830), kitaplarını toplayıp bir kuyuya (veya tandır) doldurarak ateşe verdiği (*ceme'a kütübehu fî tennûrin ve secerahâ bi'n-nâr*) nakledilir. Bu fiilini kitaplarının artık kendisine manevî olarak zarar vermeye başladığı gerekçesiyle gerçekleştirdiği kaydedilir.<sup>9</sup>

Bu beş şahsiyetin yanı sıra erken dönem İslâm ilimleri tarihinde kendi kitaplarını imha etmeleriyle maruf olmuş başka ilmî şahsiyetler de vardır. Bunlar içerisinden hususen hadis tarihini ilgilendiren örnekler göze çarpmaktadır. Bizim bu çalışmamızın hususi bağlamıyla doğrudan ilgili olmasa da neticeleri itibarıyla benzerlik taşımaları sebebiyle bu türdeki kitap imha örneklerinin bazıları üzerinde de kısaca durmamız yerinde olacaktır. Hicri ilk üç asır içerisinde gerçekleşen hadislerin yazıya geçirilme ve kitaplarda kaydedilip tasnif edilme sürecinde hadisler için kitapları, ya da ellerinde var olan daha küçük hacimdeki yazılı hadis malzemesini, imha ettikleri nakledilen ilim insanları mevcuttur. Hadis çalışmaları tarihinde hıfz, kitâbet, tedvin ve tasnif olarak adlandırılan dönemleri esnasında hadis yazıcılığının meşruiyet ve mesuliyeti ile ilgili tartışmalar ekseninde bazı âlimler kendilerine mahsus dinî sebeplerle bu fiillerini icra etmişlerdir.<sup>10</sup> Yazılı olarak hadis rivayet etmenin mesuliyetini ağır bir şekilde hissederek bu hususta hata yapmış olma ihtimalini bertaraf etme arzusuyla ellerindeki metinleri imha etmişlerdir. Ayrıca kendi zamanlarındaki Arap yazısının mevcut durumu, nokta ve hareketlerin standardizasyonunun henüz tamamlanmamış olması gerçeği,

9 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 346.

10 Hadislerin yazıya geçirilip tasnif edilmesi sürecinde vuku bulan bu tartışmalara dair modern zamanlarda yapılmış özellikle iki çalışma kayda değerdir. Birinci çalışma Michael Cook tarafından kaleme alınmıştır ve hadis tarihinin bu erken dönemlerinde hadislerin yazıya geçirilmesi lehinde ve aleyhindeki tutumlar üzerinde durarak bu tutumların muhtemel tarihi köklerini de tartışma konusu edinmiştir. El-Ĥaĥîb el-Baġdâdî'nin (ö. 463/1071) hadislerin yazıya geçirilmesi (*kitâbet*) sürecini ele aldığı ve daha önceki kaynaklarda yer alan birbiriyle ihtilafı görülen rivayetleri açıklamak için yazdığı *Takyîdül-'ilm* isimli eseri Cook'un bu mevzudaki temel kaynağıdır. Ayrıca şu kaynaklardaki ilgili veriler Cook tarafından sıklıkla kullanılmıştır: İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *Câmi'ü beyâni'l-'ilm ve fazlihî'si*, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât'ı*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitâbü'l-İle'i* ve Dârimî'nin (ö. 255/869) *Sünen'i*. Cook inceleme ve tartışmaları boyunca söz konusu kaynaklarda ellerindeki yazılı malzemeleri imha ettikleri (veya bunu vasiyet ettikleri) nakledilen şahsiyetler üzerinde de durur. Bu bağlamda atıfta bulunduğu ilmî otoritelerden bazıları şunlardır: Abide es-Selmâni (s. 479), Ebû İdris el-Havlâni (ö. 80/699) (s. 471), Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713) (s. 480), Ebû Kılâbe el-Cermî (ö. 104/722) (s. 480), Tâvûs b. Keysân (s. 469), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) (s. 451, 480), Şu'be b. el-Haccâc (s. 480) ve Süfyân es-Sevri (s. 480) ("The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", s. 437-530).

İkinci çalışma ise Christopher Melchert'in kaleme aldığı ve konuyu daha dar bir çerçevede işleyerek ellerinde mevcut olan hadise dair yazılı malzemeyi imha ettiği nakledilen şahsiyetleri araştırma konusu edindiği makalesidir. Melchert'in kullandığı verilerin çoğu Cook'un zikrettiğimiz çalışmasına dayanır. Ancak bu bağlamda bazı klasik kaynaklarda ellerindeki hadis notlarını imha ettikleri kaydedilen Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-3), Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 42/662-3) ve İmrân b. Husayn (ö. 52/672) gibi bazı ilave örneklerle işaret etmektedir ("The Destruction of Books by Traditionists", s. 213-31).

Bu iki çalışmanın yanında konumuz bakımından zikre değer diğer bir çalışma Franz Rosenthal tarafından ortaya konmuştur ("Of Making Many Books There is No End: The Classical Muslim View", s. 33-55). Cook ve Melchert'in çalışmalarından daha önce kaleme aldığı bu makalesinde Rosenthal onların örnek olarak atıfta bulunduğu pek çok kaynak ve şahsiyete zaten referansta bulunmuştur. Ancak onun makalesinin ana teması kitapların Müslümanlar nezdinde kitabın konumu ve fonksiyonudur, bu merkezde yazarları tarafından imha edilen kitaplar vakasına da temas etmektedir.

yazılı olarak bıraktıkları metinlerin doğru okunup okunmayacağı konusunda onları endişeye sevk etmiş görünmektedir. Bu metinlerin farklı okumalara ve hatta birtakım sokuşturmaların yapılabilmesine açık olması da metin sahiplerini oldukça rahatsız etmiş gibidir. Hz. Peygamber'e ona ait olmayan bir ifadeyi isnat etme ihtimali onların bireysel dindarlıkları açısından göze alınabilecek bir risk değildi. Örneğin hadislerin yazılı olarak rivayet edilmesi fikrine muhalif olduğu söylenen 'Abide es-Selmâni'nin (ö. 72/691) ölümüne yakın zamanlarda kitaplarını getirtip yazılarını silerek yok ettiği nakledilir. Onun korkusu kitaplarının kendisinden sonra ehil olmayan kişilerin eline düşmesi ve asli bağlamlarından farklı yerlerde kullanılmalarıyla ilgiliydi.<sup>11</sup> Benzer bir tavırla Tâvûs b. Keysân'ın (ö. 106/725) kitaplarını yaktırdığı aktarılır.<sup>12</sup> Yine Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/776) oğluna ölümünden sonra kitaplarını imha etmesini vasiyet ettiği ve oğlunun da bu vasiyeti yerine getirdiği kaydedilir.<sup>13</sup>

Buraya kadar zikredilen kitap imha teşebbüsü örneklerinin hepsinde müellifler kitaplarını kendi dindarlık ve maneviyatlarını menfi bir biçimde etkilediğini düşündükleri için ortadan kaldırmıştır. Daha münzevi ve zâhidâne bir hayat sürdürebilme adına kitaplarını ve onlarla ilgili gündemlerini, en azından formel olarak bir kenara bırakmak istemişlerdir. Bu fiillerini gerçekleştirme süreçlerinde dışarıdan kendilerine yöneltilmiş olan herhangi bir baskının varlığına rastlanmamaktadır. Kitaplarında savundukları fikirlerinden rahatsızlık duyma gibi bir husus da söz konusu değildir. Kitaplarını bizzat kendi tercih, istek ve fiilleriyle imha etmişlerdir. Anlaşılan kitap yazmakla ve biriktirmekle meşgul olmayı bir çeşit dünyevileşme süreci olarak görmüşlerdir. Ayrıca bu durumun bir çeşit bağımlılığa dönüştüğünü düşünmektedirler. Onların kitaplardan asıl beklentisi hakikat yolculuğunda kendilerine rehberlik sunmalarıydı. Onlara göre başlangıçtaki bu masum beklenti kitaplarla ve ilmi meselelerle meşgul oldukça netliğini kaybetmeye başlamış, kitapları artık onlar için bu yolculuğun önünde engeller oluşturmaya başlamıştı. Bu bağlamda onların gözünde kitaplar sadece değerini yitirmekle kalmamış aynı zamanda yanıltıcı ve tehlikeli olmaya yüz tutmuştu. Aşağıdaki sayfalarda üzerinde duracağımız kitap imha örneği ise daha karışık ve çetrefilli bir arka plana sahiptir.

## 2. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Kitaplarına Kıyması

Kitaplarını yakma teşebbüsü mevzusunda zikretmeye değer en önemli ilmi simalardan biri Ebû Hayyân et-Tevhîdî'dir. Onun kitaplarını yakma serüveni hakkında yukarıdaki örneklerden daha tafsilatlı bilgiye ulaşılabilmektedir. Zira o, mezkûr icraatını bütün safahatıyla bizzat kendi kalemıyla bizlere aktarmıştır. Önceki örneklere dair malumatımız muhtelif kaynaklara dayalı kısa bilgi parçacıklarından ibaret iken Tevhîdî'nin teşebbüsünün bütüncül hikâyesine erişilebilmektedir.

11 Hatib el-Bağdâdi, *Takyid*, s. 61.

12 Hatib el-Bağdâdi, *Takyid*, s. 61.

13 Hatib el-Bağdâdi, *Takyid*, s. 62.

Hususi felsefe tahsilini Fârâbî'nin (ö. 339/950) felsefi mirasının takipçileri olan Yahya b. Adî (ö. 364/975) ve Ebû Süleyman es-Sicistânî'den (ö. 391/1001) alan Tevhîdî, kendi zamanının pek çok ilim dalında mütebahhir, hezarfen ve velut bir entelektüeli olmuştur. Felsefi müktesebatının yanı sıra tasavvuf, kelim, fıkıh ve özellikle de dil ve edebiyat sahalârında fikir ve eserler üretmiş, oldukça özgün ve yetkin bir ilmî otoritedir. Dil ve edebiyatta Câhiz'in üslubunu takip etmiştir. Bütün bu devasa akademik ve kültürel donanımına rağmen hak ettiğini düşündüğü değere bir türlü nail olamayan, yüksek bir sosyal statü elde edemeyen ve hayatı boyunca yoksulluk ve ıstırap çeken Tevhîdî'nin kendi kitaplarını yakmasıyla ilgili anlatının en kâmil sunumunu Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-üdebâ* isimli eserinde bulmaktayız.<sup>14</sup>

Tevhîdî'yi bu talihsiz ve dramatik sahneye sürükleyen sebepleri daha iyi anlayabilmek için onun biyografisi ile ilgili biraz arka plan malumatı sunmamız yerinde olacaktır. Oluşça yoksul bir ailede dünyaya geldiği söylenen Tevhîdî küçük yaşlarda anne ve babasını kaybetmiş, anlaşılan kendisine hiç de iyi davranmayan amcasının yanında büyümüştür. Bu zor şartlarda da olsa erken yaşlardan itibaren temel dinî bilgilerini elde edebilmiş, Bağdat'taki eğitim imkânlarından azamî derecede istifade etmeye çalışarak dil, edebiyat ve felsefi ilimlere dair kapsamlı bir tahsil hayatı geçirmiştir. Hocaları arasında çok yetkin ilmî simalar vardır. Ebû Saîd es-Sîrâfî'den (ö. 368/979) nahiv, Ali b. İsa er-Rummânî'den (ö. 384/994) mantık, felsefe, kelim, dil ve edebiyat, Ebû Hâmid el-Mervezzî (ö. 362/973) ve Ebû Bekir aş-Şâşî'den (ö. 365/976) fıkıh, Yahya b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistânî'den felsefe ve mantık eğitimi almıştır. Ayrıca erken yaşlardan itibaren tasavvufun nazari ve amelî boyutlarıyla ilgilenmiş, Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959) ve İbn Sem'ûn (ö. 387/997) gibi erken dönem tasavvuf otoritelerinden istifade etmiştir. Şahsi hayatıyla ilgili eserlerinde dile getirip şikâyet ettiği türlü türlü talihsizliklerle beraber İslâm ilimleri ve kültür tarihinin en dinamik ve parlak dönemlerinden birinde yaşamış olması ve bu tarihin en özgün ve üretken ilim insanlarının çevresinde yetişmiş olması onu kaderiyle barışık olma konusunda pek kanaatkâr ve tatminkâr kılmamıştır.

Günümüz İslâm felsefesi çalışmaları itibarıyla Tevhîdî Fârâbî veya İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi, ıstılahi anlamda tam yetkin bir filozof veya mantıkçı olarak muamele göremese de hocaları ve içinde yaşadığı felsefe, ilim ve kültür ortamı hakkında kaleme aldığı eserler İslâm ilimleri, felsefe ve kültür tarihinin müstesna ve vazgeçilemez kaynaklarındanır. *El-Mukâbesât, el-İmtâ' ve'l-mu'ânese, el-Hevâmil veş-şevâmil, Ahlâku'l-vezîrayn, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, el-Besâ'ir ve'z-zehâ'ir ve es-Sadâka ve's-sadîk*<sup>15</sup> gibi çalışmalarıyla Fârâbî ve İbn Sînâ arasında yaşamış olan ve haklarında başka kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan pek çok felsefi

14 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 342-9. İbrahim Halil Üçer Hamevî'nin Tevhîdî hakkındaki nakillerine değinerek Tevhîdî'nin kitaplarını yaşadığı toplumda hissettiği bir yalnızlaşma sonucunda yaktığını ve sembolik anlamda bu fiilin bir intihar teşebbüsü olarak yorumlanabileceğini ifade eder (*Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefi Kişiliği*, s. 85-9).

15 Telif ettiği eserlerin daha sağlığında birden fazla nüshası yapıldığı için Tevhîdî'nin zikrettiğimiz bu eserleri günümüze ulaşmıştır. Söz konusu kitaplarını yakması hadisesinde hangi kitaplarını ateşe attığına dair bir bilgi Yâkût'un kayıtlarında mevcut değildir.

şahsiyet Tevhîdî'nin kayıtlarıyla meçhullükten kurtulmuştur. Bu durumun bazı örnekleri Yahya b. Adî, Ebû'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992), İbn Zür'a (ö. 398/1008), İbnü'l-Hammâr (ö. 410/1019), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve kendi hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'dir. Klasik kullanımıyla “edîb” diye tarif edilen ilmî ve kültürel tipolojinin temsil kabiliyeti en yüksek örneklerinden biri olan Tevhîdî, mevcut entelektüel hayatın neredeyse bütün boyutlarına dair telif veya fikir üreten bir akademik karakterdir ve batıların İslâm rönesansı veya hümanizmi<sup>16</sup> diye tanımladıkları dönemin en çok öne çıkan simalarından biridir. Felsefe, ilim, kültür ve sanat ilgilerindeki bu devasa kapsam ona “edîblerin filozofu (*feylesûfü'l-ü-debâ*)”, “filozofların edîbi (*edîbü'l-felâsife*)” gibi unvanlar kazandırmıştır.<sup>17</sup> Bu kapsamlılığın ana sebeplerinden birisi, yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla, aslında iştigal etmekle hiç de memnun ve mutlu olmadığı verrâklık mesleğidir. Zira bu meslek sayesinde döneminde ortaya çıkan ilim, kültür ve sanat dünyasındaki üretimlere erişimi kolaylıkla mümkün olabilmiş ve muhtelif alanlardaki eserleri istinsah etme sürecinde bilgi ve kültürünün sınırları tabii olarak genişlemiştir.

Şahsi hayatındaki talihsizliklerden kurtulup çoktan hak ettiğini düşündüğü kıymetinin kadrinin bilinmemesine son vermek maksadıyla Tevhîdî kendisi için uygun hamî arayışlarını uzun süre sürdürmüştür. Bağdat'ta Büveyhî vezirlerinden Mühellebî'nin (ö. 352/963) meclislerinde başladığı bu arayış daha sonraları onu günümüz Tahran'ı civarındaki Rey diyarına götürmüş, orada vezir Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd (ö. 360/970) nezdinde itibar ve statü arayışını üç yıl kadar sürdürmüştür. Ne yazık ki talihi yaver gitmemiş, muhtelif sebeplerle yine verrâklıktan daha yüksek bir pozisyon bulamamış, yüksek bir sosyal statü edinememiştir. Umduğuna nail olamamış ve karamsar bir psikolojiyle Bağdat'a döndüğünde ise onu bir başka sürpriz beklemektedir. Bağdat'ta toplumsal bir karışıklık olmuş, ayaklananlar şehri yağmalamış ve bu arada onun evini de talan etmişlerdir. Bu sefer Tevhîdî vezir Ebû'l-Feth İbnü'l-Amîde (ö. 366/976) yazdığı mektupla durumunu arz edip yardım ister. Ancak onun bu umudu da boşa çıkmıştır. Zira Ebû'l-Feth de Tevhîdî'ye babası Ebû'l-Fazl'dan farklı davranmamış, taleplerine duyarsız kalmıştır. İktisat arayışlarında pes etmeyen Tevhîdî, bir sonraki Büveyhî veziri ve Ebû'l-Feth'in muarızı, Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) yanında yer edinmeye çalışmıştır, ancak pozisyonu yine verrâklık olmuştur ve daha üst bir makam ve konuma erişememiştir. Büyük bir haksızlığa uğradığı kanısındadır; zekâ, kabiliyet ve donanımına yaraşan bir itibar görmediğini düşünmektedir. Ama yine de etrafındakileri oldukça rahatsız eden tekebbürünü hiç bırakmamaktadır. Üç yıl kadar süren bu teşebbüsünden de eli boş olarak Bağdat'a dönmüştür (370/981). Artık kızgınlığı, hırçınlığı ve sivri dilliliği iyice dışa vurmuştur, büyük bir haksızlığa uğradığını düşünmektedir. Kimseden maddi bir desteği yoktur, bir kabuk ekmeğe muhtaç hâldedir. Bu durumun bir sonucu olarak *Ahlâku'l-vezîrayn* başlıklı eserini kaleme almış ve Ebû'l-Fazl ve İbn Abbâd'ı ağır bir dille hicvederek bir çeşit intikam

16 Böyle bir tanımlama örneği olarak bk. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 212-2; a.mlf., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 31-45.

17 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 335.

almaya çalışmıştır. Yine bu durumun bir sonucu olarak oldukça geç yaşlarında telifini tamamladığı *es-Sadâka ve's-sadik* başlıklı kitabında bütün karamsarlığıyla samimi dostlukların ve dostların yokluğundan şikâyet etmektedir. Yine bu durumun bir sonucu olarak tasavvufî temalar üzerinde durduğu ve en son teliflerinden biri olan *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* isimli eserinde daha da coşkun ve sitemkâr bir dille şikâyetlerini bu sefer Rabbine arz etmektedir. Öyle görünüyor ki Tevhîdî, erken yıllarında ilgili olduğu tasavvufa ömrünün son demlerinde tekrar sığınmak istemiştir. Zaten kabri de Şiraz'daki sufi mezarlığındadır.<sup>18</sup>

Bütün bu yaşadıklarının da tesiriyle olsa gerek Tevhîdî ömrünün sonlarına doğru (400/1010) bir çeşit bohem ve bunalım dönemine girer ve eserlerini toplayıp yakar. Etrafındakiler tarafından tamamen ihmal edildiğini, gerçek entelektüel kapasite ve değerinin hiçbir zaman takdir edilemediğini düşünmektedir. Yoksulluk peşini hiç bırakmamıştır, karamsarlığı bütün zihin ve duygu dünyasını işgal etmiştir.<sup>19</sup> Bu davranışını yadırgayan ve sebebini bir mektupla soran Kadı Ebû Sehl Ali b. Muhammed'e cevabi bir mektup göndererek bu fiilin sebeplerinden bahseder. Bu mektubun yazılış tarihi hicri 400 yılının Ramazan ayı (miladi Nisan-Mayıs 1010)<sup>20</sup> olarak kaydedilmiş ve günümüze Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-üdebâ'sı* sayesinde gelmiştir.<sup>21</sup> Yazımızın bundan sonraki kısımları bu mektup odaklı olacaktır.

Tevhîdî'nin ifadesine göre kitapları hayatı boyunca ona pek de bir fayda sağlamamıştır. Kendisi bu hayattan göçüp gittikten sonra başkalarına fayda temin etmelerinin ne anlamı olabilirdi ki? Zaten insanlar kitaplarının kıymetini bilmekten acizdi. Retorik bir üslupla Tevhîdî, Ebû Sehl'in tepkisine biraz da şaşırılmış görünmektedir, çünkü o da Allah'tan başka her şeyin geçici olduğunu pekâlâ bilmektedir. Bu Kur'an'ın genel ve kesin bir hükmüdür.<sup>22</sup> Gerçekte kitaplarını yakma fiili kendisini Ebû Sehl'den çok daha derinden yaralamıştır. Bu teşebbüs onun için hiç de kolay olmamıştır, ona çok acı vermiştir. Fakat onu böyle bir fiile yönlendiren nihai saik rüyasında Allah'tan geldiğine inandığı bir işaret olmuştur. Bu hususta günler ve geceler boyunca Allah'tan yardım ve yönlendirme niyazında bulunmuştur, zihni hep bu meseleyle meşguldür. Nihayet rüyasında bu minvalde bir yönlendirme kendisine ilham olunca bütün tereddüt ve şüpheleri zail olmuş ve söz konusu fiili gerçekleştirmiştir.<sup>23</sup>

18 Ebû Hayyân et-Tevhîdî hakkında daha tafsilatlı bio-bibliyografik malumat için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 335-66; Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", s. 154-7; Stern, "Abû Hayyân al-Tawhîdî", s. 126-7; Watt, "Abû Hayyân Tawhîdî", s. 317-8; Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 212-2; a.m.f., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 31-45.

19 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 342.

20 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 349.

21 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 342-9. Bu mektup Wadâd al-Qâdî tarafından İngilizceye tercüme edilip yayımlanmıştır ("Scholars and Their Books: A Peculiar Islamic View from the Fifth/Eleventh Century", s. 627-40).

22 Tevhîdî bu bağlamda ayetlerden istihsadda bulunur: "O'ndan başka her şey yok olacaktır. Hükmüm yalnızca O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz" (28/el-Kasas: 88). "Yeryüzündeki her şey yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbin baki kalacaktır" (55/er-Rahmân: 26-27). Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 342-3.

23 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 343.



Tevhîdî kitaplarını toplayıp yakmasıyla ilgili açıklamasına kitapların fonksiyonları üzerinde durarak devam eder. Ona göre kitaplar bilgileri kaydedip muhafaza eder. Bilgiler (*ilim*) ise pratiğe (*amel*) dökülmelidir, amel de necat ve kurtuluşa götürecektir (*inne'l-'ilme yürâdü li'l-'amel, kemâ enne'l-'amele yürâdü li'n-necât*). Eğer bilgi amelden yoksun olursa, o zaman bilgi bilen için bir yük hâline dönüşür. Bu çeşit bilgi, sahibine sefalet ve itibarsızlıktan başka bir şey getirmez, boynunda taşıdığı bir tasma gibi olur. Kendisi bu duruma düşmekten Allah'a sığınır. Tevhîdî kendi kitapları içinde hem hususi ve özel hem de umumi ve genel bilgilerin olduğunu söyler. İlk kategoriye mahsus bilgilerden samimi ve ciddi bir ilgiyle istifade etmeye çalışan kimseleri bulamadığından yakınır. İkinci kategori dâhilindeki bilgilerin de liyakatli bir taliplisini görememiştir. Hâlbuki kitaplarının çoğunu insanlar için telif etmişti: Onlar arasında bir itibarı olacaktı, onların önderi olacaktı, onların nazarında şan ve şeref sahibi olacaktı. Heyhat, bu beklentilerinin hiçbirisi gerçekleşmedi, hayattaki hiçbir emeline nail olamadı. Ama yine de kaderine açıkça isyan eden bir görüntü vermek istemiyordu. “Ne yapalım, takdir-i ilâhî!” deyip yoluna devam ediyordu. Bütün bu olumsuzluklara ve talihsizliklere katlanabiliyordu, ancak kitaplarındaki bilgilerin kendisi lehinde değil aleyhinde kullanılabilecek olması ihtimali ona çok itici ve rahatsızlık verici geliyordu.<sup>24</sup>

Bu yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla Tevhîdî'ye göre yazarların kitap yazmaktaki temel amacı sahip oldukları bilgileri paylaşma ve yayma arzusudur. Ancak bu amaç hiçbir dünyevi beklentisi olmayan, tamamen Allah rızasını elde etmeye yönelik ve bütünüyle akademik hassasiyetlere dayalı bir faaliyetten ibaret değildir. Yazarlar kitaplarını kaleme alırken birtakım pragmatik hedeflerin de peşinde görünmektedirler: İçinde yaşadıkları toplumda muteber bir statü elde edebilmek, kendi uzmanlık alanlarında ilmî yetkinliklerini ispat edebilmek, entelektüel meselelerle ilgili şahsi fikir ve yorumlarını ortaya koyabilmek, bu dünyadan göçtükten sonra isimlerini baki kılabilmek... Kitap telif etme ameliyesi yazarlara böylesi beklentilerini gerçekleştirebilme bağlamında bir imkân ve sahne temin etmektedir. Aynı zamanda şahsi fikir, yorum ve hislerini sözlü ve aleni olarak içinde yaşadıkları toplumda serbestçe ifade edebilmek her zaman sakin ve problemsiz bir faaliyet olmayabilirdi. Ancak diğer taraftan bunları sadece kendi iç dünyasında saklayıp dışa aktarmadan rutin bir şekilde hayata devam edebilmek bir entelektüel için hiç de kolay olmayan bir durumdu. İşte kitaplar bu hissî ve fikrî rahatlamayı temin eden vasıtalar aynı zamanda.

Tevhîdî'nin başına kitaplarını yakmasıyla ilgili kararının kesinlik kazanmasına sebep olan bir dizi başka talihsizlikler de gelmiştir, çocuklarını, yakınlarını, dostlarını, meslektaşlarını, talebelerini kaybetmiştir. Tevhîdî artık etrafında kitaplarından samimi, ehliyetli ve hakaniyetli bir biçimde istifade etmeye aday pek kimse görememektedir. Bu durumda kitapları liyakatsiz ve insafsız insanların elinde oyuncak hâline gelecektir. Onlardaki malumatla dalga geçeceklerdir, kitaplarını incelemeleri onun itibarını zedelemeye yönelik olacaktır, onun dik-katsizlikten veya basit kusurlardan kaynaklanan olağan hatalarını dillerine dolayarak ortaya

24 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 343-4.

saçıp birbirlerine anlatıp duracaklardır. Bu ihtimaller Tevhîdî için çok ağır ve katlanılamazdır. Yaşayıp gördükleri, insanların geneli hakkında onu iyimser bir kanaate sevk etmemektedir, ölümünden sonra da onlarla ilgili beklentisi kötümserdir. Yirmi yıldan beridir mevcut muhitinde yaşamış, aynı toplumda komşu olarak yaşadığı bu insanlardan hiçbir vefa ve sadakat görmemiştir. Onlar arasında türlü türlü badirelerden geçmiştir, ne idareci kesimin ne de halk tabakasının ona bir hayrı dokunmuştur. Hâlbuki onlar nezdinde biraz kıymet bulabilmek için bin bir yollu, makbul ve de mezmum, teşebbüslere sürüklenmişti. Hiçbirinden olumlu bir sonuç elde edememişti. Böylesi insanlara kitaplarını bırakmak ona hiç akılcıca gelmemektedir.<sup>25</sup>

Tevhîdî'nin bu yakınmaları bizi kitaplarla ilgili bir başka kritik meseleye götürmektedir: Bir kitabın değerli veya makbul olup olmamasındaki temel etken ve ölçüt nedir? Tevhîdî'ye göre kitabın bizatihi içeriği bu hususta yegâne ya da hâkim kriter değildir. Asıl belirleyici olan okuyucudur, kitabın kaderi ve akıbeti okuyucunun elindedir. Kitabın hüsnükabul görmesinde muhatabı, içeriğinden daha çok müessir olmaktadır. Bizzat Tevhîdî de bu durumdan mustarıptir. Çoğu zaman okuyucu kitaba tarafsız ve hakkaniyetle yaklaşma yetkinliğinden uzak düşer. Yazarla okuyucu arasında şahsi, ailevi, mesleki, dinî, mezhebî, siyasi birtakım bağlantılar mevcut olabilmektedir. Okuyucu fikrini bu irtibatlar eşliğinde oluşturmakta ve tavrını onlara göre ortaya koymaktadır. Okuyucunun ilmiye kesiminden olup olmaması da insafı ve tarafsız yaklaşabilmesi için yeter sebep değildir. Anlaşılan Tevhîdî kendi zamanının ilmiye sınıfından pek memnun değildir. Kitaplarını yakmaya karar vermesinde etkili olan sebepleri zikrederken yazdıklarını anlamaya nispeten muktedir olabilecek bir kesim insanlardan bahsetmekte ve onların kitaplarında bulunabilecek muhtemel ve sıradan birtakım kusur ve noksanlıkları abartıp onlar hakkında haksız ve yanlış eleştiri ve algılar üretmeleri ihtimalinden şikâyet etmektedir. Hâlbuki normal şartlarda onlardan beklenen bir meslektaşlık dayanışması ortaya koyabilmeleridir. Görünüşe göre Tevhîdî kendi eser ve fikirleriyle ilgili eleştirel yaklaşımlara genel olarak pek sempatik bakmamaktadır. Hele okuyucu konumunda idareciler olduğunda kitabın değerli ve makbul olup olmamasında içeriğinin tesir gücü iyice zayıflamaktadır. İdarecilerin kitabın kıymetini takdir etme makamı olması Tevhîdî'ye göre bu husustaki en feci talihsizliktir. Onun bütün entelektüel ve meslekî hayatı bu durumdan menfi olarak etkilenmiştir. Kitaplarının değerinin yeterince bilinmesine dair memnuniyetsizliğini yaşadığı toplumun geneline de teşmil etmektedir. O, ilim ve fikir insanlarının sağlıklı işleyen bir toplumun en önemli unsurları olduğuna inanmaktadır. Onların entelektüel üretimleri o toplumun gelişmişlik göstergesi ve de medariftiharıdır.

Kitaplarındaki bilgi ve fikirlerin kendisinden sonra gelecek okuyucu ve araştırmacılar nezdinde nasıl bir muameleye tabi tutulacağına dair tereddütler Tevhîdî'nin kitaplarını imha etmesinde müessir bir unsur olarak dikkat çeker. Bu bağlamda ortaya koyduğu üretimlerin muhatap olabileceği muhtemel eleştiriler onu sağlığında bile rahatsız etmiş görünmektedir.

25 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 344.



Kendi akademik yetkinliği konusunda herhangi bir şüphesi olmasa da tenkite uğrama ihtimali ona çok sevimsiz gelmektedir. Aynı zamanda kendisine böylesine yüksek bir entelektüel potansiyel ve kabiliyet bahşettiği için Rabbine şükretmektedir. Ama liyakatsiz ve insafsız münekkitlerin muhtemel varlığı onun huzurunu kaçırmaktadır.

Bütün bu olumsuzlukları sayıp döken Tevhîdî kitaplarını yakma kararıyla ilgili bir başka şahsi boyuta işaret etmektedir. Anlaşılan o ömrünün sonlarına yaklaştığını da hissetmektedir. Doksanlı yaşlarda ve bitkin olduğunu belirtir. Akranlarının çoğu ahirete göçmüştür. Artık hayattayken bir ikbal beklentisi kalmamıştır. Bu psikoloji de kitaplarını yakmasında müessir olmuş gibidir.<sup>26</sup>

Mektubunun bu noktasında Tevhîdî ilginç bir nokta üzerinde durarak kitaplarını yakma fiilinin Müslüman âlimler arasında mevcut olan bir geleneğe ve örneklige (*üsve*) de dayanıldığını söyler. Yoksa tamamen temelsiz ve emsalsiz bir teşebbüste bulunmuş değildir, bu hususta bir geleneği takip etmektedir. Bu gelenek onun kitaplarını imha etme sebeplerinden biridir. Tevhîdî bu konuda Müslüman âlimler arasından yukarıda isimleri mezkûr ilk beş tarihî örneğe referansta bulunur. Ayrıca derin hürmet beslediği ve örnek aldığı hocası Sîrâfî'nin de ahir ömründe oğlu Muhammed'e kitaplarını bırakırken onlardan ahiret yolunda istifade etmesini vasiyet ettiğini belirtir ve kitaplarında yanlış yönlendirici birtakım unsurlar tespit etmesi hâlinde hiç tereddüt etmeden onları ateşe atıp yakması talimatını verdiğini zikreder.<sup>27</sup>

Tevhîdî'nin anlayışına göre uygulamaya koyduğu söz konusu kitap yakma ameliyesi bizatihi kitaplarının ortadan kaldırılmasına matuf değildir. Aslında bu tepki kendi zamanının kadirbilmez insanlarına yöneliktir. Yoksa kitaplarının içindeki bilgilere güveni tamdır. Kendisinin ilmî yetkinliğinden de şüphesi yoktur, bu kabiliyeti ona bahşeden Rabbine şükretmektedir. Ancak “ilim-amel-necât” şeklinde formüle ettiği bütünlüklü yapının kendi zamanında artık işlevsellikten uzak düştüğünden şikâyet etmektedir. Ona göre hep bir arada tutulması gereken bu üçlü yapı bozulduğunda müspet ve verimli bir sonuç elde edilemeyecektir. Bilginin uygulamaya konulması aşaması bu sürecin en hayati safhasıdır. Dolayısıyla amel ve necât safhaları ilmin kendisinden ve onun taşıyıcısı olan kitaplardan daha önceliklidir. Tevhîdî bu hususta erken dönem Müslüman âlimlere (*es-selef es-sâlih*) ve eski Yunan filozoflarına atıfta bulunur. Ona göre selef âlimleri dinde en yüksek ve makbul mertebelere amel-i sâlihleri, ihlaslı itikatları ve pazarlıksız zühtleri ile erişebilmişlerdi. Eski filozoflar (*el-hükemâ'ü'l-kudemâ'*) da en yüce mutluluklara kanaatkârlıklarıyla vasil olabilmişlerdi. Tevhîdî zaten kendi mesleği gereği çeşitli alanlarda hep kitaplar yazmakla, verrâklıkla meşgul olmuştu. Bir de kitap toplama işi vardı ki bu mesleği de mebzul miktarda altın ve gümüş biriktiren insanların faaliyetlerine benzetiyordu. Bu iki zümre de açgözlü ve tutkulu bir

26 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 345.

27 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 346-7.

şekilde bu dünya metana meftundu. Dünya metanı ise insanoğlu için aldatıcı ve geçici idi. Bu duruma düşmekten o Rabbine sığınmaktadır.<sup>28</sup>

Tevhîdî'nin kitap toplama ve yazma işini bir çeşit dünyevileşme vasıtası olarak görmesi oldukça manidar bir yaklaşımdır. Anlaşılan o bu işi altın ve gümüş biriktirmeye benzetecek, kitap toplama ve yazmayla meşgul olanların gitgide bu faaliyete bir tür bağımlılık geliştirdiklerine işaret etmektedir, hep daha fazlasını ve hep en fazla kendilerinde olmasını istiyorlardır. Böylece başlangıcı itibarıyla son derece masum, makul ve faydalı bir faaliyet aslı mecrasından çıkıp dinen ve ahlaken mezmum bir hâle dönüşebilmektedir. Kitap yazma işi bu dünyaya bağlanma tehlikesinin bir aracısı olabilmektedir. Oysa bu dünya ve kitaplar dâhil, içindeki her şey fanidir. Aslolan ahirete dair daim bir şuur hâlinin canlı tutulabilmesidir. Bu yüzden Tevhîdî ameli, ilme öncelemektedir ve uhrevi kurtuluşu ise her ikisinden daha önemli görmektedir. Onun bu sıralamayı oluştururken örnek aldığı model selef âlimleridir, onlar kitap yazmamış olsalar da kurtuluşa ermişlerdir. Yine onun atıfta bulunduğu önceki nesillere mensup kitaplarını imha etmiş olan Müslüman âlim örnekleri kitap yazma ile uhrevi kurtuluşa erme arasında bir gerilimin olduğunu ihsas etmektedir. Zira mezkûr ilim insanları kitap yazma işine daldıkça ahiret boyutunu ihmal etmekte olduklarını hissetmişler, kendi ferdî uhrevi akıbetlerinin selameti için kitaplarından kurtulup tamamen züht hayatına yönelmişlerdir.

Mektubunun sonlarına doğru Tevhîdî muhatabına kendisini kınamış olması sebebiyle sitem eder. Ona anlayışla ve insafla yaklaşmasını istirham eder ve mevcut durumunu tarif eder: Artık gücü ve takati kalmamış, mutluluktan nasiplenme umudu kaybolmuş, gözleri sönmüş, dili kurumuş, zihni donmuş, belagati gitmiş, hüznün bütün ağırlığı üzerine çökmüş ve insanlardan ümidi tamamen tükenmiştir. İşte böyle bir hâletiruhiye içinde kitaplarını yakmaya karar vermişti. Doğrusu muhatabına zikretmeyi tercih etmediği başka sebepleri de yok değildi. Ama artık geldiği bu noktada kaderine razı olmaktan başka bir seçeneği yoktu. Ölüm gelip çatıncaya dek sabır ve sükunetle Allah Teâlâ'nın takdirine rıza göstererek kalan ömrünü tamamlayacaktı.<sup>29</sup> Bu ifadeleriyle Tevhîdî ahir ömründe kendini tamamen takdiri-ilahîye teslim etmiş görünmektedir. Artık tamamen Rabbi ile baş başa kalmak istemektedir, kitapları bile bu ilişkiye bir dolaylılık ve perde oluşturmaktadır. Artık her tür sorgulamayı ve itirazı bırakmıştır. İtaat ve teslimiyetle kaçınılmaz olan akıbeti beklemektedir.

## Sonuç

Tevhîdî ve ondan önceki ilim insanları örneğinde sürdürdüğümüz bütün bu tartışma ve tahliller bizi Müslüman bir muhitte kitap imha etme hadisesinin arka planını anlamlandırabilme hususunda birtakım sonuçlara ulaştırabilmektedir. Müslümanlar için kitapların çok

28 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 347.

29 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 347-9.

değerli olduğu malumdur, çünkü bilgilerimizi oralarda kaydedip muhafaza ederiz. Entelektüel ve kültürel devamlılığımızın müşterek hafızası kitaplardır. Böylesine merkezî bir değer olan kitap nasıl olur da imha edilebilir?

Kitapların kendi müellifleri dışında başkaları tarafından imha edilmesinin izah edilebilir gerekçelendirmelerini bulmak mümkündür. Bu imha söz konusu müellif veya onun belli fikirlerine yönelik bir cezalandırma teşebbüsüdür. Çoğunlukla dinî ve mezhebî görüşler, siyasi ideolojiler ve iktidar teorileriyle irtibatlı olarak icraata dökülen bu cezalandırmaların gerekçeleri genellikle kitaplardaki bilgi ve fikirlerin insanların zihin, duygu ve inançlarını rahatsız ederek toplumda düzensizlik, kargaşa ve huzursuzluğa sebep olduğu iddiasıdır. Ancak müelliflerin bizzat icra ettikleri kendi kitaplarını yakma teşebbüslerinin bağlamlarını ve arka planlarını açıklığa kavuşturabilmek çok boyutlu yaklaşım ve analizler gerekmektedir.

Bir yazarı kendi kitaplarını imha etmeye sevk edebilecek sebepler bireysel ve psikolojik durum merkezli olabilmektedir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere bazen yazarlar kitaplarını kendi dindarlık ve maneviyatlarına olumsuz tesir etmeye başladıkları şeklinde bir gerekçelendirme yaparak imha etmiştir. Zihnen kitaplarıyla yoğun bir biçimde meşgul olmaktan ziyade inziva ve züht içinde daha derunî ve içsel sükunete dayalı dingin bir dindarlık pratiğine yönelmek istemişlerdir. Dışa dönük, zahirî ve rasyonel bir bilgilenme metodu yerine daha içe dönük, manevi ve sadece mantık merkezli olmayan bir bilgilenme yolunu tercih etme adına kitaplarını ortadan kaldırmışlardır. Bunu kendi bilinçli tercih ve istekleri sonucunda yapmışlardır. Yoksa kitapları veya fikirleri sebebiyle hariçten kendilerine yöneltilmiş olan bir tenkit ve baskı söz konusu değildir. Görüldüğü kadarıyla kitap yazmak ve edinmekle meşgul olmayı gittikçe bir çeşit bağımlılığa dönüşen bir dünyevileşme gidişatı olarak değerlendirmişlerdir. Kendi dinî ve manevi yolculuklarının daha selamete ilerleyebilmesi ve bireysel dinî tecrübeye daha fazla odaklanabilmeleri adına rutin ve genel-geçer bilgi vasıtası olarak gördükleri kitaplarını bir kenara bırakmayı yeğlemişlerdir. Onların bilgilenmekten beklentileri, bilgilerinin dinî tecrübe ve zevke dönüşüp kendilerini Yaratıcılarına daha yakın hâle taşıyabilme fonksiyonunu icra etmesidir. Bilgi amele, amel de uhrevi kurtuluş ve selamete götürebilmelidir. Ancak onlara göre her ne kadar başlangıç itibarıyla kitabî bilgiler kendilerine bu yola girme konusunda rehberlik yapabildilerse de bu bilgiler dinî tecrübe ve zevke dönüşme hususunda fonksiyonelliklerini yitirmeye ve yetersiz olmaya başlamışlardır. Kitaplarla ve ilmî meselelerle gittikçe daha çok zihin merkezli meşgul olmaya başladıklarını düşünmüşler ve kitapları artık onlar için kendi manevi terakkilerinin önünde engeller konumuna gelmiştir. Böylece onların gözünde kitaplar sadece değerini yitirmekle kalmamış aynı zamanda yanıltıcı, tehlikeli ve bertaraf edilmesi gereken aldatıcı rehberlere dönüşmüştür.

Kitaplarını ortadan kaldırma gerekçelerini en detaylı bir biçimde bizzat kendi anlatımıyla sunan en kapsamlı metin Tevhîdî'nin bu çalışmamızın merkezini oluşturan mektubudur. Tevhîdî bu metninde kendinden önce kitaplarını imha eden ilim insanlarının yukarıda

zikredilen sebeplerine birtakım latif ilaveler yapmaktadır. Dinî ve şahsi dindarlık odaklı sebepler yanında ilmî ve entelektüel hayatın daha içinden argümanlarla ve dünyevi kaygıların da tesiri altında gözükken, kitaplarını yakma icraatının gerekçelerini ortaya koymaktadır. Onun bu kaygı ve endişelerle irtibatlı bir üslupla ortaya koyduğu anlatısı, aynı zamanda olağanüstü akademik ve kültürel donanımına rağmen hak ettiğini düşündüğü değere bir türlü nail olamayan, içinde yaşadığı toplumda yüksek bir sosyal statü elde edemeyen ve hayatı boyunca yoksulluk ve ıstırap çeken bir entelektüel bakış açısıyla bütün bu haksızlıklara karşı bir tepki ve cevap mesabesinde. Tevhîdî kitaplarını ömrü boyunca süren türlü talihsizlikler sonucu yakmaya karar vermiştir. Doğumundan itibaren hayatı hep zorluklarla dolu geçmiştir. Ancak bu zorluklara kendi ihtiras ve karakter özellikleri de katkıda bulunmuştur, başkalarından takdir, ikram ve iltifat görme arzusunu bir türlü teskin ve tatmin edememiştir. Tepkisini diline ve kalemine dökmekten de geri duramamıştır. Ömrünün sonlarına doğru üst üste başından geçen bir dizi talihsizlikler sonucu girdiği bir çeşit bunalım sebebiyle kitaplarını toplayıp yakmıştır. O bir taraftan kitaplarının kaydıhayatında ona bir fayda temin etmediğinden şikâyet ederken, öbür taraftan da bunun sebebini onların kıymetini anlayamayan etrafındaki insanların entelektüel yetersizliğine bağlamaktadır. Yine o bir taraftan kitaplarını telifindeki temel amacı olarak sahip olduğu bilgileri Allah rızası için paylaşma ve yayma arzusuna vurgu yaparken, öbür taraftan da birtakım dünyevi beklentilerini de dile getirmektedir. Yaşadığı toplumda muteber bir statü elde edebilmek, kendi akademik yetkinliğini ispat edebilmek, ilmî mevzulara dair şahsi bilgi ve yorumlarını ortaya koyabilmek ve bu dünyadan göçtükten sonra ismini baki kılabilmek gibi saikler zikretmektedir.

Tevhîdî'nin kitapları ve içlerindeki bilgi ve yorumlarıyla ilgili kaygıları ölümünden sonra onların başlarına gelmesi muhtemel akıbetleri de kapsar. Kitaplarının liyakatsiz ve insafsız okuyucuların eline düşme ihtimali ve bunun sonucu olarak akademik itibarının zarar görmesi olasılığı onu son derece rahatsız etmektedir. Kitaplarını yakma kararında bu saik de müessir görünmektedir. Onun anlatımına göre böylesi bir akıbet bütünüyle kitaplarının kalite ve kalibresine bağlı değildir. Kendi entelektüel yetkinliğine güveni tamsa da kitaplarının makbul ya da mezzum olmasında başka sebeplerin de rol oynayabileceğini dile getirmekte ve hususen okuyucunun bu konudaki tesir gücü üzerinde durarak endişelerini ifade etmektedir. Kitabın kaderinin okuyucunun elinde olması kitaplarının akıbeti hakkında onu tedirgin etmekte, muhtemel eleştiriler onu şimdiden huzurunu kaçırmaktadır. Yine önceki kitap imha etme örneklerinden farklı olarak Tevhîdî'nin teşebbüsü bizatihi kitaplarının ortadan kaldırılmasına yönelik gözükmemektedir. Onu asıl rahatsız eden ve de yakmak suretiyle engellemeye çalıştığı, kitaplarının kadirbilmez ve liyakatsiz insanların eline düşmesi ihtimalidir.

## Kaynaklar

- Baez, Fernando. *A Universal History of the Destruction of Books: From Ancient Sumer to Modern-day Iraq* (trc. Alfred MacAdam). New York: Atlas & Co., 2008 [Baez, Fernando. *Kitap Kıyımının Evrensel Tarihi* (trc. Tolga Esmer). İstanbul: Can Yayınları, 2018].
- el-Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun). I-VII, Kahire: Matba'atü Lecneti't-Terceme ve'n-Neşr, 1948-1950.
- Cook, Michael. “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.” *Arabica*, 1997, sy. 44, s. 437-530.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ*. I-X, Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 1974-9.
- el-Hatib el-Bağdâdî. *Takyidü'l-ilm* (nşr. Yûsuf el-İşş). Beyrut: Dâru İhyâ'i-s-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974.
- Kaya, Mahmut. “Ebû Hayyân et-Tevhîdî.” *DİA*, X, 154-7.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- . *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaymân al-Sijistânî and his Circle*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (nşr. Abdülhalim Mahmûd, Mahmûd b. Şerif). Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1966.
- Melchert, Christopher. “The Destruction of Books by Traditionists.” *Al-Qantara*, 2014, XXXV, sy. 1, s. 213-31.
- Polastron, Lucien X. *Books on Fire: The Desrtruction of Libraries throughout History* (trc. Jon E. Graham). Vermont: Inner Traditions, 2007 [Polastron, Lucien X. *Kitap Yakmanın Tarihi* (trc. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: Everest Yayınları, 2015].
- al-Qâdî, Wadâd. “Scholars and Their Books: A Peculiar Islamic View from the Fifth/Eleventh Century (Presidential Address).” *Journal of the American Oriental Society*, 2004, CXXIV, sy. 4, s. 627-40.
- Rosenthal, Franz. “‘Of Making Many Books There is No End:’ The Classical Muslim View.” *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East* (ed. George N. Atiyeh). Albany: State University of New York Press, 1995, s. 33-55.
- Stern, Samuel M. “Abû Hayyân al-Tawhîdî.” *EI2 (The Encyclopaedia of Islam: new edition)*, I, 126-7.
- Terzioğlu, Arslan. “İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır.” *Vakıflar Dergisi*, 1971, sy. 9, s. 419-33.
- Üçer, İbrahim Halil. *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği* (yüksek lisans tezi, 2007). Marmara Üniversitesi SBE.
- Watt, William M. “Abû Hayyân Tawhîdî.” *EIr (Encyclopaedia Iranica)*, I, 317-8.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-üdebâ* (nşr. Ömer Faruk eţ-Tabbâ). I-VII, Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1999.
- ez-Zehebi, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.). I-XXIII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1985.
- . *Menâkıbü'l-imâmî'l-a'zam: Süfyân es-Sevrî*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993.





ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## “Mısır Ahvali”: II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslâmcı Basında Mısır

“Mısır Ahvâli”: Egypt as Depicted in the Islamist Journals during the Second Constitutional Era

Hilal LİVAOĞLU MENGÜÇ\*

**Öz:** Mısır’ın önce 1798’de Fransızlar tarafından, ardından 1882’de İngiltere tarafından işgal edilmesi, Mısır meselesini Osmanlı diplomasisinin temel problemlerinden biri hâline getirmiştir. II. Meşrutiyetin ilanı ve İttihat ve Terakki hükümetlerinin idaresi ile birlikte Osmanlı üst-kimliği altında Türk ve Arap halkları arasındaki ilişkiler yeniden şekillenirken Bâbîali ile Kahire arasındaki ilişkiler de yeni bir biçim kazanmıştır. İngilizlerin Mısır’ı Hilafet için İstanbul’a alternatif bir merkez olarak düşündüğüne yönelik iddialar da ilişkilerin seyrini etkileyen ve kimi zaman gerilimli seyretmesine neden olan unsurlar arasında zikredilmektedir. I. Dünya Savaşı’nın başladığı dönemde Türk kamuoyunun dikkati yeniden Mısır’a yönelmiş, İslâmcı mecmualarda Mısır’ın yakın tarihi ve Osmanlı Devleti için taşıdığı ehemmiyete ilişkin yoğun bir yazım faaliyeti dikkat çekmeye başlamıştır. Bilhassa *Sebilürreşâd/Sırât-ı Müstakim*, *Hikmet*, *Teârûf-i Müslimin* ve *Beyânülhak* mecmuaları Mısır’daki gelişmelerle yakından ilgilenmiş, gerek haberler gerekse makaleler ve yazı dizileri ile Mısır meselesini gündemde tutmaya çalışmışlardır. *Sebilürreşâd*’da Ömer Rıza Doğrul, Tâhirülmevlevî ve Abdülğani Saîd; *Teârûf-i Müslimin*’de Sâmizâde Süreyya Mısır izlenimlerini yerinden aktardıkları yazılarında, İngiltere’nin ilhakına rağmen Mısır’ın hala Osmanlı Devleti’nin bir parçası olduğu fikrini işlemeye çalışmışlardır. Mecmualarda ayrıca Mısır’ın İslâm medeniyetinde çok önemli ve ayrıcalıklı bir konuma sahip bulunduğu, İngilizlerin Mısır’ı işgal etmekle Müslümanların birliği ve dirliğine de kastetmiş olduğu yorumları yapılmıştır. Bununla birlikte, I. Dünya Savaşı’na gelindiğinde Mısır’ın resmen Osmanlı Devleti’nin elinden çıkmasıyla, II. Meşrutiyet’in İslâmcı aydınlarının yüzleşmeye çalıştığı bu kriz nispeten nihayete ermiş, Mısır Osmanlı kimliğinden ziyade İslâm birliğinin manevi çatısı altında düşünülme başlamıştır. Bu kanının oluşmasında, Osmanlı Devleti’nin kendi içinde geçirdiği dönüşüm ile Anadolu’da devam eden Kurtuluş Savaşı’nın doğurduğu yeni şartlar da etkili olmuş görünmektedir.

İstanbul basını ile Mısır basınının birbirlerini yakından takip ettikleri II. Meşrutiyet döneminde İslâmcı mecmuaların yazarları Mısır’daki çeşitli basın organlarına yönelik kanaatlerini de okuyucuları ile paylaşmışlardır. Bu meyanda *el-Mukattam* İngiliz çıkarlarına hizmet etmekle, *el-Ehrâm* Mısır’ın meselelerini ele alırken Fransız bakış açısını kullanmakla itham edilirken *el-Livâ* ve *eş-Şa’b* gibi muhafazakâr vatanperver çizgideki gazetelerin İngiliz işgali karşıtı tavrı sıkça övülmüştür. İslâmcı mecmuaların Mısır’da muhafazakâr vatanperver kanadı temsil eden Mustafa Kâmil liderliğindeki Vatançılar

\* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, [hilal.menkuc@istanbul.edu.tr](mailto:hilal.menkuc@istanbul.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0002-0473-0815

(Hizbül-Vatani) grubuna yaklaşımı da son derece müspet olmuştur. Hatta bu mecmualardaki yazarların Mısır siyasi sahnesinde yer alan bütün aktörler arasında Mustafa Kâmil'e ve Vatancılar'a duydukları sempati ve verdikleri destek çeşitli vesilelerle sık sık dile getirilen bir husus olmuştur. Bununla birlikte partinin Mustafa Kâmil'den sonraki genel başkanı Muhammed Ferid, selefi kadar etkili bir liderlik yapamamakla ne Mısır Hidi-vi'ne ne de İngilizlere karşı etkili bir siyaset geliştirebilmiş olmakla eleştirilmiştir. Zira bu dönemde Mısır'daki milliyetçi eğilimler iki ana fikir etrafında toplanıyordu. Bunlardan Hizbül-Ümme grubu, İngiliz işgaline karşı daha ılımlı olan ve işgalin müzakereler yoluyla ve ancak anayasal monarşi modelinin sağlıklı bir şekilde işlemesi temin edildikten sonra sona ermesi gerektiğini savunuyor, buna karşılık Vatancılar İngiltere'nin Mısır'dan derhal çıkmasını istiyor ve bunun için sert bir söylem benimsiyorlardı. I. Dünya Savaşı boyunca Mısır'ın yeniden Osmanlı Devleti topraklarına bağlanacağını düşünen ve İngiltere'ye duydukları antipatiyi her fırsatta açığa vuran İslâmcı yazarlar içinse İngilizler ile müzakere masasına oturmak ve onların Mısır'dan kendi istekleri ile çıkmalarını beklemek, hem devletin hem de Mısır halkının çıkarlarına açıkça ihanet etmek demektir. İslâmcı basın bu sebeple Muhammed Ferid'in selefine göre tonu daha yumuşak olan retoriğini zafiyet olarak niteleyerek eleştirmiştir.

Mısır'ı İslâmcı mecmuaların gündemine getiren bir başka olay da 1911'de Trablusgarp'ın İtalyan tarafından işgali olmuştur. Bu süreçte Mısır kamuoyunun işgale tepkisi, başlattıkları yardım faaliyetleri ve bu hususta gösterdikleri fedakarlıklar, Osmanlı'nın işgale müdahale noktasındaki faaliyetlerinin Mısır'da nasıl yankı bulduğu gibi hususlar basında ele alınmıştır. I. Dünya Savaşı yıllarında ise Mısır'ın, hem cihat fetvalarının İslâm dünyasındaki etkileri sadedinde hem de İngilizlerin Mısır'ı himayesinin savaşın kaderini nasıl etkileyebileceği minvalinde basının gündemine geldiği görülmektedir. Savaş sona erip yenilgi kabul edildiğinde Mısır'ın da tamamen kaybedilmiş olduğu anlaşılmış, sonraki süreçte Mısır da İstanbul'un siyasi nüfuz alanının dışında kalan öteki İslâm memleketleri gibi manevi anlamda bir İslâm birliği çerçevesinde telakki edilmeye başlamış ve Mısır İslâmcı mecmualarda artık, dünyanın dört bir tarafından Müslüman toplulukların haberlerinin aktarıldığı haber derlemelerinde yer bulmaya başlamıştır. Ana konularını oluşturan yukarıdaki hususlardan hareketle bu çalışma, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilanına kadar İslâmcı basında Mısır'a ilişkin olarak kaleme alınan haber ve makaleleri içerik analizi yöntemiyle inceleyerek İslâmcıların bir taraftan Mısır'daki İngiliz varlığına, diğer taraftan İslâm ile Arap kimliklerinin ötesinde kendisine müstakil bir varlık alanı açmaya başlayan Mısır kimliğine bakış açısını değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mısır, İkinci Meşrutiyet, basın, II. Meşrutiyet Dönemi, İslâmcılık

**Abstract:** The Egyptian Question was one of the main problems of Ottoman diplomacy during the 19<sup>th</sup> century as Egypt had been occupied first by the French in 1798 and then by the British in 1882. While the Turkish-Arab relations were being reshaped under the "Ottoman supra-identity" following the re-proclamation of the Constitution in 1908 and the administration of CUP governments, the relations between Cairo and the Porte were also reshaped. Claims that the British thought of Egypt as an alternative center for the Islamic Caliphate also influenced the course of these relations. At the very beginning of WWI, the attention of the Turkish public was turned back to Egypt, and it was noteworthy that an intense writing activity regarding Egypt's recent history and the significance of the land within the Islamic tradition made its commencement. In particular, the journals such as *Sabil al-Raşād*, *Islām*, *Mahfil*, *Ta'aruf-i Muslimin*, and *Bayān al-hak* have been observed to closely have been interested in the developments in Egypt and



to have tried to stay in tune with the latest news by publishing articles and series about Egyptian political life. Ömer Rıza Doğrul, Tâhir al-Mawlawî and Abd al-Ghanî Saïd in *Sabil al-Raşâd* and Sâmizâda Surayya in *Ta’âruf-i Müslimin*, depicted their impressions of Egypt in their writings and through these meticulously promoted the thought that Egypt was still a part of the Ottoman sovereignty. Many Islamist journals of the era also advocated the idea that Egypt is a very important part of Islamic culture, commenting that the British had also aimed at ruining the unity and commitment of the universal Muslim body by invading Egypt.

In the years following the Second Constitutional Era, the press organs both in Istanbul and Egypt took a close interest in each other. The authors of the Islamist journals shared their opinions about various media outlets published in Egypt with their audience until the late 1920s when the secular transformation of the young Turkish Republic began to take place. The prominent Egyptian newspaper *al-Muqaṭṭam* was accused of serving British interests and *al-Ahrâm* of approaching Egypt’s affairs from a perspective which traditionally belonged to the French, while the anti-British stance of conservative patriotic newspapers such as *al-Liwâ’* and *al-Şa’b* was highly praised. The Islamist magazines’ approach to *al-Hizb al-Waṭanî* group led by Muṣṭafâ Kâmil, who represented the conservative patriotic wing in Egypt, was also extremely positive. However, Muhammad Farîd, the leader of the group after Muṣṭafâ Kâmil, was criticized for not being able to lead the patriotic sentiments as effectively as his predecessor and of being unable to develop an effective policy against neither the Khedive nor the British.

Egypt was one of the urgent issues of Islamist press once again during the occupation of Tripoli by Italy. Topics discussed were the reaction made by the Egyptians to the occupation, the aid activities they initiated, the efforts they made to show their solidarity, and how the Ottoman efforts of intervening in the occupation resonated in Egypt. During the years of WWI, Egypt was on the front pages of these journals due to the effects of the proclamation of *Cihâd-ı akbar* and the predictions on how the British patronage of Egypt would affect the fate of the war. When the war was finally over, and the defeat was accepted, it became clear that Egypt was completely lost. Afterward, Egypt was rather regarded as a part of the Islamic spiritual union just like the other Muslim communities and states outside of Istanbul’s direct political influence, and this interest took place only in the news compilations that generally conveyed the news of these Muslim communities to the Turkish audience. This study aims to evaluate the Turkish Islamists’ perspective on the British occupation and the Egyptian identity by examining the news and articles related to Egypt in the Turkish Islamist press beginning from the Second Constitutional Era until the proclamation of the Turkish Republic.

**Keywords:** Egypt, Ottoman diplomacy, press, Second Constitutional Era, Islamism

## Giriş

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul-Kahire ilişkilerini anlamaya çalışmak oldukça çetrefil bir işe girişmek anlamına gelir. 20. yüzyılın ikinci yarısında modern Mısır tarihini ele alan pek çok araştırma Mısır'ın entelektüel dünyasında, yıkılmakta olan Osmanlı Devleti'nin ardından oluşacak boşluğun yerini Mısır'ın “milli uyanışının” ikame edeceği tezini farklı biçim ve argümanlarla dile getirdi.<sup>1</sup> Fakat son yıllarda yapılan birkaç çalışma, Arap vilayetlerinde ve özelde Mısır'daki entelektüel çevrelerde Osmanlı'ya dair imajın Tanzimat devri reformlarından başlayarak II. Meşrutiyet döneminin canlı atmosferinde oldukça müspet bir yönde de seyrettiğini otaya koymaya çalışmaktadır.<sup>2</sup> Öte yandan, aynı elli yıllık dönemde Saray, Bâbüâli ve İstanbul'daki entelektüel çevrelerin Mısır'ı siyasi, hukuki ve ideolojik açılardan nerede konumlandığı sorusu da aynı fotoğrafı bir bütün olarak görebilmek açısından aynı derecede önemli görünmektedir. Şüphesiz ki 1882'deki İngiliz işgali ile *de facto* bir ilhak hamlesine konu olan eyâlet-i mümtâze, bu tarihten itibaren Bâbüâli'nin gerek diplomatik ilişkiler gerekse siyasi ve ideolojik propaganda yoluyla elinde tutmaya çalıştığı bir bölge oldu.<sup>3</sup> 1914'te İngiltere'nin Mısır üzerindeki egemenliğini açıklamasına kadar geçen sürede, büyük devletlerin birbiriyle giriştiği rekabetten de faydalanarak Mısır'daki siyasi ve hukuki varlığını sürdürmekte kararlı davranan İstanbul, bu tarihten sonra ise cihat fetvasından basın organlarına ve Osmanlı yanlısı entelektüellerin görüşleri ile kamuoyu oluşturma çalışmalarına kadar pek çok yöntemle Kahire'yi kendisine yakın tutmaya çalıştı. Ancak Kırım'ın ardından Tunus ve Trablusgarp'ın da Avrupa Devletleri tarafından işgal edilmesi karşısında İstanbul'un diplomatik hamleler dışında ciddi bir reaksiyon gösterememesi, diğer vilayetlerin pek çoğunda olduğu gibi Mısır'da da Osmanlı Devleti'nin kudreti konusundaki şüpheleri yeniden gündeme getirdi.

II. Meşrutiyet döneminin gazeteleri çoğu kez bu hissiyatın çarpıcı örneklerine şahit olmuştur. Mısır'ın siyasi ve hukuki açıdan Bâbüâli'ye mi yoksa İttihâd-ı İslâm fikri çerçevesinde makâm-ı hilâfete mi tabi olarak telakki edileceği sorusu etrafında oluşan sisli atmosferde, Osmanlı basını Mısır'ın bir yandan hâlen bir Osmanlı eyaleti olduğunu iddia ediyor, öte yandan sanki İstanbul'dan hukuken de kopmuş gibi, onu Osmanlı kimliğinden ziyade İslâm kimliği çerçevesinde değerlendiriyordu. Muhtemelen bu sebeple, Mısır meselesi çoğu zaman başka İslâm memleketlerinin “ahval”ine yer verilen haber derlemelerinde yer almıştır. Mısır'ın kaderi konusunda duyulan endişe, İslâmcı gazete ve dergilerde daha da yoğun

1 Birkaç örnek için bk. Gershoni – Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs*; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*; Crabbs, *The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt*.

2 Osmanlı'nın Mısır'daki son yüzyılına odaklanan Adam Mestyan, Mısır'da, “yeni” Avrupa'ya karşı “eski” Osmanlı gibi bir algının yaygın olduğu tezinin doğru olmadığını, zira Tanzimat ile birlikte Osmanlı topraklarında özellikle hukuk ve teknoloji alanlarında izlenen gelişmelerin büyük bir heyecan uyandırdığını ifade eder (“Global Ottoman: The Cairo-Istanbul Axis”, <https://globalurbanhistory.com/2017/02/13/global-ottoman-the-cairo-istanbul-axis/> (erişim tarihi: 5.12.2020).

3 Osmanlı Devleti'nin Mısır meselesini kendisi lehine sonuçlandırmak için giriştiği “diplomasi savaşı” üzerine kapsamlı bir çalışma için bk. Kızıltoprak, *Mısır'da İngiliz İşgali*.

hissedilir. Zira İslâmcı basın, zaten II. Meşrutiyet’in ilanı sırasındaki coşkusunun bir kısmını kaybetmiş ve halifenin yeni sistemdeki rolü ve konumunun dinî ve geleneksel açıdan nasıl açıklanacağına kafa yormakla meşgulken ve halifenin Osmanlı toprakları dışındaki gücünün mahiyeti ve çerçevesi hususunda ciddi bir kafa karışıklığı söz konusuysen Mısır’ın belli bir yere konumlandırılması, anlaşıldığı kadarıyla hem pratik hem de teorik açıdan oldukça zordu. Zira Elmalılı Hamdi Efendi’nin (ö. 1942) “Halifenin ecnebi memleketlerde yaşayan Müslümanlar üzerinde velayeti yoktur. Fakat Müslümanlar manevi bir hiss-i merbutiyet duyarlar” sözleriyle, (ama bir yandan kendisiyle çelişmek uğruna “hilafet ruhani riyasete benzemez” notunu da ekleyerek) ifade ettiği görüş<sup>4</sup> İslâmcılar arasında azımsanamayacak bir yaygınlık kazanmıştı.<sup>5</sup> Ancak pratikte bunun zıddı, yani Osmanlı Devleti’nin idaresinden çıkan bölgelerin hâlen Osmanlı Devleti’nin kültürel-entelektüel hinterlandında kabul edilmesi, kendini dayatan bir çıkış yolu olarak görünüyordu.

Tam da bu atmosferde, II. Abdülhamid döneminden miras kaldığını savunabileceğimiz, Osmanlı halifesinin tüm dünyadaki Müslümanların manevi sığınağı, bir anlamda “babası” olarak sembolize ve idealize edilmesi geleneğinin, II. Meşrutiyet döneminde Mısır’a bakış için de söz konusu olduğu savunulabilir. Bu dönemin düşünsel dünyasını yansıtmaya bakımından, İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) ideolojisine hemen hemen daima yakın duran bir İslâmcı gazete olarak *Sebîlürreşâd*’ın Mısır havadisine yer verme biçimi, bir bakıma bu çalışmanın ortaya çıkmasına da ilham kaynağı oldu. Nitekim I. Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde *Sebîlürreşâd* tarafından Mısır’a ilişkin havadis ve değerlendirmeler paylaşılırken seçilen “Mısır ahvâlî” hatta “Mısır Sergüzeşti” gibi ifadeler düşünüldüğünde, İslâmcı basın organlarının Mısır’a yaklaşımında nostaljik bir diskurun yanı sıra mezkûr “babacan” ton da dikkat çekmektedir. Burada öne çıkan bir başka husus ise aynı dönemde bölgesel milliyetçilik düşüncesinin fazlaca etkili olduğu söylenen Mısır’da da benzer bir kanının -özellikle ulema arasında- tedavülde olmasıydı.<sup>6</sup> Ezher ulemasının ileri gelenlerinden ve 1929-1935 yılları arasında üniversitenin rektörlüğünü de yapmış olan Muhammed ez-Zevâhirî’nin (ö. 1944) hatıratında padişahın şahsında Osmanlı Devleti için “baba” metaforunun kullanılması,<sup>7</sup> İstanbul tarafından yerleştirilmeye çalışılan bu algının Mısır’ın muhafazakâr çevrelerinde nasıl karşılık bulduğunu ortaya koyuyor.

4 Küçük Hamdi, “İslâmiyet ve hilâfet ve meşihat-ı İslâmiye”, s. 513.

5 Seyyid Bey’in düşünceleri de bu kaniya örnek teşkil eder: “Halifenin sahip olduğu velayet-i amme de öyle papanın velayeti gibi ruhani olmayıp bir hükümdarın velayet-i ammesi gibi idari ve siyasiyedir.” Genel olarak İslâmcılara göre halife meşrutiyetle idare edilen bir İslâm memleketinin hükümet reisinden başka bir şey değildi. Bu durum Ağustos 1909’da İslâmcıların da hazırlanmasına katkıda bulunduğu bir kanunla iyice belirginleşmiş, halife güç ve itibar kaybına uğramıştı (Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1*, s. 145, 147).

6 Burada bilhassa muhafazakâr ulema, muhafazakâr vatanperver kanadın bir parçası olarak telakki edilebilir. Zira hem hilafet merkezinin İstanbul oluşu hem de Osmanlı’nın Mısır’ı İngiltere’den koruyabilecek yegâne güç olduğu teması altında şekillenen Osmanlı Devleti’ne bağlılık algısını onlar da paylaşıyorlardı. Abdülaziz Çavuş (ö. 1929), muhafazakâr vatanperverler ile ulema arasındaki bu güçlü ilişkinin iddialı bir temsilcisidir. Bu durum, bilhassa Hilafetin ilgasıyla birlikte değişecek, ulemanın resmi temsilcisi konumundaki Ezher, hilafet hakkının Osmanlı ailesinde kalması yolundaki görüşleri reddedecektir (Mengüç, *Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları*).

7 Zevâhirî, *es-Siyâse ve’l-Ezher*, s. 14.

II. Meşrutiyet'in fikriyat bakımından bereketli ortamında Mısır'a bakışı anlamaya çalışırken önümüze çıkan ikinci mühim soru ise şudur: Çeşitli milletlere mensup Müslüman toplulukların yoğun olarak yaşadığı bölgelerden oluşan "İslâm âlemi" içerisinde Mısır'ın ağırlığı ve önemli İslâmcılara göre diğerlerine oranla ne durumdadır? Bu sorunun önemi büyük ölçüde, II. Meşrutiyet döneminin özellikle sonlarına doğru Türkçülük ve İslâmcılık ideolojilerinin birbirlerinden giderek ayrılmaya başladığı ve bazı İslâmcı basın organlarının İttihâd-ı İslâm fikrine meylederken bazılarının daha milliyetçi bir çizgiye geldiği bilgisine dayanıyor.<sup>8</sup> Özellikle *Sırât-ı Müstakîm* ya da *İslâm Mecmuası* gibi milliyetçi ideolojiye ve İTC iktidarına daha yakın duran dergiler üzerinden yapılacak böyle bir ağırlık-önem tespiti, bize, özellikle I. Dünya Savaşı'na yaklaşılacak dönemde İslâmcı basında Türk dünyası ile Arap memleketleri arasında hangi tarafa daha çok ağırlık verildiği konusunda da bir fikir verebilir. Üçüncü önemli mesele ise Mısır meselesinin, İslâmcıların gerek İTC iktidarı gerekse Osmanlı Sarayı'na yönelik muhalefetini müşahhas hâle getirmesi meselesidir ki, Mısır'dan başlayarak Trablusgarp ve Balkan toprakları ile devam eden Müslüman nüfuslu vilayetlerin Osmanlı kontrolünden çıkmasında Saray ve Bâbüâlî'nin politikalarının ve olası ihmallerinin doğrudan veya ima yoluyla dile getirildiği birçok makale bize bu konuda fikir verebilir.

### 1. Meşrutiyet Dönemi İslâmcı Basınında Mısır'ı Yazarlar

1908-1918 yılları arasındaki basın faaliyetleri incelendiğinde, Türk basınında Mısır'a ilişkin haberlerin, çoğunlukla Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) ve Mehmed Hulusi (ö. ?) gibi Kahire'de bulunan muhabirler, bazen *el-Ehrâm*'ın başını çektiği Mısır gazetelerinin takibi, kimi zaman da Avrupa basınından iktibas yoluyla verildiği görülür. Mısır'a ilişkin yorumların ise genellikle Mısır'da çalışan tecrübeli gazeteciler ya da gazete ve dergilerin başyazarları tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu uzmanlar arasında en çok öne çıkanlardan biri, Anadolu'dan Mısır'a göç eden bir ailenin çocuğu olarak Kahire'de dünyaya gelen Doğrul'dur. Ezher Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Mısır'da bir süre gazetecilik yapan Doğrul, bu dönemde Kahire'de liberal kanadın basındaki önemli temsilcilerinden olan ve Mısır'ın seküler görüşlü aydınlarından Muhammed Hüseyin Heykel'in (ö. 1956) de bir dönem editörlüğünü yürüttüğü *es-Siyâse* gazetesinde<sup>9</sup> çalışırken bir yandan da Türk basınında Mısır ile ilgili yazılar kaleme alıyordu. Doğrul'un 1912-1914 yılları arasında *Tasvîr-i Efkar* gazetesinde yayınlanan "Mısır Mektupları" adlı yazı dizisi, bilhassa Trablusgarp Savaşı esnasında Bâbüâlî ile Mısır kamuoyu arasındaki bağların güçlendiği dönemi Türk kamuoyuna aktarması bakımından önemlidir. 1915 yılında İstanbul'a taşınan<sup>10</sup> ve gazetecilik hayatına burada de-

8 Çetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam", s. 353.

9 *es-Siyâse* gazetesi, Ahmed Lütfi es-Seyyid'in liberal milliyetçi çizgideki Ümmet Partisi'nin bir devamı olarak kurulan Liberal Anayasacılar Partisi'nin (Hizbü'l-Ahrârîd-Düstüriyyîn) yayın organı idi. Gazetenin editörlüğünü ise modernist fikirleriyle tanınan ünlü gazeteci Muhammed Hüseyin Heykel yürütüyordu (Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, s. 77; Abduh, *Tatavvur*, s. 210).

10 Ömer Rıza Doğrul *Sebliürreşâd*'da kaleme aldığı bir makalede Kahire'den ayrılarak İstanbul'a geliş sebebini, Kahire'deki İngiliz idaresinin kendisinin de bir parçası olduğu işgal karşıtı muhafazakâr vatanperver basın organlarına

vam eden Doğrul, *Tevhîd-i Efkâr*, *Sebîlürreşad* ve *Vakit* gazetelerinde Mısır meselesi üzerine çok sayıda makale kaleme aldı. 1925 yılında *Vakit* gazetesinde yayınlanan Türkiye-Mısır ilişkilerine dair makaleleri fazlaca ses getiren Doğrul, bu makaleleri sebebiyle dönemin İstiklal Mahkemelerinde yargılandı, ceza aldı fakat çok geçmeden serbest bırakıldı.<sup>11</sup> Mısır’a ilişkin notları yalnızca siyaset ve tarih ile sınırlı kalmayan Doğrul yer yer Mısır edebiyatını tanıtıcı mahiyette yazılar da kaleme aldı. Bu türden bir yazıyı da Mustafa Sadık er-Râfî’yi (ö. 1937) Türk kamuoyuna tanıtmak üzere kaleme almış olması ve onu bir yandan “Nil’in en samimi aşığı” sıfatıyla tanıtarak Mısır’a bağlılığını vurgularken bir yandan da “Osmanlı’nın seyfi hamâsetini terennüm eden ve şarkın semâ-yı dehâsında parlayan büyük Mısır şairi” olarak niteleyerek vatansever bir Mısırlının hem Osmanlı hem de İslâm dünyası ile bağını vurgulaması, İslâmcıların Mısır’a olan yaklaşımlarını ortaya koyan temsil gücü yüksek bir ifade olarak karşımıza çıkar. Doğrul’un Mustafa Sadık’a duyduğu derin hayranlıkta, onunla bir “Şarklı” olarak sahip olduğu ortaklıklar ve Batı karşısında zayıf düşmüşlük hissi bilhassa ön plandadır. Hatta Ömer Rıza, Mustafa Sadık’ın “Hasta Şark” isimli şiirinin tüm yaralarını neşterlediğini belirterek de bu ortak bağa hissiyatlı biçimde işaret etmişti.<sup>12</sup>

I. Dünya Savaşı, yukarıda da belirtildiği gibi Türk kamuoyunun, dolayısıyla basınının dikkatini yeniden Mısır’a yönelten bir saik oldu. Savaş başladığı sırada İslâmcı gazete ve dergilerde Mısır’ın savaşta alabileceği pozisyonun önemine -belki de İngiltere’ye karşı muhtemel bir isyan çıkması potansiyeli ve Süveyş Kanalı’nın stratejik önemine- binaen bu vilayetin yakın tarihi ve Osmanlı Devleti için taşıdığı ehemmiyete ilişkin yoğun bir yazım faaliyetinin başlamış olması dikkat çeker. Bu bağlamda *Sebîlürreşad*’da yayınlanan iki makale dizisinden ilki Tâhirülmevlevî’nin (ö. 1951)<sup>13</sup> kaleme aldığı “Mısır’ın Fethi”, ikincisi ise “Mısır’ın Sergüzeşti” başlığını taşır ve İslâm’ın Mısır topraklarına girdiği tarihten itibaren bölgenin İngilizler tarafından işgal edildiği döneme kadar gelen sürecin büyük bölümü özet hâlinde okuyucuya aktarır. Abdülganî Saîd (ö.?) ile başlayıp Doğrul’un kalemıyla devam ettirilen “Mısır’ın Sergüzeşti” yazı dizisi ise toplamda on sekiz makaleden oluşur ve Mısır’ın Osmanlı Devleti’nin “elinden çıkma” sürecini ayrıntılarıyla ele alır. Yazı dizisinin ilk sekiz makalesini Abdülganî Saîd, son on makalesini ise Doğrul kaleme almıştı. Dizideki dokuzuncu makale olan ve Doğrul tarafından kaleme alınan “İskenderiye Bombardımanı”, İngilizlerin Mısır’a işgaline en büyük gerekçeyi teşkil eden Urâbî Paşa Hadisesi<sup>14</sup> hakkında Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının bakış açısını yansıtmaya bakımdan önemliydi.

yaptığı baskı ve sansürle açıklar. Doğrul, *eş-Şa’b* gazetesinde çalıştığı dönemde “kelle koltukta” dolaştığını, tam da kendine daha güvenli bir sığınak ararken “Dârülhilafe”ye gelme fırsatını elde ettiğini yazar (“eş-Şa’b”, s. 81).

11 Uzun, “Ömer Rıza Doğrul”, s. 489.

12 Doğrul, “Mustafa Sadık er-Râfî”, s. 81.

13 Meşrutiyet döneminin önemli simalarından olan edebiyat tarihçisi, yazar, şair. 1877-1951 yılları arasında İstanbul’da yaşamış, Dârülfünûn’da İslâm Tarihi dersleri vermiştir (Kahraman, “Tâhirülmevlevî”, s. 408).

14 Fransa ve İngiltere’nin Mısır maliyesine doğrudan müdahale etmeye (*murâkabe senâiyye*) başlamalarından sonra özellikle ordu mensupları ve yüksek rütbeli memurlar arasında işten çıkartmaların hızlanması bu çevrelerde tepki çekmiş, yayılmakta olan Vatançılar Hareketi ile birlikte bu rahatsızlık halk tabanına da yayılmıştır. Mağdur kitleleri temsilen ordu mensuplarından Ahmed Urâbî protestolara liderlik etmiş, protestolar büyümüş, nihayet hadise

Mısır'ın durumuna sayfalarında sıkça yer veren bir başka yayın organı da haftalık bir mecmua olan ve 1908-1912 arasında yayın hayatına devam eden *Beyânülhak* idi. İTC'ye bağlı bir ilmî topluluk olarak kurulan *Cemiyet-i İlmiye-yi İslâmiye*'nin yayın organı olan mecmuanın baş muharrirliğini Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) üstlenmişti. Mecmua, İbnülemin Mahmud Kemal İnal'dan (ö. 1957) Elmalılı Hamdi Yazır'a, Bursalı Mehmet Tahir'den (ö. 1925) İskilipli Atıf Efendi'ye (ö. 1926) uzanan bir yazar çeşitliliğine sahipti. Genel itibarıyla II. Abdülhamid devri muhalifleri ve İttihatçıların yanlışlarına şerh düşmekle birlikte meşrutiyet taraftarı bir yayın politikası belirleyen *Beyânülhak*'ta Mısır'a dair haber ve yorumların 1908 yılının Aralık ayı ile 1911'in Ekim ayında yoğunlaştığı görülür. Mecmua gündemine Ekim 1908'de ekonomik krizin getirdiği işçi grevleriyle<sup>15</sup> Ekim 1911'de ise Trablusgarp Savaşı'na verdiği maddi-manevi destekle gelen Mısır'ın "ahvalini" çoğunlukla bu tarihlerde Kahire'de bulunan Mehmed Hulusi aktarıyordu.<sup>16</sup>

II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı dergilerinin önemli bir temsilcisi olan ve Tatar entelektüel ve aktivist Abdürreşid İbrahim (ö. 1944)<sup>17</sup> tarafından 1910-1911 yıllarında İstanbul'da 32 sayı olarak çıkarılan *Teârûf-i Müslimîn*'de ise 1910 yılının Eylül-Ekim aylarında dört makaleden oluşan "Mısır Meselesi" başlıklı yazı dizisine yer verildi. Yayınlandığı dönemde yöneticileri tarafından "dinî, siyasi, tarihî, felsefi haftalık bir mecmua" olarak tanıtilen *Teârûf-i Müslimîn*, adından da anlaşılacağı gibi dünya Müslümanları arasında kültürel ve manevi bir birlik ve dayanışma hâli olması gerektiği fikrini benimsemiş, hemen her sayısında İslâm âleminde haberleri-yorumları zaman zaman tarihî malumat eşliğinde okuyucuya sunmuştu. Bununla birlikte Meşrutiyet döneminin diğer İslâmcı dergi ve gazetelerinde olduğu gibi, *Teârûf-i Müslimîn*'de de ağırlıklı olarak Turancılık fikrine destek veriliyordu.<sup>18</sup> Mısır meselesinin de dergide, dönemin atmosferine uygun biçimde hem Türkçülük hem de İttihâd-ı İslâm bağlamında ele alındığı görülür. Nitekim dönemin önemli entelektüellerinden ve uzunca bir süre diplomat olarak görev yapmış Sâmizâde Süreyya (ö. 1941) tarafından kaleme alınan bu

bölgedeki karışıklığı bahane eden İngiltere'nin işgali ile sonuçlanmıştır (Kızıltoprak, *Mısır'da Osmanlı'nın Son Yüzyılı*, s. 48-51).

15 "İslâm Alemi", s. 265.

16 Hulusi, "İtalya'nın Taaddiyatına Karşı Mısırlıların Harekât-ı Besâletkâraneleri", s. 2366-7; "Mısır'dan bir Mektup", s. 2438-9; "Mısırlıların bir Sözü", s. 2347-8.

17 Abdürreşid İbrahim Kazakistan'da Müslüman topluluklarına liderlik eden ve Rus ve İngiliz sömürgeciliğine muhalefeti ile İstanbul'da kısa sürede tanınan bir şahsiyet olarak İstanbul'da iyi tanınıyordu. Nitekim mektup ve makaleleri *Teârûf-i Müslimîn* dışında *Strât-ı Müstakim* mecmuasında da yayınlanmıştı. Abdürreşid İbrahim'in II. Meşrutiyet dönemi faaliyetleri için bk. Özbek, "From Asianism to Pan-Turkism", s. 90-100. Abdürreşid İbrahim'in diğer dergileri için bk. Uzun, "Abdürreşid İbrahim", s. 296.

18 Dergide Turancılık temasının sıkça işlenmesinde Abdürreşid İbrahim'in Rusya idaresindeki Müslümanların özgürleşmelerine vurgu yapma amacını taşıması etkili olmuş görünüyor. Turancılık fikrinin işlendiği makaleler çoğunlukla Abdürreşid İbrahim ve Troyskili Ahmed Taceddin tarafından kaleme alınıyor ve Orta Asya Müslümanlarının bazen tarihî bazen de güncel durumları hakkında bilgi veriliyordu (Ahmed Taceddin, "Akvâm-ı Tûrâniye Neden Dağıldı?"; Abdürreşid İbrahim, "Yine Panturanizm, yani "Akvâm-ı Türk'ün Birleşmesi"", s. 57-8. Aynı tema çerçevesinde bazı makalelerde Rusya Müslümanlarının Anadolu'daki dindaş ve ırkdaşlarından destek beklediği dile getirilmişti (Sibiryalı Âişe, "Osmanlı İslâm Hemşehrilerimize", s. 60-1).



makalelerde<sup>19</sup> dile getirilen iki husus (1-) İngiltere’nin, Osmanlı’nın Mısır’daki egemenlik haklarını ihlal etmesi ve (2-) Mısır ordusunda ortaya çıkan etnik kökene dayalı ayrılıkların -Urâbî Paşa döneminde Mısırlı subayların Türk ve Çerkes asıllı subaylara karşı örgütlenmesi kastediliyor- İngilizleri bu müdahaleyi yapmaya teşvik ettiği şeklindeki tez, meşrutiyet dönemi İslâmcılarının Mısır’ı anlamada kullandığı klasik şablonlara dair temsil kabiliyeti yüksek bir başka örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2. İslâmcı Gazete ve Mecmuaların Mısır Basımına Bakışı

II. Meşrutiyet dönemindeki yoğun basın faaliyeti esnasında İstanbul ve Kahire merkezli gazete ve mecmuaların birbirlerini yakından takip etmiş ve sık sık birbirlerinden alıntı yapmış oldukları, ehlinin malumudur. Bu güçlü bağlantı büyük ölçüde II. Abdülhamid döneminde Mısır’da buluşan Türk ve Arap muhaliflerin bazen milliyetçi ideolojiler üzerinden karşı karşıya geldikleri, bazen Osmanlılık üst-ideali etrafında devletin ve halklarının geçirmekte olduğu sarsıntıları aşma noktasında ortak fikir ürettikleri, en genel anlamda ise Avrupa devletlerinin düşmanca tavırlarına karşı çeşitli çözümler geliştirmeye çalıştıkları bir ortamda şekillenmişti. Mısır basını II. Abdülhamid döneminde Saray ve Bâbîâli tarafından yakından takip edilmekte idi. Arap milliyetçiliği ve Arap Hilafeti gibi konular başta olmak üzere Bâbîâli’ye yönelik eleştiriler nedeniyle bazı Mısır gazeteleri takibata uğruyor ve devletin diğer vilayetlerine sokulması yasaklanıyordu.<sup>20</sup> II. Meşrutiyet’in ilk safhasında basın faaliyetlerinin ivme kazanması Osmanlı basınında bir canlılık meydana getirmesinin yanı sıra Mısır basımına uygulanan sansürün de nispeten gevşetilmesi anlamına geliyordu. Birbiri ardına neşredilmeye başlanan bu gazete ve dergilerde, İstanbul’un Mısır’ın desteğine ihtiyaç duyduğu anlaşılan Trablusgarp Savaşı, İngiltere’nin Mısır’ı ilhak ettiği I. Dünya Savaşı başlangıcı ve Kanal Harekâtı’nın gerçekleştiği 1915’te Mısır basınından yoğun iktibasların yapıldığı göze çarpar. Bu dönemde Mısır’ın basın organları İstanbul’un politikalarına destek ya da köstek oldukları ölçüde Türkçe gazetelerde yer alıyor, bazı gazete ve dergiler Osmanlı Devleti’nin aleyhinde bir yayın politikası sergilemekle itham ediliyordu. Mısır’ın sadakati hususunda en çok yoruma yer veren gazetelerden biri olan *Sebilürreşâd* mecmuası bu türden gazeteleri açıkça Fransızların güdümünde olmakla suçlamıştı. Nitekim gazete, 26 Rebîülâhîr 1331 (3 Nisan 1913) tarihli sayısında Mısır’ın önde gelen basın organlarını etraflıca değerlendiren bir makaleye yer vermiş, Mısır’da Fransızca yayınlanan gazetelerden *en-Nîl* gazetesi haricinde tümünün Osmanlı Devleti aleyhinde tavır sergilediği, uydurma haber ve telgraflar neşrederek Osmanlı Devleti’ne iftira attığı, Fransızlara hayranlık duyan bazı paşazadelerin bunları takip edip Osmanlı Devleti ile ilişkilerini bu uydurma haberlerin üzerine bina ettiği yorumunu yapmıştı. Buna karşılık Osmanlı Devleti’ne yakın konumlanan ve sayıca hayli azınlıkta olan birkaç gazetenin de Mısır’ın muhafazakâr vatanperverleri olarak

19 Sâimizade, “Mısır Meselesi-I”, s. 245-7; a.mlf., “Mısır Meselesi-II”, s. 258-60; a.mlf., “Mısır Meselesi-III”, s. 279-80; “Mısır Meselesi IV”, s. 294-6.

20 Mengüç, “Neşriyat-ı Mefsedetkârâne”.

nitelenebilecek olan Hizbü'l-Vatani/Vatancılar grubuyla bağlantısı nedeniyle gerek Mısır Hidivliği gerekse İngiliz komiserliği tarafından yakından takip edilerek zaman zaman sansüre maruz bırakıldığına değiniliyordu.<sup>21</sup>

Yine *Sebilürreşâd*'da 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Mısır'da en popüler yayınların başında gelen *el-Mukattam*, *el-Ehrâm* ve *el-Müeyyed* gazetelerinin<sup>22</sup> Osmanlı Devleti ve İngiltere'ye göre konumlandıkları yerler bakımından ele alındığı bir makalede, *el-Mukattam* gazetesinin kurulduğu günden itibaren İngiliz çıkarları doğrultusunda hareket ettiği, *el-Ehrâm*'ın ise yayına başladığı dönemdeki itidalli tavrına rağmen giderek Osmanlı aleyhine bir duruş sergilemeye başladığı yorumu yapıyordu. İngiltere'nin temsilcisi olarak görülen *el-Mukattam*'ın yanı sıra Mısırlı frankofonların etkisinde olduğu bilinen *el-Ehrâm*'ın da eleştirilmesi, Fransa'nın da Şark Meselesine yaklaşımının hedef aldığı gösteriyordu. *Sebilürreşâd*'ın eleştirilerine muhatap olan bir başka gazete ise Mısır'daki Hidiv idaresine yakınlığıyla maruf Şeyh Ali Yusuf'un (ö. 1913) editörü olduğu *el-Müeyyed* gazetesiydi. Gazetenin giderek Osmanlı aleyhtarı ve Hidivlik yanlısı bir tutum aldığına dikkat çekilen makalede Şeyh Ali Yusuf'un Pan-İslâmcılık adına çalışıyor gibi görüldüğü fakat aslında Kıpti bir aileden geldiği hatırlatılıyor ve Mısır'daki batılı çıkarlarına hizmet ettiği iddia ediliyordu.<sup>23</sup> Aynı gazete Ahmed Lütfi es-Seyyid (ö. 1963) yönetimindeki liberal milliyetçi çizgideki *el-Cerîde* gazetesini de Mısırlılık vurgusu altında aslında Mısır'ın Osmanlı'dan koparak İngilizlere yaklaşmasını arzulamak ve bu yönde yayın yapmakla suçluyordu.<sup>24</sup> Çağdaş çalışmaların da benzer tespitlerde bulunduğu düşünüldüğünde *el-Mukattam*, *el-Ehrâm* ve *el-Cerîde* gazeteleri için İslâmcı basının yaptığı bu yorumlar şaşırtıcı değil. Bununla birlikte Mustafa Kâmil'in (ö. 1908) *el-Livâ'sı* ile *el-Müeyyed*'in genellikle İstanbul yanlısı olarak telakki edildiği bir atmosferde reis-i tahririnin Kıpti olmasından hareketle gazetenin batılı çıkarlara hizmet ettiği fikrini ortaya atması da İslâmcı basının kafasında var olan, Osmanlı'dan bağımsız olarak Mısır'ın bölgesel çıkarlarını savunmanın yalnızca Avrupa'nın ve onları destekleyenlerin çıkarlarına hizmet edeceği şeklindeki kalıbın tekrarlandığını göstermektedir.

Mısır basınının siyasi yönelimlerinin yanında İngiliz yönetiminin basın faaliyetlerine etkisi de İslâmcı mecmualara konu oluyordu. *Teârîf-i Müslimîn*'de Sâmizâde konu ile ilgili olarak Mısır matbuatının İngiliz yönetimi tarafından ağır bir sansüre maruz bırakıldığı yorumunu yapıyordu. Sâmizâde, Hidivlik tarafından yayınlanan nizamnameye de atıfta bulunarak, İngilizlerin teşvikiyle hazırlandığına inandığı bu nizamname<sup>25</sup> ile sansürden sadece matbuatın değil, tiyatroların da nasibini aldığını dile getiriyor, Şeyh Selâme Tiyatrosunda

21 *Sebilürreşâd*, sy. 238 s. 70.

22 Her üç gazete hakkında geniş bilgi için bk. Ayalon, *The Press*; Abdurrahman, *Dirâsât*; Abduh, *Tatavvur*.

23 *Sebilürreşâd*, sy. 238 s. 70. Ekim 1911'de, İtalyanların Trablusgarp'i işgali esnasında bazı mecmuaların el-Müeyyed'in Osmanlı yanlısı yayın politikasını övdükleri de görülür (Hulusi, "İtalya'nın Taaddiyâtına Karşı Mısırlıların Harekât-ı Besâletkâraneleri", s. 2366).

24 *Sebilürreşâd*, sy. 238 s. 70.

25 İngilizlerin Mısır'daki basın faaliyetlerine müdahaleleri hakkında bk. Kızıltoprak, "Sömürgeci Rekabet ve Basın", s. 513-5.



oynanan bir oyunda Mustafa Kâmil’in isminin zikredilmesi üzerine polislerin duruma el koyarak tiyatroyu kapattığını aktarıyordu.<sup>26</sup> Benzer biçimde Doğrul, Hizbül-Vatanî ile ilintili olduğu gerekçesiyle İngiliz idaresinin baskıları sonucunda kapatılan *el-Âlem* gazetesinden<sup>27</sup> sonra ayakta kalan “tek kalenin” kendisinin de çalıştığı *eş-Şa‘b* gazetesi olduğunu yazıyordu. Doğrul “efkâr-ı umûmiyyeyi vatan mülhidlerinin dest-i mel’anetine bırakmak cinayet olacağından” *eş-Şa‘b* gazetesinin ne pahasına olursa olsun açık tutulması gerektiği ve muharrirlerinin bu gazeteyi neşretmekle kellelerini de koltuklarına almış buldukları kanaatindeydi.<sup>28</sup>

### 3. Trablusgarp Meselesi ve Mısır

II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı mecmualarında Mısır halkına ilişkin haber, yorum ve analizlerin özellikle iki konu etrafında toplandığı görülüyor. Bunlardan ilki, İngiliz işgalinden sonra Mısır’ın hukuki ve fiilî açıdan kimin idaresinde olduğu tartışmalarından hareketle Mısırlıların kimliği ile alakalıydı. Nitekim bazı haber ve makalelerde “Osmanlı Mısırlılar” tabiri göze çarpıyordu.<sup>29</sup> İkinci mühim konu ise Mısırlıların Osmanlı Devleti’nin savaşlarına gönüllü olarak yaptıkları yardımlardı. Nitekim 1911-1912 yıllarında Trablusgarp’ta İtalyanlara karşı Arap tebaa ile omuz omuza yürütülen mücadelenin önemli bir gündem maddesi oluşturduğu görülmektedir.

İtalya’nın 1911’de Trablusgarp’a müdahalesi şüphesiz ki Osmanlı Devleti için yalnızca bir toprak kaybı değildi. Osmanlı-Rus Harbi’nin ardından yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) ile Ruslara bırakılan Kırım’ın ardından Trablusgarp’ın elden çıkması bir başka stratejik Müslüman memleketin kaybedilmesi anlamına geliyordu. Dolayısıyla hem Türk hem de Arap toplumlarının nazarında, meselenin maddi boyutu kadar manevi boyutu da büyüktü.<sup>30</sup> İşgale karşı Bâbîâlî’nin aldığı tedbirler, doğrudan ve açıktan bir müdahale yerine yerli halkın direnişinin desteklenmesini öngörürken Trablusgarp ile Osmanlı toprakları arasında bulunan Mısır’ın gönüllü ve maddi yardım sevkياتındaki rolü önemli bir hâle

26 Sâmezâde Mısır’daki sansürü II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti’nde uygulanan basın sansürüne benzeterek “Sanki buradaki istibdat oraya nakledilmiş” yorumunu yapar (“Mısır Meselesi-II”, s. 260).

27 Doğrul bu gazeteyi, “o vakit Mısır efkâr-ı umûmiyesinin nâzım ve muharriki” olmakla nitelemişti (“eş-Şa‘b”, s. 81).

28 Doğrul bu gazeteyi çıkaran ekibin 6 kişi olduğunu (Kendisi, Emin Râfî’i, Ahmed Hilmi, Sadık Anber, Fuâd, Abdullah Talat), gazetenin ilk nüshasını çıkarırken ihtiyaç duydukları meblağı aralarında topladıklarını, duvarları isli ve nemli bir matbaa köşesinde bu gazeteyi yayın hayatına devam ettirebilmek için verdikleri mücadeleyi anlattıktan sonra ilk sayısı basılan gazetenin ne kadar çok rağbet gördüğünü ve ilk sayıyla bir aylık masrafını da çıkardığını da aktarıyor. Gazetenin şöhretine rağmen onu çıkaran muharrirlerin akıbeti iyi olmamış, Ömer Rıza dışındaki beş kişi işgal idaresi tarafından Malta adasına sürgünle cezalandırılmıştı (“eş-Şa‘b”, s. 81).

29 Hulusi, “İtalya’nın Taaddiyatına Karşı”, s. 2366.

30 Trablusgarp’ın işgalinin Osmanlı kamuoyunda meydana getirdiği infial için bk. Şıvgın, *Trablusgarp Savaşı*, s. 53-4. Trablusgarp meselesi doğrudan Hilafet makamının olaya dâhil olması sebebiyle dünya Müslümanları nezdinde de büyük bir yankı uyandırmıştı. Nitekim Hintli Müslümanlar, Balkan Savaşlarında olduğu gibi Trablusgarp Savaşı’nda da gerek maddi yardımlarla gerekse İngiltere diplomasisini Osmanlı lehine yönlendirmeye çalışmak suretiyle Osmanlı Devleti’ne destek olmaya çalışmışlardı (Kerimoğlu, “Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti’ne Yaptıkları Yardımlar”, s. 164-5).

geliyordu.<sup>31</sup> Bu sebeple Kuşçubaşı Eşref'in (ö. 1964) Mısır'a giderek burada bir örgüt kurması dahi kararlaştırılmıştı. Ancak 2 Ekim 1911'de İngiltere, Mısır'ın tarafsız kalacağını İtalyan hükûmetine bildirince buradan Trablusgarp ve civarına yapılacak yardımların da kaçak yollardan gönderilmesinin gerekeceği anlaşıldı.<sup>32</sup> Bir taraftan Tunus'un Fransız işgali altında bulunması, diğer yandan Mısır halkının Trablusgarp direnişine destek vermesi, Mısır'ı daha makul seçenek hâline getirmiş ve gönüllüler ile yardımları taşıyan gemiler Trablusgarp'a geçerken Mısır yolunu kullanmışlardı. Gönüllülere liderlik eden komutanların arasında bulunan Mustafa Kemal de Trablusgarp'a geçmeden önce Mısır'da bir süre kalmıştı. Lord Kinross Mustafa Kemal'in biyografisine dair eserinde, paşanın Mısır'da Hidiv II. Abbas Hilmi (ö. 1944) ile görüşerek Trablusgarp direnişi konusunda onun desteğini aldığını ve Mısır'da bulunan Senûsilerden Trablusgarp'ta savaşmak üzere gönüllü topladığını yazıyordu.<sup>33</sup>

Gerek Trablusgarp, Bingazi ve çevresindeki yerel halk, gerekse Mısır kamuoyu Trablusgarp meselesini bir İslâm meselesi olarak algılamışlar ve işgale tepkilerinde bu düşüncüyü dile getirmişlerdi. Reşid Rıza'nın (ö. 1944) konuyla ilgili makalesini Vâkı'a suresinin ilk üç ayetiyle açarak<sup>34</sup> Trablusgarp işgalini kıyamete benzetmesi bu meyanda dikkat çekicidir.<sup>35</sup> Reşid Rıza, İtalya'nın Osmanlı gibi büyük bir devlete meydan okuyarak Trablusgarp ve Bingazi gibi iki önemli toprağa göz dikebilmesinin şok edici olduğunu yazar ve aynı yıl içinde hem Faş'ın hem İran'ın hem de Osmanlı Devleti'nin böylesine bir düşmanlığa uğramasını Hristiyan Avrupa Devletleri'nin kendi aralarındaki anlaşmazlıklara rağmen Müslüman devletlere karşı ittifak hâlinde olduğu tezi ile açıklar.<sup>36</sup> Osmanlı Devleti'nde ve başka memleketlerde yaşayan bütün Müslümanlar bilmelidir ki, Trablusgarp kaybedilirse Avusturya Selanik ve çevresine göz dikecek, kalan Balkan vilayetleri de devletten ayrılacak, Suriye vilayetleri ise büyük devletlerin kontrolüne geçecektir.<sup>37</sup> Bu sebeple Osmanlı Devleti'ne tabi olsun veya olmasın bütün Müslümanların mümkün olan her surette Osmanlı Devleti'ne yardım gayreti içinde olması gerekmektedir. Zira Hilafet makamı İstanbul'da bulunduğu için, Osmanlı

31 Enver Paşa ve Mustafa Kemal il birlikte aralarında Trablusgarplı Süleyman el-Bârûni'nin de bulunduğu kalabalık bir gönüllü grup İtalyanlara karşı savaşmak ve direnişi örgütlemek üzere Libya'ya Mısır yoluyla gitmişlerdi (Karal, *Osmanlı Tarihi*, IX, 277).

32 Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, II, 103; Şıvgın, *Trablusgarp Savaşı*, s. 73.

33 Kinross, *Atatürk*, s. 49. Kinross bu bilgileri hangi kaynağa dayandırdığını belirtmez. Eserinde Mustafa Kemal Paşa'nın Mısır'da yaşadığı olaylara ilişkin ise şu ifadelerle yer verir: "... 3 kişi, bir Türk topçu, bir Arap tercüman ve bir Mısırlı rehberin eşliğinde çöldeki tren garına ulaşmışlardı. Mısırlı bir memur, yolculuk yapmakta olan 5 Türk askerini tutuklamak için emir aldığını açıklayarak treni aradı. Kemal, üzerindeki Arap giysilerinin memuru aldatamayacağını anlayarak gerçek kimliklerini açıkladı ve Mısırlı memurun dini duygularına hitap eden bir konuşma yaptı. Bunun kafir Hristiyanlara karşı kutsal bir savaş olduğunu söyledi. Elbette Mısırlı, iyi bir Müslüman olarak kutsal kitabın ve Peygamber'in ilkelerine karşı gelemmez, Allah'ın iradesinin önünde duramazdı" (*Atatürk*, s. 49).

34 "Kesin gerçekleşecek olan (kıyamet) koptuğu zaman, onun kopuşunu yalanlayacak kimse olmayacaktır" (56/el-Vâkıa: 1-2).

35 Reşid Rıza, "el-Meşeletü's-şarkiyye", s. 750.

36 "Sözde adaletli, müşfik ve zulüm ve taassuba hiç bulaşmamış bu Hristiyan Avrupa devletleri aynı sene içinde üç İslâm devletini birden yok etmek mi istiyorlar?" (Reşid Rıza, "el-Meşeletü's-şarkiyye", s. 751).

37 Reşid Rıza, "el-Meşeletü's-şarkiyye", s. 755.

kazanırsa tüm Müslümanlar kazanır, Osmanlı perişan olursa tüm Müslüman milletler perişan olur. Reşid Rıza’ya göre Osmanlı’nın Mısır üzerindeki İslâm kardeşliği ve yöneticilik hakkının yanı sıra Mısır’ın Trablusgarp’ın komşusu olmasından kaynaklanan bir hakkı daha bulunmakta idi. Bu sebeple bilhassa Mısırlılar Trablusgarp meselesinde Osmanlı Devleti’ne mümkün olan her surette yardımda bulunmak zorundaydılar.<sup>38</sup>

Mısır kamuoyunda Trablusgarp’ın işgaline gösterilen tepki dönemin Türk basınına da yansımıştı. Nitekim *Beyânülhak*’ta Mehmed Hulusi, İtalya’nın Trablusgarp’a saldırmasının Mısırlılarda infial uyandırdığını tumturaklı ifadelerle dile getirmişti.<sup>39</sup> Mısır halkının Trablusgarp savunmasına verdiği destek de Mehmed Hulusi’nin Kahire’den aktardığı haberlerle doğrulanmaktadır. Mehmed Hulusi Trablusgarp için yardım toplama faaliyetlerinin Ömer Tosun Paşa (ö. 1944)<sup>40</sup> liderliğinde yürütüldüğünü açıklarken, Arapların Trablusgarp meselesinde tam bir dayanışma ve vefa örneği gösterdikleri yorumunu yapıyordu.<sup>41</sup> Mısırlıların Trablusgarp konusunda gösterdiği duyarlılık I. Dünya Savaşı yıllarında da devam etti. İslâm Mecmuasında yayınlanan bir haberden de Mısırlıların Trablusgarp davasını sahiplendikleri ve bu dava aleyhinde çalışan bazı Mısırlı yöneticileri protesto ettikleri anlaşılıyor. Bu idarecilerden biri de Trablusgarp Savaşı’nda Türk ve Arapların gösterdiği direnişi baltalamak üzere İtalyan Hükümeti ile anlaşmış olmakla itham edilen Mısır eski başbakanlarından Muhammed Saîd Paşa (ö. 1928) idi. Habere göre bazı Mısır gazeteleri Paşa’ya serzenişte bulunup onu “hamiyetsizlikle” suçlamıştı.<sup>42</sup>

38 “İslâm dini aynı zamanda bir hâkimiyet ve otorite dinidir. Neredeyse tevhid akidesine eşdeğer bir kuvvette, doğudan batıya bütün Müslümanlar, Osmanlı Devleti’nin İslâm dünyasında hâkimiyet ve otoriteyi temsil ettiğine inanıyorlar... Bazı sultanların istibdadı, paşaların yolsuzlukları ve Avrupa Devletlerinin baskısı ile İslâm’a hizmette ne kadar kusur ederse etsin... Osmanlı Devleti bağımsızlığını koruduğu müddetçe hilafet makamının da sahibidir” (Reşid Rıza, “Mes’eletü’ş-şarkıyye: Mâ yecibu ale’l-müslimin ve’l-’usmâniyyin min müsâade’tid-devle”, s. 834). Onun bu makalesi için kullandığı “Osmanlı unsurlarının niteliği ve Osmanlı idarecileri nazarında İslâmî Otorite” alt başlığından da anlaşıldığı üzere makalenin asıl amacı devlete karşı olumsuz bir hareketliliğin olduğu Müslüman vilayetlere çağrıda bulunarak bu zor zamanlarında ne olursa olsun Osmanlı’ya bağlı kalmanın gerekliliğini anlatmaktır. Bu hususta Reşid Rıza’nın bilhassa Suriyelileri devletin dağılmasına yönelik faaliyetlere karşı uyardığı görülmektedir (“Mes’eletü’ş-şarkıyye”, s. 838).

39 Hulusi, “halkın evlâd ü iyâli unutup varıyla yoğunla vatanımızın kıymetli bir parçası olan Trablusgarp’a yardım göndermeye başladığını” dile getiriyor (“İtalya’nın Taaddiyatına Karşı”, s. 2366). Yine Hulusi Mısır halkının Trablusgarp savunmasına desteğine ilişkin olarak şu satırları kaleme almıştı: “Görüyorsunuz ki millet hiçbir zaman vazifesinde kusur etmiyor. Geliniz, Allah aşkına! Ve o daima vird-i zebanımız olan hürriyet, adalet, müsavat... aşkına! Bu millet-i mazlûmeye, bu ümmet-i necibeye acıyınız! Bu keşmekeşi, bu fırka inkılaplarını ortadan kaldıralım!” (“İtalya’nın Taaddiyatına”, s. 2366).

40 Saîd Halim Paşa’nın kayınbiraderi Ömer Tosun Paşa, Trablusgarp Savaşı’ndan itibaren Mısır’da Osmanlı ordusu için toplanan yardımların baş organizatörü konumundaydı. Büyük gayretleri dolayısıyla devletin vezaret rütbesiyle onurlandırdığı Ömer Tosun Paşa (bk. BOA, İrade Eyâlet-i Mümtaze Mısır (İ.MTZ.(05)), 34-2003) Osmanlı kimliğine bağlılığını savaştan ve devletin yıkılışından sonra da sürdürmüş, hilafetin ilgasından sonra II. Abdülmecid’in halife olarak tanınmaya devam etmesi için İskenderiye ulemasını ve şehrin ileri gelenlerini organize ederek bu yönde bir bildiri yayınlamıştı (Livaoğlu Mengüç, *Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları*, s. 165).

41 “Geçmişte Araplar bazı Türkler tarafından hamiyetsizlikle suçlanıyordu. Araplar vefalarını Trablusgarp meselesinde göstermişlerdir” (Hulusi, “İtalya’nın Taaddiyatına Karşı”, s. 2438).

42 “İslâm Dünyası: İstanbul, Mısır, Avusturalya, Trablusgarp, Merakeş, İran, Afrika, Afganistan, Hindistan, Çin”, s. 348.

Esasında Meşrutiyet dönemi İslâmcı gazete ve dergilerinde Osmanlı Hükümeti Trablusgarp meselesinde yeterince ilgili davranmamakla çok kez suçlanmıştı. Bu fikir savaşa giden süreçte kaleme alınan çeşitli makaleler ile açıktan ifade edilmişti.<sup>43</sup> Fakat aynı kanaat, bilhassa Arapların üzerine düşeni fazlasıyla yaptıkları ama bunun Trablusgarp'ı kurtarmaya yetmediği tezinin sıkça işlenmesiyle de dolaylı yoldan okuyucuya aktarılıyordu. Bu bağlamda *Beyânülhak* gazetesindeki bir haberde *el-Mukattam*'dan naklen Mısırlıların “Eğer İstanbul hükümeti Trablusgarp'ı satacak olursa biz onu kanımızla alırız” şeklindeki sözlerine yer verilmesi ve bu sözlerin “Mısırlıların ulvi bir sözü” olarak nitelemesi dikkat çeker.<sup>44</sup> Bu yorumun, II. Meşrutiyetin ilk yıllarında İTC'yi desteklemekle beraber daha sonra muhalefetteki Hürriyet ve İtilaf Fırkasını desteklemeye başlayan Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye'ye ait *Beyânülhak* mecmuasında yer alması tesadüf olmasa gerekir.

#### 4. Mısırdaki İngiliz İdaresi

İslâmî gazete ve mecmuaların Mısır'a ilişkin haber ve yorumlarında üzerinde en çok durduğu hususların başında şüphesiz buradaki İngiliz varlığı geliyordu. Başlangıçta Mısır'da kalıcı olmadıklarını ve İstanbul'un durumdan endişe etmemesi gerektiğini sıkça dile getiren İngilizler, bir yandan da Mısır'daki idarelerini tahkim ediyor ve işgal karşıtı muhalefeti ciddi manada baskı altında tutuyorlardı. İstanbul'da ise hem hükümet hem de kamuoyu uzunca bir müddet İngiltere'nin Mısır'dan çıkma hususunda verdiği taahhütlere itimat etme eğilimi gösteriyordu. Nitekim bu itimat sebebiyle İngiltere'nin dış politikasındaki tavır değişikliğinin İstanbul yönetimi ve Türk kamuoyu tarafından hemen algılanamadığı görülmektedir. İngiltere'nin pozisyonunu değerlendirmede yaşanan bu gecikme İslâmcı basında da zaman zaman kendini gösteriyordu. Nitekim *Teârûf-i Müslimîn* ve *Beyânülhak* İngiltere'nin Şark politikası karşısında ümitsizliğe kapılırken *Sebîlürreşâd*'da durumun düzelebileceğine dair bazı ümitler gündeme getiriliyor ve İngiltere'nin sözgelimi Mısır'dan çekilme konusunda verdiği sözlere hâlâ itimat edilebileceği düşüncesi gündeme geliyordu. Bununla birlikte İngiltere'nin bir süredir Osmanlı Devleti aleyhine hareket etme meylinde olduğu hemen tüm İslâmcı mecmuaların ortak düşüncesi idi. *Teârûf-i Müslimîn*'den Sâmizâde'ye göre İngiltere'nin Mısır'ı işgali uzun süredir planlanmakta olan bir hamle idi. Zira İngiltere Hindistan'daki hâkimiyetini sağlamlaştırmak için Mısır'ın mutlaka ele geçirilmesi gerektiğine inanıyordu.<sup>45</sup> İngiltere işgalini fiilen başlatan İskenderiye bombardımanı da İslâmcı mecmu-

43 İtalyan hükümetin müteaddit nota ve ultiimatlarına karşın Osmanlı Hükümeti'nin sessizliğe gömülmesi ve gerekli tedbirleri almamasını eleştiren *Beyânülhak*, olayı kurtla kuzunun hikâyesine benzetmişti. Gazete, halkın “çok uzak olmasına rağmen” Trablusgarp'ın himayesine çalışacağı ve yardımına koşacağına güvendiklerini de yazıyordu (“Trablusgarp: İlan-ı harb ve kabinenin sukûtu”, s. 2327-8).

44 Trablusgarp'ın gözden çıkarıldığı yolundaki bu ima aynı zamanda Mısır'daki bazı çevrelerin konuya bakışını da yansıtır (“Mısırlıların Bir Sözü”, s. 2347). Trablusgarp'ın Osmanlı Devleti tarafından ihmal edildiği düşüncesi II. Meşrutiyetin İslâmcı aydınlarının çeşitli vesilelerle dile getirdiği bir husustu. Aralık 1908 tarihli *İttihâd-ı İslâm*, Trablusgarp'a yeni vali atanması münasebetiyle halkı tebrik ederken, İTC hükümetini de vilayeti aylar boyunca valisiz bıraktığı için eleştiriyordu (“Trablusgarp Valisi”, s. 8).

45 Sâmizâde, “Mısır Meselesi- 1”, s. 245.

alarda İngiltere’nin tarihte örneğine az rastlanır zalimce bir girişimi olarak tanımlanıyordu. *Sebilürreşad*’dan Doğrul bugünü, İngilizlerin kirli bir oyunu olarak tanımlamış ve “Müslümanların Endülü’s’ten sonra gördükleri en feci, en dilsöz, en kanlı vak’a-yı tarihiyye, en müdhîş bir hezimet-i İslâmiyye” olarak nitelemişti.<sup>46</sup> *Teârûf-i Müslimîn*’den Sâmizâde ise İngilizlerin kendini savunmaktan aciz bir kenti topa tutmayı zafer olarak değerlendirmelerinden duyulması gereken utanca işaret ediyor, bu kadar çirkin bir hareketin tarihte emsali olmadığını dile getiriyordu.<sup>47</sup>

Öte yandan Osmanlı Devleti’nin Mısır’ın işgal edilmesine karşı gösterdiği refleks de çoğu zaman “beyhude bir çaba” olarak değerlendiriliyordu.<sup>48</sup> Yazarların büyük kısmına göre diplomatik görüşmeler sonuç vermeyecekti ve İngiltere, Mısır’da geçici olarak bulunduğunu iddia etse de Mısır’dan kısa vadede çıkmaya niyetli değildi. Üstelik burada kalıcı olmak için çeşitli bahaneler de yaratıyordu.<sup>49</sup> Örneğin *Teârûf-i Müslimîn*’de Sâmizâde İngilizlerin Mısır’a kargaşayı önleme ve “Hidiv’in haysiyetini koruma” bahanesi ile geçici olarak geldikleri fakat yıllar geçmesine rağmen Mısır’da kalmakta ısrarcı oldukları yorumu yapılıyordu.<sup>50</sup> Ona göre Mustafa Kâmil ve Hizbül-Vatanî de bu gerekçelerden biri idi. Sâmizâde bu iddiasının kanıtını 1905-1916 yılları arasında İngiltere’nin Dışişleri Bakanlığı’nı yapmış olan Edward Grey’e dayandırmıştı. Grey’in açıklamalarına göre İngiltere, Hizbül-Vatanî’yi Mısır’a hürriyetin ve meşrutiyetin getirilmesinde bir engel olarak görüyordu.<sup>51</sup> Ayrıca *Sebilürreşad*’da meseleye ilişkin yapılan yorumlarda İngiltere’ye karşı *Teârûf-i Müslimîn*’e göre daha ılımlı bir tonun kullanıldığı görülür. Nitekim mecmuada yazan İsmail Hakkı Milaşlı (ö. 1938), İngilizlerin Mısır’a geçici bir süre kalmak üzere geldiğini hatırlatıyor, İngiltere’nin Mısır politikasının liberaller ve cumhuriyetçiler arasındaki güç savaşından etkilendiğini düşünüyordu.<sup>52</sup> Buradan hareketle İngilizler nezdindeki diplomatik girişimlerin olumlu sonuç verebileceğini düşünen yazarların da varlığından bahsedilebilir.

46 (Doğrul), “Mısır Sergüzeşti-9: İskenderiye Bombardımanı ve İşgal”, s. 61.

47 Sâmizâde Süreyya bombardımanı yöneten Amiral Beauchamp Seymour’un bu görevindeki başarısı nedeniyle rütbesinin yükseltilmesini hayretle karşıladığını dile getiriyor (“Mısır Meselesi-1”, s. 246).

48 Sâmizâde, “Mısır Meselesi-1”, s. 247.

49 Sâmizâde, “Mısır Meselesi-3”, s. 279.

50 Başbakan W.E. Gladstone’un Ağustos 1882’de Londra’da yeni meclis oluşturulurken Mısır’dan mutlaka çekileceklerine dair söz verdiğini, hatta bu meselenin İngiltere için bir şeref ve haysiyet meselesi olduğunu dile getirdiğini hatırlatan Sâmizâde, İngiltere’nin bu sözü seneler geçmesine rağmen yerine getirmemesine dikkat çekiyor (“Mısır Meselesi-1”, s. 259). Süreyya Bey İngiltere’nin niyetinin uzun vadede askerini çekip siyaseten Mısır’da kalıcı olmak, “işgalden ilhaka geçmek” istediğini düşünüyordu (“Mısır Meselesi-3”, s. 280). Sâmizâde, Roland De Mars’ın *Tasvîr-i Efkâr*’da çevirisi yayınlanan makalesine de değinmiş, onun bazı iddialarına cevap vermişti. De Mars’ın, İngiltere’nin Mısır’dan çıkması durumunda Mısırlıların kendi kendilerini idare edemeyecekleri beyanını, Mısır’ın idaresini düşünenin İngiltere’ye kalmadığını dile getirerek itiraz etmişti (“Mısır Meselesi-4”, s. 294).

51 Sâmizâde ise bu iddiaya karşı çıkmış ve Hizbül-Vatanî’nin işgalden çok sonra kurulduğunu, İngiltere’nin istemesi durumunda bu tarihten çok önce meşrutiyet ve hürriyeti Mısır’a getirmeye muktedir olduğunu dile getirmişti (“Mısır Meselesi-2”, s. 259).

52 Milaşlı, “Mısır Ahvâli”, s. 330.

Mısır'ın istiklali meselesi ile ilgili İngiltere'deki gelişmeler de sıklıkla basında yer buluyordu. 1912 yılında *Hikmet* gazetesinde çıkan bir haber, İngiltere'nin İtalya ve Fransa'nın da onayı ile Mısır Hidivi'ni "kendi himayesi altında müstakbel bir hükümdarlığa tahvil etmek" istediğini ve bu uğurda İstanbul'a yirmi milyon İngiltere lirası ödemeyi teklif edeceğini yazmıştı. Gazete yine muhabirinin Londra'da aldığı duyumlara dayanarak, İngilizlerin, Mısır'a biçtikleri bu yüksek meblağın Mısırlıların gururunu okşayacağını umduklarını aktarıyordu. Haberi yorumlayan gazete editörü ise haberin İtalyan kaynaklarından alındığını bildirerek, İtalya'nın bu söylentileri ortaya atmakla İstanbul ile Londra'nın arasını açmayı amaçladığı yorumunu yapmıştı. Ona göre ne İngilizler böyle bir "semen-i müfridi" ödemeye ne de Mısırlılar böyle bir anlaşmayı kabule yanaşabilirlerdi.<sup>53</sup>

İslâmcı mecmuaların dikkat çektiği bir diğer husus ise bu dönemde Mısır siyasetinin önemli aktörlerinin başında gelen Vefd lideri Sa'd Zağlûl'un (ö. 1927) Mısır'ın bağımsızlığına kavuşması konusunda yürüttüğü siyasi faaliyetlerdi. *Sebilürreşâd*, Zağlûl'un gerek Mısır'daki İngiliz idaresi gerekse Avrupa hükümetleri nezdinde girişimlerde bulunduğuna değinmiş, fakat bu faaliyetlerin silahlı mücadeleden ziyade hukuki yollar izlenerek yürütüldüğünü, bu sebeple sonuç vermeyeceğini ileri sürmüştür.<sup>54</sup> *Sebilürreşâd*'in ve diğer mecmuaların Mısır siyasi partileri arasında Hizbü'l-Vatanî grubunun yanında saf tutmaları, İngiltere'ye karşı Hizbü'l-Ümme örneğindeki gibi ılımlı bir liberal tecrübeyi değil,<sup>55</sup> işgale karşı sert ve muhafazakâr değerlere dayalı bir siyasetin izlenmesi yolunda görüş beyan edildiğini gösterir. Ancak bu muhafazakâr milliyetçi siyasetin Mısır kimliğini Osmanlı egemenliği karşısında nasıl konumlandırmak istediği sorusu, dikkat çekici biçimde, gündeme gelmemiş görünüyor.

##### 5. Mısır'da Vatanperver Hareket, Urâbî Paşa ve Hizbü'l-Vatanî

Urâbî Paşa Olayı'nın niteliği ve Mısrıcılık düşüncesi açısından temsil ettiği konum Mısır tarihçileri tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır. Kızıltoprak, olayın Osmanlı tarihçilerine göre isyan, Arap tarihçilerine göre ise haklı bir devrim niteliğinde olduğunu kaydetmiştir.<sup>56</sup> Ancak Osmanlı kamuoyunda Urâbî Paşa'ya yönelik değerlendirmelerin II. Meşrutiyet tecrübesiyle bir miktar dönüştüğünü söylemek, en azından basında çıkan birtakım yorumlardan hareketle mümkün görünmektedir. Zira özellikle bazı İslâmcı mecmualarda Urâbî Paşa'nın ortaya çıkışı bir meşrutiyet arayışı olarak değerlendirilmiş, hatta paşanın İskenderiyedeki Âbidîn Meydanı'ndaki nümayişi 31 Mart Vakasına benzetilmişti. Urâbî Paşa'nın talepleri II. Meşrutiyet basınında genel olarak haklı ve yerinde karşılanırsa da onun bazı karar ve manevralarının İngiltere'nin eline Mısır'ı işgal etme konusunda bahane verdiği de yazılmıştı. *Teârûf-i Müslimîn*'de, Urâbî Paşa'nın ısrarlı ve tavizsiz taleplerinin ülkeyi kargaşaya sürüklediği ve İngiliz müdahalesine kapı araladığı yorumu bu meyanda zikredilebilir. Sâmizâde burada,

53 "Şuûn-i mühimme: Mısır'ın İstiklali Meselesi", s. 4.

54 "Mısır Ahvalı", s. 112.

55 Mısırın liberal tecrübesi hakkında bk. Marsot, *A Short History of Modern Egypt*.

56 Kızıltoprak, *Mısır'da İngiliz İşgali*, s. 128.



İngilizlerin ordudaki etnik kimlik tabanlı çatışmaları kullandığı söylüyor, hatta Urâbî Paşa’yı cesaretlendirenin de İngiltere olduğunu ima ediyordu.<sup>57</sup>

Esasında Urâbî Paşa’nın temsil ettiği düşünce, kendisinden sonra muhafazakâr vatanperver hareket olarak niteleyebileceğimiz, temel prensip olarak Mısır’ın İngiliz işgalinden mümkün olan en kısa zamanda kurtulmasını ve Mısır’ın kaderinin Mısırlılar tarafından belirlenmesi fikrini benimserken İslâm kimliğine sıkıca tutunan ve Osmanlı hâkimiyetine de karşı çıkmayan, halifeye bağlılığı destekleyen bir ideolojik akımın ilk kez siyaset sahnesine çıkışıydı. Bu akımı Mısır’daki diğer akımlardan ve özellikle liberal/seküler/bölgesel milliyetçi çizgideki diğer Mısırcı gruplardan ayıran önemli noktaların başında İslâm vurgusu ve hilafet makamına bağlılığı öne geliyor. Bu düşüncenin Urâbî Paşa’nın sürgününü takip eden yıllardaki savunucusu ise Hizbül-Vatanî ve Mustafa Kâmil olmuştur.<sup>58</sup>

İslâmcı basının, “Mısır’ın Fırka-i Milliyesi” olarak adlandırdığı Hizbül-Vatanî<sup>59</sup> hareketine bakışını kabaca iki döneme ayırmak yanlış olmayacaktır. İlk dönem, Mustafa Kâmil’in hareketin başında olduğu, partinin İstanbul ile uyumlu hareket ettiği dönemdir ki bu dönemde Hizbül-Vatanî’nin ve Mustafa Kâmil’in İslâmcı basında müspet algılanmasının ve koşulsuz destek görmesinin üç temel dayanağı bulunmaktadır: (1-) II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte İslâmcı basında dile getirilen temel arzu olan meşruti idare arzusunun bu dönemde Hizbül-Vatanî’nin siyasi teamülüyle uyuşmakta oluşu, (2-) Mustafa Kâmil’in Mısır’daki İngiliz varlığına karşı ortaya koyduğu sert muhalefetin İslâmcı basında olumlu karşılanması ve son olarak (3-) Mustafa Kâmil’in “önce Mısır” vurgusu içerse de<sup>60</sup> İttihâd-ı İslâm fikrine yakın ve İslâmî hassasiyetleri de yoğun olarak taşıyan dindar bir şahsiyet olması. İslâmcı basın da Mısır’da İngiliz idaresinin Mustafa Kâmil ve partisine yapılan baskıyı çoğu zaman, partinin İttihâd-ı İslâm fikrine yakın duruşuyla açıklamayı tercih etmişti. Nitekim Sâmizâde hem İngiltere hem de Fransa’nın İttihâd-ı İslâm fikrinin yayılmasından endişe ettiklerini yazmıştı.<sup>61</sup> *Beyânülhak*’ta ise Lord Cromer’in Pan-İslâmcı fikirlerin yayılmasından duyduğu endi-

57 Sâmizâde, “Mısır Meselesi-1”, s. 246.

58 Urâbî Paşa Hadisesi fikri zeminini oluşturan Vatançılar Hareketi hakkında bk. *15 Numaralı Mühimme-i Mısır Defteri*, s. 34-8.

59 “Mısır Fırka-i milliyesi Ferid Bey ile Mülakat”, s. 394-5.

60 Mustafa Kâmil’in Osmanlı taraftarlığını, “Frankofonluğunu” yahut Mısırcılığını savunan pek çok araştırma bulunuyor. Sırasıyla bk. Görgün, “Mısır’da 19. Yüzyıl Sonunda Panislamist Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, *İslâm* s. 105-131; Fahmy, “Francophone Egyptian Nationalists, Anti-British Discourse, and European Public Opinion”, s. 170-183; Rizq, “Mustafa Kâmil”, <http://ccdlib.libraries.claremont.edu/cdm/ref/collection/cce/id/1415> (erişim tarihi: 5.12.2020). Bununla birlikte siyasi hayatı boyunca yaptığı bazı manevraları vatanım dediği Mısır’a hizmet etmiş olma saikiyle yaptığı, bilhassa henüz öğrenci iken yazdığı duygusal satırlardan açıkça okunuyor. Mustafa Kâmil 1893’te henüz 19 yaşındayken yazdığı ve bir dede ile torunu arasında geçen diyalogda, her ikisine de “li-ne’iş mısır” (yaşasın Mısır) dedirtmiş, farklı metotlarla da olsa Urâbî Paşa’nın davasını sürdürdüğünü, halkına “Mısırlı birini öne geçirdiklerinde bunun için mutlu olmalarını” salık vererek göstermişti (*Evrâk*, s. 45).

61 Yazar, bu endişenin yersiz olduğunu, Avrupalıların İttihâd-ı İslâm’i, Müslümanların birleşerek Hristiyanlara ve Hristiyanlığa karşı savaşması anlamında bir hareket olarak anladıklarını, oysa bundan maksadın Müslümanların kendi haklarını müdafaa etmesini amaçlayan, siyaseten ve toplumsal anlamda bir ıslah hareketi olduğunu, Avrupalıların “Müslümanlardan yana emin olmaları gerektiğini” söyler (Sâmizâde, “Mısır Meselesi-4”, s. 294-6).

şeye<sup>62</sup> değinilmişti. Sâmizâde'ye göre bu endişe İttihâd-ı İslâm idealinin maksatlarının anlaşılmasından kaynaklanıyordu.<sup>63</sup> Oysa Mustafa Kâmil'in İttihâd-ı İslâm fikri, taassup ve şiddet taraftarlığından uzaktı.<sup>64</sup>

İslâmcı basının genel kanaatine göre Mustafa Kâmil'in liderliğindeki Hizbü'l-Vatanî, İngiltere'ye karşı Mısır'ın çıkarlarını korumayı hedeflerken bir yandan da ülkenin Osmanlı Devleti'ne bağlı kalması fikrini savunuyordu. İslâmcı gazete ve mecmualar, Hizbü'l-Vatanî'yi İngiliz yönetiminin baskısı altında Mısır'daki bağımsızlık yanlısı kanadın öncülüğünü yapan bir siyasi oluşum olarak değerlendirmiş ve partiyi destekleyici yazılar kaleme almışlardı.<sup>65</sup> Buna karşın Mustafa Kâmil'in 1908'deki ölümünün ardından parti idaresini devralan Muhammed Ferîd (ö. 1919) döneminde muhalefet sert tonunu bir miktar yitirmiş, işgale karşı diplomatik mücadeleyi önceleyen bir süreç planlanmıştı. Öte yandan Muhammed Ferîd'in hareketin başında olduğu yıllarda sıklıkla kullanılan "Mısır Mısırlılarından" mottosu da Mustafa Kâmil döneminin Osmanlı egemenliğini tanıyan vatanperverlik anlayışından, Mısır'ın tam bağımsızlığını önceleyen bölgesel milliyetçiliğe kayışı iyi özetlemekteydi. Partinin 1910 Eylül'ünde Brüksel'de yaptığı kongrede Mısır'ın Osmanlı ile Avrupa Devletleri arasında tarafsız kalması kararı alındığında, *Hikmet* gazetesi "Mustafa Kâmil'in yokluğunun acı bir şekilde hissedildiği" dile getirilerek parti programındaki bu değişiklikten duyulan rahatsızlığı ifade ediyordu.<sup>66</sup> Mustafa Kâmil "Mısır'ın en büyük vatanperveri ve en parlak dimağı" olarak tanımlanıyor, onun Mısır'ı İngiliz boyunduruğundan kurtarmak için her yolu denediği ve son nefesinde bile "vatan" dediği yazılırken<sup>67</sup> Muhammed Ferîd, "ilim ve faziletine rağmen gereken siyasi özelliklerden mahrum olduğu" gerekçesiyle eleştiriliyordu.<sup>68</sup> *Hikmet* gazetesi Muhammed Ferîd yönetimindeki partinin siyasetinden duyduğu rahatsızlığı bilhassa dile getirmiş, Hidiv Abbas Hilmi'nin "sefil ve çirkin" menfaatleri uğrunda" Hizbü'l-Vatanî'yi birçok

62 Mecmua Lord Cromer'in, Mısırlıların İstanbul kontrolündeki İttihâd-ı İslâm taraftarları tarafından İngiltere ve tüm Hristiyanlık âlemi aleyhinde "tezvic ve tahrik edilmekte olduğunu", bu sebeple İttihâd-ı İslâm fikriyle mücadele edilmesi gerektiğini, bu çerçevede Hizbü'l-Vatanî'nin de kontrol altında tutulması gerektiğini savunduğunu yazmıştı ("Alem-i İslâmiyet: Mısır", s. 291. Lord Cromer'in Pan-İslâmcılık hakkındaki yorumları için bk. Ferris, "The Internationalism of Islam", s. 57-77).

63 İttihâd-ı İslâm fikrinin maksadının anlaşılabilmesi hususu İslâmcı gazetelerde sık sık dile getirilen bir husustu. Nitekim sıklıkla, Avrupa'nın Pan-İslâmcılığı "Müslümanların Hristiyanlara karşı düşmanca hislerle ve şiddet üretmek üzere bir araya gelme arzusu" olarak algıladığından yakınılıyordu. Mecmuaya göre İngiltere, Pan-İslâmcılığın II. Abdülhamid idaresi tarafından yayıldığını düşünerek hata etmekte, bu fikrin İslâm dünyası için bir vahdet-i maneviye olduğunu görememekte idi. Mecmua, Avrupa'yı rahatlatmak istercesine, İttihâd-ı İslâm'ın asla bir maddî birlik olamayacağını da savunur ("Alem-i İslâmiyet: Mısır", s. 291).

64 Tevfik Ebüzziyâ onun oldukça genç yaşına rağmen daima tedbirli ve sakin davrandığını, bu yönüyle Mısırlı gençlere de örnek olduğunu yazar. Onun Mustafa Kâmil ve İslâm Birliği ideali hakkındaki yorumları için bk. "Mısırlı Mustafa Kâmil Paşa", s. 34. Mustafa Kâmil'in İttihâd-ı İslâm düşüncesine yaklaşımı hakkında ayrıntılı bir analiz için bk. Fahmi, *Muştafa Kâmil*, s. 66-72.

65 Ebüzziyâ, "Mısırlı Mustafa", s. 33-7.

66 "Mısır'ın anavatanından kopma anlamına gelecek bir tarafsızlığı, özelde Mısır, genelde İslâm âlemi için dehşetli bir felakettir. Osmanlılıktan ayrılacak bitaraf bir Mısır kendini düşmanlarından nasıl koruyacak?" ("İntikâdât", s. 187-8).

67 Sâmizâde, "Mısır Meselesi-2", s. 260.

68 "İntikâdât", s. 188.



hata yapmaya sürüklediğini yazmıştı.<sup>69</sup> Tüm bunların üstüne, Hizbü’l-Vatani’nin Brüksel’de gerçekleştirdiği parti kongresinde Mısır’ın İngiltere ve Osmanlı arasında tarafsız kalması isteğinin de dile getirilmesi de İslâmcı basın tarafından tepkiyle karşılandı. Hikmet gazetesinde konuyla ilgili kaleme alınan bir eleştiri yazısında, Mısır’ın “Osmanlı topraklarının parçalarından biri ve Osmanlı’nın bir eyâlet-i mümtâzesi” olduğu vurgulanmış, kongrede serdedilen ifadelerin bu gerçeği yadsıttığı ifade edilmişti.<sup>70</sup>

*Sebilürreşad*’dan Doğrul ise Hizbü’l-Vatani’yi, Mısır’da gazeteci olarak çalıştığı gençlik döneminden I. Dünya Savaşı’na girilen dönemine kadar hem Mustafa Kâmil hem de Muhammed Ferid dönemlerinde desteklemeyi sürdürdü. Kahire’de bulunduğu yıllarda çalıştığı *eş-Şa’b* gazetesini tanıttığı 1915 tarihli bir makalesinde bu fırkanın “fedakar evlatlarının Mısır’ı uyandırmaya çalıştığını, istibdadı yıkmak ve hürriyet kazanmak için durmaksızın çalıştıklarını” beyan etti. Hizbü’l-Vatani mensubu gençlerin Balkan Savaşının sonucu karşısında nasıl yıkıldığını samimi satırlarla tasvir eden Doğrul, Osmanlı Devleti’nin Balkanlarda hüsrana uğramasının, onları kendilerine kuvvetli bir dayanak olarak gören Mısırlılarda büyük bir üzüntüye sebep olduğunu yazıyordu. O, *eş-Şa’b* gazetesinin de aynı akıbete uğradığını, “böylece Mısır’da iman, iman-ı vataniyye’yi telkin eden tek ses de kısıldı” sözleriyle beyan ediyordu.<sup>71</sup> Mısır’da İngiliz işgaline karşı bağımsızlığın kademeli şekilde ve mutedil bir yolla kazanılması gerektiğini savunan liberal milliyetçi aydınların yönettiği gazetelerin -ki Doğrul daha önce bu çizgide yayın yapan *es-Siyâse* gazetesinde de çalışmıştı- ve dolayısıyla ideolojik açıdan bütün bu gazetelerin kaynağı durumunda olan Hizbü’l-Ümmenin Doğrul tarafından “imân-ı vataniyye telkîn eden ve ümmete râh-ı selâmeti gösteren” bir hareket olarak görülmediği anlaşılıyor.<sup>72</sup>

II. Meşrutiyet basınının bir parçası olarak İslâmcı mecmuaların Mustafa Kâmil ve Hizbü’l-Vatani’yi desteklemelerindeki temel gerekçe parti programında İngiliz nüfuzuna son vermeyi ve Hidiv’in yetkilerini sınırlamak suretiyle meşruti idareye geçmeyi hedeflemesi ve bütün bunları yaparken muhafazakâr duruşundan da vazgeçmemesi olarak görünmektedir.<sup>73</sup> Bu noktada hem anayasa taraftarı hem de Osmanlı-İslâm birliği idealine inanan II. Meşrutiyet devri İslâmcıları ile Hizbü’l-Vatani’nin savunduğu değerlerin örtüştüğü anlaşılır.

69 “Şuûn-i mühimme: Mısır’ın İstiklali Meselesi”, s. 4.

70 “Mısır’ın tarafsızlığını isteme gâfletinde bulunursa hizmet ettiği efkara büyük bir fenalık yapmış olacak.” “Mısır’ın ana vatandan kopma anlamına gelecek bir tarafsızlığı özelde Mısır, genelde İslâm âlemi için dehşetli bir felakettir.” “Osmanlılıktan ayrılacak bitaraf bir Mısır kendini düşmanlarından nasıl koruyacak?” (“Genç Mısırlılar Kongresi ve Mısır’ın Bitaraflığı”, s. 3-4). *Teârûf-i Müslimin* ise Muhammed Ferid ile kongrenin akabinde yapılan bir mülakatı sayfalarına taşıyarak kendisine Mısır’ın bitaraflığı meselesine yaklaşımlarına izahat getirmesini istemişti. Muhammed Ferid ise bu soruya müphem sayılabilecek bir cevap vererek, aynı kongrenin açılış konuşmasında Mısır’ın memâlik-i şahaneye tabiiyetini vurguladığını ve partinin devlete bağlılıklarından şüphe edilmemesi gerektiğini dile getiriyordu (“Mısır Fırka-i milliyesi”, s. 394-5). Muhammed Ferid’in Mısır Hidiv İdaresi ile ilişkilerini kendi kaleminden aktardığı eseri için bk. *Mısır Mısırlılarından*.

71 Doğrul, “eş-Şa’b”, s. 81.

72 Ömer Rıza, *Hizbü’l-vatani* çizgisi dışında kalan basın organlarını “riyakâr ve alçak hainlerin saçtıkları kara zulmetler” olarak tavsif ediyor (“eş-Şa’b”, s. 81).

73 Hizbü’l-Vatani’nin Meşrutiyeti savunduğuna ilişkin yorumlar için bk. Ebüzziyâ, “Mısırlı Mustafa”, s. 34.

II. Meşrutiyet döneminde Mısır'daki siyasi hareketlerin İstanbul'da nasıl yorumlandığını değerlendiren İslâmcı mecmuaların tavrı ile İTC yanlısı mecmua ve gazetelerin değerlendirmeleri arasında bazı farklar da göze çarpar. Esasında İstanbul'da ikinci kez meşrutiyetin ilan edilmesi hemen tüm vilayetlerde sevinçle karşılanmıştı ve bu olaydan en büyük heyecan ve memnuniyeti duyanların arasında Mısırlı vatanperver gruplar geliyordu. Zira Mısır'da uzunca bir müddettir anayasal rejim tartışmaları gündemde idi ve Mısır kamuoyu, vilayetin hukuki açıdan hâlâ Osmanlı'ya tabi bulunduğunu düşünerek burada da meşrutiyet ilan edileceğini ve bu durumun hem İngilizlerin hem de Hidiv'in nüfuzunu sınırlandıracağını umuyorlardı. Bu sebeple sık sık İstanbul'a gidip geliyorlar ve İTC idaresinin Mısır hakkındaki siyasetini anlamaya çalışıyorlardı. Ancak bu çabalarının mühim bir karşılık bulmadığı, hatta bu grupların Kahire'ye hayal kırıklığı içinde döndükleri görülüyor.<sup>74</sup> Jön-Türk yanlısı basının da İTC'nin bu dönemdeki politikasının bir uzantısı olarak Mısır meselesinde İngiltere'yi itham edici söylemlerden uzak durduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık İslâmcı basında Mısır meselesi yine de yer buluyor, genel olarak İngiltere'yi Mısır'da işgali sürdürdüğü için itham edici bir yaklaşım ortaya koyuluyordu. Bu bağlamda İngiltere'ye karşı en sert muhalefeti yürüten Hizbül-Vatanî grubu da Osmanlı'nın bölgedeki varlığına en yakın grup olarak görülerek desteklendi. İngiliz idaresinin partinin faaliyetlerini baskılama girişimleri ise sık sık eleştirildi.<sup>75</sup> Doğrul ise I. Dünya Savaşı'nın hemen başlangıcında Mısır'da İngiliz işgal idaresi Hizbül-Vatanî çizgisindeki tüm yayınları yasakladığını ve yayın organlarını kapattığını hatırlatıyordu.<sup>76</sup>

### 6. I. Dünya Savaşı ve Cihâd-ı Ekber Çağrısı

I. Dünya Savaşı başlarken İngiltere'nin Mısır'da protektora ilan etmesi Mısır'daki Osmanlı hâkimiyetinin de fiilen sona ermesi anlamına geliyordu. Buna karşılık Bâbüâli Mısır'ın gerek nüfus gücünden gerekse İslâm dünyasındaki ağırlığından dolayı burada Almanların da desteğiyle İslâm birliği düşüncesini yayarak İngiltere'ye karşı cihat propagandasına girişti. Gerek Teşkilât-ı Mahsûsa mensupları gerekse Alman ajanları bilhassa Kızıldeniz sahillerini merkez alarak İstanbul'dan gelen cihat fetvasını Kahire ve diğer büyük şehirlerdeki ileri gelenlere ulaştırmaya çalışıyorlar ve Mısırlılardan, İngilizler tarafından azledildiği açıklanan son Hidiv Abbas Hilmi'ye sadık kalmalarını istiyorlardı. Savaşın patlak vermesinden birkaç ay sonra 1914 Kasım ve Aralık aylarında peş peşe yapılan Cihâd-ı Ekber çağrıları dönemin basınında da geniş yankı bulmuş, bilhassa İslâmcı mecmualar çağrının önem ve işlevine

74 Konu üzerine bir makale kaleme alana Adil Baktıaya, İTC idaresinin Mısır ve sair ihtilaflı eyaletler yüzünden İngiltere ile karşı karşıya gelmek istemediğini, bu sebeple Mısırlıların kendilerine olan teveccühlerini karşılıksız bıraktığını yazar ("II. Meşrutiyetin İlk Günlerinde Mısırlı Milliyetçiler", s. 51-3).

75 Eylül 1908'de Brüksel'de gerçekleştirilen parti kongresini yorumlayan Sâmizâde, başlangıçta Fransa'da düzenlenmesi planlanan kongrenin resmi izinlerin alınmaması sebebiyle Brüksel'de düzenlendiğini açıklıyor, bunun sebebinin ise yine İngiltere'nin diplomatik baskısına bağlıyordu ("Mısır Meselesi-4", s. 294).

76 Bu çizgideki son gazete olan *eş-Şa'b*, 1914 sonlarında kapatıldı. Doğrul'un kendisinin de bir zamanlar çalıştığı bu gazete hakkındaki duygusal yazısı için bk. "*eş-Şa'b*", s. 81.

yönelik makalelere sıkça yer vermişlerdi. Bazı makalelere göre sarayın yaptığı cihat çağrısıyla hedeflenen yalnızca İtilaf devletlerini zayıflatmak değildi. Cihat ilanının önemi ve mutlak surette desteklenmesi ve yayılması gerektiği ifade edilirken bir yandan da Osmanlı tebasası bulunmayan Müslümanların bu suretle kendilerini yöneten baskıcı Avrupa devletlerinin boyunduruğundan tamamen kurtulmaları, özgür birer Müslüman topluluk olmaları ve hilafet makamıyla doğrudan ilişki kurmaları sağlanacaktı.<sup>77</sup>

Meşrutiyet dönemi İslâmcı basını tam da cihadın ilan edildiği sırada Mısır’ın İslâm âlemi için ehemmiyetinin kamuoyuna derinlikli olarak izahında fayda görmüş ve 1915 başlarında Mısır’ın tarihini ve İslâm dünyası için manevi anlamını konu alan yazılarda artış meydana gelmişti. Bu dönemde *Sebilürreşâd*’da “Mısır’ın Ehemmiyeti” başlıklı bir makale kaleme alınmış, Mısır’ın İslâm varlığının ruhu olduğu, İngilizlerin Mısır’ı işgal etmeleri ile birlikte İslâm âlemine tahakkümlerinin de güçlendiği yorumu yapılmıştı. Nitekim Mustafa Kâmil’in *el-Mes’eretü’ş-şarkıyye* isimli eserine ve Mısır meselesinin İngiltere lehine sonuçlanması ile sıranın İslâm meselesine geleceğine ve bundan hem Müslüman halkların hem de doğu halklarının zarar göreceğine yönelik tespitlerine de atıfta bulunulmuştu. Mısır’ı böyle bir tehlikeden ancak Osmanlı Devleti’ne bağlılık kurtarabilirdi.<sup>78</sup> Savaşın hemen akabinde ise Mısır’ın tamamen elden çıktığı sonucunu kabullenmek durumunda kalan İslâmcı basın, dikkatini Irak, Suriye ve Filistin’e çevirecek, uluslararası hukuk ilkeleri ve diplomatik vasıtalar kullanılarak buraların Türkiye’ye bağlanması hususundaki fikir ve taleplerini dile getireceklerdi.<sup>79</sup>

## Sonuç

1882’deki İngiliz işgaliyle Osmanlı egemenliğinin pratik açıdan son bulduğu Mısır, uzunca bir dönem devletin sınırları içinde telakki edilmeye devam etmiş ve gerek Kahire’deki Hidiv idaresi gerekse sivil kuruluşlar ve muhalif partiler vasıtasıyla İstanbul ile bağları güçlü tutulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte II. Meşrutiyet döneminde değişen gündem ve dış politika dengeleri, Mısır meselesinin, Girit ve Kıbrıs meseleleriyle birlikte biraz daha arka planda kalması sonucunu beraberinde getirmiştir. I. Dünya Savaşı’nın bitimine ve sonrasında Cumhuriyet’in ilanına doğru Osmanlı’nın Mısır üzerindeki egemenliğini kaybettiği gerçeği İslâmcılar tarafından artık içselleştirilmiş ve Mısır, Osmanlı dünyasının üst kümesini

77 “Cihâd-ı Ekberin Ehemmiyeti ve Azametini Anlatmak Matbuat İçin Bir Vecibedir”, s. 15. Cihat çağrısının etkili olması umanların yanında bu çağrının İslâm dünyasında hiçbir etki uyandırmayacağını düşünen hiç de azınlıkta değildi. Bu türden görüşler Kazım Karabekir Paşa’nın “Ne ilmi bakımdan ve ne de siyasi bakımdan bu işte fayda yoktur, zarar vardır. İlmi bakımdan diyorum çünkü birlik ancak fikir kuvvetiyle mümkündür. İslâm âlemi uyuyor. Bunlara karşı bizim sahifeler dolusu cihat beyannamelerinin ne tesiri olur?” sözlerinde açıkça ifadesini bulmuştur (*I. Dünya Savaşı Anıları*, s. 377). Cihat çağrısının metni üzerine kapsamlı bir analiz için bk. Kol, *Cihad-ı Ekber İlanı*, s. 105-29.

78 Mustafa Kâmil’in “Osmanlı siyasetçileri Mısır meselesini hayati bir mesele olarak görmeleri ve İngiliz oyunlarına hiç aldanmamaları gerektiği” yönündeki tavsiyeleri -yahut serzeniş- de hatırlatılıyor (Doğrul, “Mısır’ın Ehemmiyeti”, s. 132).

79 Doğrul, “Âlem-i İslâm ve Devlet-i Osmaniyye”, s. 62.

oluşturan bir İslâm coğrafyası tahayyülü bağlamında telakki edilmeye başlamıştır. Bu sebeple Mısır meselesi çoğu zaman Girit ve Kıbrıs meseleleriyle birlikte başka İslâm memleketlerinden de “ahvalin” geçildiği haber derlemelerinde yer almıştır. II. Meşrutiyet döneminin *İkdâm* ve *Tanîn* gibi ana akım basın organlarından farklı olarak İslâmcı basın Mısır meselesine belli ölçüde sahip çıkmaya çalışmış, İTC yetkililerinin İngiltere’yi karşısına almamak amacıyla Mısır meselesinin Türk basınının gündemine taşınmaması yönünde yaptığı uyarılara rağmen meseleye tamamen kayıtsız kalamamıştır.

İslâmcı basının Mısır’daki milliyetçi hareketleri değerlendirirken benimsediği yaklaşımda bu grupların İngiliz nüfuzu karşısındaki konumları etkili olmuş gibidir. Bu bağlamda 1908-1919 aralığında İngiliz nüfuzunun karşısında olup Osmanlı çıkarlarıyla örtüşen programlara sahip olan milli hareketlerin İslâmcı basın tarafından da tasvip edildiği görülmür. Nihayetinde Mısır’da muhafazakâr vatanperver çizgideki bu oluşumlar, hem Osmanlı ve İslâm birliği idealine olumlu yaklaştıkları hem de anayasal rejim yanlısı olduklarından İstanbul’daki İslâmcı gazetelerin kuruluşunda dile getirilen fikirlerle uyumlu vaziyetteydiler. Hatta zaman zaman bu grupların anayasa arayışlarında Hidiv’i karşısına almaları da İslâmcı basın tarafından onaylanmıştır. Batılı tarihçilerin genellikle Mısır’daki milli hareketin başlangıç noktalarından biri olarak kabul ettiği Urâbî Paşa Hadisesinin de II. Meşrutiyet dönemi İslâmcıları tarafından “bir meşrutiyet arayışı” olarak değerlendirilmesi, hatta Paşa’nın İskenderiye’deki nümayişinin 31 Mart Vakası esnasında İstanbul’da bulunan Hareket Ordusununkine benzetilmesi bu açıdan mühimdir.

Genel olarak Hizbü’l-Vatanî de siyaset sahnesine çıktığı tarihten itibaren Mısır’da Osmanlı çıkarlarını en iyi temsil eden parti sıfatıyla desteklenmiş, ancak Ömer Rıza Doğrul örneğini dışarıda bırakacak olursak, Mustafa Kâmil’e göre daha ılımlı bir muhalefet anlayışını benimseyen partinin ikinci lideri Muhammed Ferîd, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcıları tarafından yeterince kabul görmemiştir. Bu durum da İslâmcıların İngiltere’ye karşı ayaklanma fikrini olumlu bulduğunu ve desteklediğini gösterir. Öte yandan, özellikle Arap dünyasında Osmanlı idaresine duyulan itimadın Trablusgarp ve Balkan Savaşlarının ardından önemli ölçüde sarsıldığı hesaba katılırsa İslâmcı basın, eğer yaşasaydı Mustafa Kâmil’in, bilhassa Trablusgarp ve Balkanların elden çıkmasından ve İstanbul’un buraları koruyamamasından hareketle, Mısır’ın kendi kaderini belirleme iradesine odaklanan bir siyasi çözüm fikrine kayabileceği ihtimalini göz ardı etmiş görünmektedir. Bununla birlikte bazı İslâmcı gazetelerin II. Meşrutiyet hükûmetlerini Arap vilayetlerini gerektiği gibi koruyamamaları noktasında eleştirdikleri de bir gerçektir.

## Kaynaklar

### Arşiv Belgeleri

BOA, İrade Eyâlet-i Mümtâze Mısır (İ..MTZ.(05)), 34-2003.

### Sürelî Yayınlar

*Beyânülhak*: 8 Kânunuevvel 1324 [21 Aralık 1908]; 15 Kanunuevvel 1324 [28 Aralık 1908]; 8 Safer 1327 [1 Mart 1909]; 9 Şevval 1329 [3 Ekim 1911]; 26 Eylül 1327 [9 Ekim 1911]; 3 Teşrinievvel 1327 [16 Ekim 1911].

*Hikmet*: 25 Ramazan 1328 [29 Eylül 1910]; 4 Eylül 1912.

*İslâm Mecmuası*: 8 Şaban 1332 [2 Temmuz 1914].

*İttihâd-ı İslâm*: 23 Zilkade 1326 [4 Aralık 1908].

*el-Menâr*: 21 Kasım 1911; 22 Ekim 1911.

*Srât-ı Müstakim/Sebilürreşâd*: 7 Receb 1328 [15 Temmuz 1910]; 26 Rebiülahir 1331 [3 Nisan 1913]; 16 Tişrin-i evvel 1330 [29 Ekim 1914]; 1 Muharrem 1333 [19 Kasım 1914]; 20 Safer 1337 [7 Ocak 1915]; 8 Kanûnusani 1330 [21 Ocak 1915]; 17 Rebiülâhir 1333 [4 Mart 1915]; 21 Ramazan 1337 [20 Haziran 1919]; 28 Şubat 1340 [28 Şubat 1924].

*Teârîf-i Müslimîn*: 29 Nisan 1326; 13 Mayıs 1326 [26 Mayıs 1910]; 18 Ramazan 1328 [23 Eylül 1910]; 25 Ramazan 1328 [30 Eylül 1910]; 9 Şevval 1328 [14 Ekim 1910]; 17 Şevval 1328 [22 Ekim 1910].

### Diğer Kaynaklar

Abduh, İbrahim. *Tatavvuru’s-sahâfeti’l-Mısriyye 1798-1891*. Kahire: Müessesetü Sicillî’l- Arab, 1982.

Abdurrahman, Avatîf. *Dirâsât fi’s-sahâfeti’l-Mısriyyeti’l-muâsıra*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1985.

Ayalon, Ami. *The Press in the Arab Middle East: A History*. Oxford: Oxford University Press 1995.

Baktıaya, Adil. “II. Meşrutiyetin İlk Günlerinde Mısırlı Milliyetçiler, «Vataniyyun» ve Jöntürkler”. *İktisat Dergisi*, 2009, sy. 502, s. 45-56.

Crabbs, Jack A.. *The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt*, Cairo: American University of Cairo Press, 1984.

Çetinsaya, Gökhan. “Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of “Turkish-Islamic Synthesis” in Modern Turkish Political Thought”. *The Muslim World*, (July-October 1999), sy. 89, s. 350-76.

Fahmi, Nadia. *Muştafa Kâmil: Nationalism and Pan-Islamism* (yüksek lisans tezi). Montreal-Quebec: McGill University, 1978.

Fahmy, Ziad, “Francophone Egyptian Nationalists, Anti-British Discourse, and European Public Opinion, 1885-1910: The Case of Mustafa Kâmil and Ya’qub Sannu”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 2008, XXVIII, sy. 1, s. 170-83.

Ferid, Muhammed. *Mısır Mısırlılarındır İngiliz İşgaline Karşı Osmanlı Hilafeti* (trc. Ali Benli – M. Macit Karagözoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Ferris, John. “The Internationalism of Islam’: The British Perception of a Muslim Menace 1840–1951”. *Intelligence and National Security*, 2009, XXIV, sy. 1, s. 57-77.

Gershoni, İsrâel – James Jankowski. *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930*. New York: Oxford University Press, 1986.

Görgün, Hilal. “Mısır’da 19. Yüzyıl Sonunda Panislamist Osmanlı Tarih Yazıcılığı: Muhammed Ferid ve Mustafa Kâmil”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2000, sy. 4, s. 105-131.

Güneş, Gönül. “Teşkilat-ı Mahsusa ve Birinci Dünya Savaşı Yıllarındaki Faaliyetleri”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 2013, XXIX, sy. 85, s. 101-130.

- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kahraman, Alim. "Tâhirülmevlevî." *DİA*, XXXIX, 408.
- Kâmil, Mustafa. *Evrâku Mustafâ Kâmil el-Makâlât* (ed. Yoakim Rızık Markus). Kahire: el-Heyetü'l-Âmmetü'l-Misriyyeti li'l-Kitâb, 1986.
- Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Karabekir, Kazım. *I. Dünya Savaşı Anıları, Cihan Harbine Neden Girdik? Cihan Harbine Nasıl Girdik? Cihan Harbini Nasıl İdare Ettik: Irak Cephesi, Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu, Sarıkamış, Kars ve Ötesi* (haz. Ziver Öktem). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.
- Kerimoğlu, Hasan Taner. "Trablusgarp ve Balkan Savaşlarında Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ne Yaptıkları Yardımlar". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 2012, XII, sy. 2, s. 159-79.
- Kızıltoprak, Süleyman. *Mehmet Ali Paşadan II. Abbas Hilmi Paşaya Mısır'da Osmanlı'nın Son Yüzyılı*. İstanbul: TBBD Yayınları, 2010.
- . *Mısır'da İngiliz İşgali Osmanlı'nın Diplomasi Savaşı (1882-1887)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- . *15 Numaralı Mühimme-i Mısır Defteri Mehmed Ali Paşadan Hüseyin Kâmil'e Mısır Siyasi Tarihinin Önemli Belgeleri*. Ankara: TTK Yayınları, 2015.
- . "Sömürgeci Rekabet ve Basın: "Bosphore Égyptien" Olayı", *İslam Öncesinden Çağdaş Türk Dünyasına Prof. Dr. Gülçin Çandarhoğlu'na Armağan* (ed. Hayrunnisa Alan v.dğr). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2008, s. 501-519.
- Kol, Meltem. *Birinci Dünya Savaşı'nda Psikolojik bir Operasyon Olarak Cihad-ı Ekber İlanı* (yüksek lisans tezi). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- Livaoğlu Mengüç, Hilal. *Mısır Basınında Hilafet Tartışmaları 1922-1926*. İstanbul: Libra Yayınları, 2018.
- . "Neşriyat-ı Mefsedetkârâne: II. Abdülhamid Döneminde Yasaklanan Mısır Gazeteleri". *6. Türkiye Lisanüstü Çalışmalar Kongresi*, Muş 2017.
- Mestyran, Adam. "Global Ottoman: The Cairo-Istanbul Axis", <https://globalurbanhistory.com/2017/02/13/global-ottoman-the-cairo-istanbul-axis/>, (erişim tarihi: 5.12.2020).
- Özbek, Nadir. "From Asianism to Pan-Turkism: The Activities of Abdürreşid İbrahim in the Young Turk Era". *Rising Sun and the Turkish Crescent: New Perspectives on the History of Japanese Turkish Relations* (ed. Selçuk Esenbel). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2003, s. 90-100.
- Rizq, Yunan Lebib. "Mustafa Kâmil". *The Coptic Encyclopedia* <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/ref/collection/cce/id/1415> (erişim tarihi: 5.12.2020).
- Şıvgın, Hale. *Trablusgarp Savaşı ve 1911-1912 Türk-İtalyan İlişkileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Uzun, Mustafa, "Abdürreşid İbrahim." *DİA*, I, 295-7.
- . "Ömer Rıza Doğrul." *DİA*, IX, 489-92.
- ez-Zevâhirî, Fahrüddin el-Ahmedî. *es-Siyâse ve'l-Ezher min müzekkirâti şeyhi'l-İslâm ez-Zevâhirî*. Mısır: Matba'atü'l-İ'timâd, 1945.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Osmanlı Taşrasında Ehl-i Örf'e Karşı Kadılar yahut Kânûn-i Kadîmin Ehl-i Şer' Bekçileri (1453-1586)

*The Qâdis against the Ahl-i 'Urf in the Ottoman Provinces or the  
Ahl-i Shar' Guardians of the Kanun-i Kadim (1453-1586)*

Muharrem MİDİLLİ\*

**Öz:** Bu makale Osmanlı kadısının kanunların uygulanması ve örfi tasarrufların yargısal denetiminde oynadığı role odaklanmaktadır. Klasik dönem Osmanlı hükümdarları örfi yetkililerle reaya arasındaki hak ve sorumlulukları göstermek üzere kanunnâmeler vâzetmişler ve örfi yetkililere kanunnâmelerin gereği üzere uygulanmasını emretmişlerdir. Sancak ve eyaletlerde görev yapan en üst örfi yöneticilere kanunların uygulanmasını hiyerarşik olarak denetleme sorumluluğu yüklenmiştir. Ancak örfi yetkililerin kanun dışı tasarruflara meyilli ve reaya karşı kendi aralarında dayanışma içinde olmaları nedeniyle hiyerarşik idari denetim kendi başına adaleti sağlayamazdı. İdarede denge ve denetim prensibi icabı hiyerarşik denetimin yanında yargısal denetim de gerekliydi. Kanunların şeriatla yakın ilişkisi dikkate alındığında yargısal denetimi yapacak en uygun görevli, başat yargılama mercii olan kadıydı. Bu nedenle Osmanlı yöneticileri kadıların kanunların uygulanmasına nezaret etmelerini ve örfi tasarrufları kanun yönünden denetlemelerini emretmiştir. Geleneksel olarak şer'î yargılama yapan ve bir kısım şer'î işleri yürüten kadıların bu şekilde görevlendirilmesi bir Osmanlı Türkleri yeniliği olarak görülmektedir.

Literatürde genel olarak klasik dönem Osmanlı kadılarının şeriatın yanında kanunu da uyguladıkları ifade edilmekle birlikte kadının kanunnâmelerin uygulanmasındaki rolü ve örfi yetkililerin tasarruflarını denetleme görevi müstakil bir çalışmaya konu edilmemiştir. Bu makale, 15. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyılın sonlarına kadar çıkarılan reaya kanunnâmelerinde kadıya örfi tasarrufları kanun yönünden denetlemeyi emreden hükümleri analiz etmekte ve bağlantılı tarihsel-hukuki kayıtlar eşliğinde yorumlamaktadır. Kadıya örfi yetkililerin işlem ve eylemlerini denetleme görevi veren kanunların kronolojik olarak incelenmesi, kadının denetim görevinin mahiyeti ve tarihsel gelişimi hakkında yeni bilgiler elde etmemizi sağlayabilir. Reaya kanunnâmeleri, bilhassa sancaklar ve vilayetler için çıkarılmış olanlar, genellikle ilgili oldukları birimlerin vergi hukukuna dair kadim örf ve adetlerini içerdikleri için hukuk tarihi, sosyal ve ekonomik tarih araştırmaları, yönünden önemlidir. Bu belgelerin birçoğu kadının kanunların uygulanmasını denetleme görevi ve örfi yetkililerle ilişkileri hakkında veriler içermektedir. Eldeki ilk örneği, en erken İstanbul'un fethini takip eden yıllara kadar geri giden reaya kanunnâmeleri, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birtakım sosyal ve ekonomik nedenlerle önem kaybetmeye başlamış ve yüzyılın sonuna doğru gerçek hukuki hayattan kopma noktasına gelmiştir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, [muharrem\\_midilli@trabzon.edu.tr](mailto:muharrem_midilli@trabzon.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0002-4502-3447



Bu nedenle çalışma, 15. asrın ikinci yarısından 16. asrın sonlarına kadar, gerçek hukuki hayatla en fazla irtibatlı oldukları dönemde çıkarılmış olan reaya kanunnâmelerini esas almaktadır.

Reaya kanunnâmeleri esas itibarıyla beytülmale ait vergilerin toplanma esaslarını vazettiği için kadınların kanunları uygulaması ve örfi tasarrufları denetlemesi nihai olarak beytülmalı korumaya yönelik kazai işlemler mahiyetindedir. Genellikle vergi ve toprak hukukuna dair eski örf ve âdetlerden oluşan bu kodlar toplumsal düzeni sağlamaya yönelik sultani emirler olarak anlaşılmıştır. Kanunnâmelerin bu özellikleri, İslâm hukukundaki örf/âdet ve meşru yöneticiye itaat anlayışı temelinde şeriatla ilişkilendirilmelerine ve kadı mahkemesinde uygulanmalarına imkân vermiştir. Osmanlı taşrasının kaza-sancak-eyalet şeklindeki tipik idari/siyasi örgütlenmesinde kadının sırasıyla su-başı, sancakbeyi ve beylerbeyiyle olan ilişkileri yargısal denetim görevinin anlaşılması açısından önemlidir. Kadının taşrada görev ve yetki yönünden rekabet hâlinde olduğu asıl örfi görevli sancakbeyidir. Birçok kanunnâmede sancakbeyi kanunsuzluğun içinde olan ve bu nedenle kadılar tarafından daima kontrol edilmesi gereken görevli olarak belirtilir. Fermanlarda kullanılan hitap cümleleri her zaman kadının faziletinin artması/devam etmesi, sancakbeyinin izzetinin devam etmesi duasıyla nihayete erer. Osmanlı yöneticileri, sancakbeyinin hükümdarın vekili olarak taşıdığı izzeti, kadının şeriat ve kanun uygulayıcı olarak taşıdığı faziletle dizginleyerek kanunnâmelerde kurdukları dengeyi korumaya çalışmışlardır.

Reaya kanunnâmelerinde kadılara örfi tasarrufları kanun yönünden denetleme görevi veren hükümler kronolojik olarak incelendiğinde kadının denetim görevini icra ediş tarzında zaman içinde bazı gelişmelerin olduğu fark edilir. 16. yüzyılın ilk çeyreğine kadar çıkarılan kanunnâmelerde vergi, toprak ve ceza hukukuna ilişkin her türlü örfi tasarrufun kadı nezaretinde yerine getirilmesi istenir. Çoğu kez kadı marifeti tabiriyle zikredilen bu denetimde kadı bir kontrol ve onay mercii olarak işlev görür. Kadı, örfi yetkililerin kanun dışı tasarruflarını bizzat önlemek yerine merkezi hükûmete arz etmekle sorumludur. 16. asrın özellikle ilk çeyreğinden itibaren kadılara örfi yetkililerin kanun dışı tasarruflarını bizzat önleme ve meydana geldiğinde düzeltme görevinin de verildiği görülmektedir. Kadıya kanun dışı tasarrufları önleme ve düzeltme görevi veren hükümler içeren bu kanunnâmeler adaletname özelliği gösterir. Kadınların hükümdar otoritesini temsil eden kanunları, bu otoriteyi hâkim kılmakla görevlendirilmiş olan örfi yetkililere karşı kuvvet kullanarak beklemek ve korumakla görevlendirilmesi, Osmanlı askerî-idari yapısındaki bozulmanın ilk yansımaları arasında görülebilir. 16. yüzyıl boyunca giderek artan bozulma kadınların kanunu hâkim kılmak için çok fazla mesai harcamasına neden olacaktır. Makale bu tespitleri çoğunlukla sancak/vilayet kanunnâmelerindeki hükümler ve bağlantılı belgelerle temellendirilmeye çalışmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı hukuku, kadı, Ehl-i örf, yargısal denetim, kanunnâme

**Abstract:** This article focuses on the role played by the Ottoman *qadi* in the enforcement of *kanunnames* and judicial control of administrative acts. The Ottoman rulers dictated the *kanunnames* to show the rights and responsibilities between the *ahl-i 'urf* and the *ra'aya*, and ordered the *ahl-i 'urf* to apply the *kanunnames* as required. Top administrative officials in the sanjak and states were charged with hierarchically controlling the enforcement of the *kanunnames*. However, hierarchical administrative control could not provide justice on its own, as the *ahl-i 'urf* were inclined to weigh towards oppression and were in solidarity among themselves against the *ra'aya*. In addition to hierarchical control, judicial control was also necessary due to the principle of balance and control in administration. Given the close relationship of the *kanuns* with the *sharia*, the



most appropriate official to carry out judicial control was the qadi, the dominant judicial authority. Therefore, Ottoman rulers ordered the qadi to oversee the implementation of the *kanuns* and to control the administrative acts. Such assignment of the qadis, who traditionally conducted religious judgments and some religious affairs, is seen as an Ottoman innovation.

Although it is generally stated in the literature that the classical period Ottoman qadis applied the *kanuns* as well as the *sharia*, the role of qadis in the implementation of the *kanunnames* has not been specifically studied. Therefore, this article analyzes the provisions in the *ra'aya kanunnames* enacted from the second half of the fifteenth century to the end of the sixteenth century ordering the qadis to be the regulators of the implementation of the *kanuns*, and it interprets them in the context of the relevant historical-legal records. A chronological examination of the *kanuns* ordering the qadi to regulate the acts and actions of the *ahl-i 'urf* could provide us with new information about the nature and historical development of the qadi's mission concerning judicial control. The *ra'aya kanunnames*, especially those issued for the sanjaks and the states, are of great value in terms of legal history, social and economic history studies, since they generally contain the ancient customs and traditions of the units they are related to. Many of these documents contain data on the qadi's mission to control the implementation of the *kanuns* and their relationship with the *ahl-i 'urf*. The *ra'aya kanunnames* dating back to the years following the conquest of Istanbul began to lose importance for several social and economic reasons around the second half of the sixteenth century, and towards the end of the century when they came to the point of breaking away from the real legal life. Therefore, this study is based on the *kanunnames* enacted from the second half of the fifteenth century to the end of the sixteenth century when they were most in contact with real legal life.

Since the *ra'aya kanunnames* essentially lay down the principles of the collection of taxes for the treasury of the Islamic government, the supervision of the implementation of *kanuns* by the qadi is ultimately a judicial transaction aiming at protecting the treasury. These codes, which are generally composed of old customs and traditions regarding tax and land law, have been understood to be based upon sultan's orders to maintain social order. These characteristics provide *kanunnames* to be associated with the *sharia* on the basis of the *'urf/âdah* and the understanding of obedience to the legitimate ruler in Islamic law and thus include their implementation in the *sharia* court. In the typical administrative/political organization of the Ottoman provinces in the form of the county - sanjak - state, the relationship of the qadi with the administrative officials of these units is important in understanding the judicial control mission of the qadi. The main administrative official with whom the qadi competes in terms of jurisdiction and authority in the provinces is the sanjak governor. In many *kanunnames*, the sanjak governor is described as an officer who is oppressive and therefore must always be checked and balanced by the qadi. The addressing phrases used in the edicts always end with the prayer of the increase/continuation of the qadi's virtue, and the continuation of the dignity of the sanjak governor. It appears the Ottoman rulers aimed to restrain the greatness and power, which the sanjak governor bears by proxy to the ruler in the provinces, through the qadi, who is the representative of virtue and moderation.

When the provisions ordering the qadis to control the implementation of *kanuns* are examined chronologically, it is noted that there are some developments in the way the qadis performed the supervisory duty over time. In the *kanunnames* that were issued until the first quarter of the sixteenth century, all kinds of administrative acts regarding tax, land, and criminal law are required to be carried out under the supervision of the qadi.

The qadi functions as an authority of control and approval. He is responsible for submitting the illegal acts of the *ahl-i 'urf* to the central government rather than preventing them personally. It is observed from the sources that especially from the first quarter of the sixteenth century, the qadis were indeed given the task of preventing the illegal acts of the *ahl-i 'urf* and rectifying them when they took place. These *kanunnames*, which contain provisions that order the qadi to carry out the duty of preventing and rectifying illegal dispositions, show the characteristics of *adalatname*. The duty of protecting the *kanuns* that represent the authority of the rulers by using force against the *ahl-i 'urf* demonstrates who were assigned to dominate this authority but can also be seen to be among the first reflections of the deterioration that took place in the Ottoman military-administrative structure. Increasing deterioration during the sixteenth century caused the qadis to spend more and more time enforcing the *kanun*. This article tries to base all these findings mostly on the relevant provisions found in the provincial *kanunnames* and related historical-legal records.

**Keywords:** Ottoman law, *qadi*, *Ahl-i 'urf*, judicial control, *kanunname*

## Giriş

Klasik dönem Osmanlı hükümdarlarının teşkilat, idare, vergi, toprak ve ceza hukuku meselelerini düzenleyen kanunnâmeler vazettikleri bilinmektedir. Bunlardan reaya kanunnâmeleri olarak isimlendirilenler genellikle vergi, toprak ve ceza alanlarına hasredilmiştir. Sancak, vilayet veya bütün bir imparatorluk için vazedilen bu tür kanunnâmeler örfi yetkililerin reaya ile ilişkilerini, karşılıklı hak ve sorumluluklarını gösteren hükümler içerir. Osmanlı yöneticileri, tarafların bu hak ve sorumluluklara riayet etmesini sağlamak için sadece örfi yetkililere kanunları uygulamalarını emretmekle yetinmemiş, kadılara da örfi tasarrufların kanunlara uygunluğunu denetleme görev ve yetkisi vermiştir. Bu görev ve yetki kadıyı şeriatın yanında kanunu da gözetmek zorunda bırakmıştır. Geleneksel kaza görevleri şer'î yargılama ve bir kısım şer'î işleri yürütmek olan kadıların bu şekilde istihdam edilmesi İslâm adliye tarihinde benzerine rastlanmayan yeni bir durum olarak görülür. Bu çalışma klasik dönem Osmanlı kadısının, örfi yetkililerin işlem ve eylemlerini kanun yönünden denetleme görevine odaklanmaktadır.

Klasik Osmanlı kadısının muhtelif yönleri üzerine şimdiye kadar kitap, tez, makale ve ansiklopedi maddesi gibi yayın türlerinde pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>1</sup> Bu çalışmaların bazılarında genel olarak kadının örfi tasarrufları kanun yönünden denetleme görevine ve örfi yetkililerle ilişkilerine değinilmektedir. Mustafa Akdağ, Osmanlı taşrasında halkın hükümetle münasebetlerini tanzim bakımından kadının baş otorite kabul edildiğini ve her türlü kanunun sadece tatbikçisi değil aynı zamanda bakıcısı olduğunu ifade eder. II. Mehmed'le birlikte Osmanlı merkezî hükümetinin ehl-i örfün hâkimiyetine girdiğini belirten müellif taşrada/kazalarda örfi yetkililerin kadıların emri altında bulunmasını Selçuklu döneminin mirası olarak görür.<sup>2</sup> Uriel Heyd, kadıların hem şeriat hem de kanunu uygulamak zorunda olmalarını bir Osmanlı Türkleri yeniliği ve Osmanlı kamu hukukunun başlıca yeniliği olarak kabul eder.<sup>3</sup> Halil İnalçık, "Mahkeme" maddesinde örfi kanun ve hükümleri yerine getirme, vergi kanunlarının uygulanmasına nezaret etme ve her türlü yasaknâmenin tatbikini sağlamayı kadının görevleri arasında sayar.<sup>4</sup> İlber Ortaylı'nın Osmanlı kadısı hakkında daha önce yayımladığı üç makaleyi gözden geçirip yeniden kaleme aldığı *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı* isimli monografisi kadının taşra idaresindeki rolü ve örfi yetkililerle ilişkilerine dair önemli bilgiler içerir. Ortaylı, kadının sadece şeriat hükümlerini değil, bu hükümler çerçevesinde yorumlanması istenen örfi kanunları da tatbik ettiğini söyler.<sup>5</sup> Mehmet Akif Aydın, Osmanlı mahkemesini genel olarak ele aldığı "Mahkeme" maddesinde kadının şer'î ve örfi hukuku uygulamasının şeriatla kanun arasında

1 Osmanlı mahkemesi ve kadılık kurumuna dair çalışmalar üzerinde yapılmış bir literatür değerlendirmesi için bk. İkinci, "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü", s. 417-49.

2 Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, s. 287, 288, 420-1.

3 Heyd, "Kanun ve Şeriat", s. 640; *Ottoman Criminal Law*, s. 216.

4 İnalçık, "Mahkeme", s. 150.

5 Ortaylı, *Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 13.

uyumlu beraberliği sağladığını ve kadıya verilen denetleme görevinin örfi yetkililerin keyfi tasarruflarını önemli ölçüde azalttığını ifade eder.<sup>6</sup> Amy Singer, 16. yüzyıl Osmanlı Kudüs'ünde kadı, örfi yetkililer ve reaya arasındaki münasebetleri ele aldığı çalışmasında kadının kanun uygulamasına dair örnekler verir. Singer'in tespitleri, kadının bu bölgede kanunu, örfi yetkililerin *zulüm* ve *taaddisine* karşı olduğu kadar, reayanın *temerrüd* ve *fesâdına* karşı da korumak zorunda kaldığını gösterir.<sup>7</sup> Literatürde genel olarak dikkat çekilmekle birlikte klasik Osmanlı kadısının örfi tasarrufları kanun yönünden denetleme görevi ve bu bağlamda örfi yetkililerle ilişkileri müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu çalışma şimdiye kadar yapılanlardan farklı olarak Osmanlı reaya kanunnâmelerinde, özellikle sancak ve vilayetler için çıkarılmış olanlarda, kadılara örfi yetkililerin tasarruflarını kanun yönünden denetleme görevi veren hükümleri tarihsel gelişimleri içinde analiz etmekte ve bağlantılı hukuki-tarihi dokümanlar eşliğinde yorumlamaktadır. Kadıya örfi yetkililerin işlem ve eylemlerini kanun yönünden denetleme görevi veren hükümlerin kronolojik olarak incelenmesi kadının yargısal denetim görevinin mahiyetini ve gelişim seyrini görmek açısından önemlidir.

Osmanlı taşra idaresinde merkezî otoritenin kendisini en düzenli olarak gösterdiği alan vergi koyma ve toplama süreçleriyle ilgilidir.<sup>8</sup> Bu süreçlerin ayrıntılı bir şekilde gösterildiği reaya kanunnâmelerinin bilinen ilk örneği, II. Mehmet tarafından en erken İstanbul'un fethinden hemen sonra hazırlanmıştır.<sup>9</sup> Kanunnâmeler, bilhassa II. Bayezid'den itibaren sancaklar ve vilayetler için çıkarılmış olan mahallî kodlar, genellikle ilgili oldukları birimlerin vergi hukukuna dair kadim örf ve âdetlerini içerdikleri için hukuk tarihi, sosyal ve ekonomik tarih araştırmaları, hassaten Osmanlı taşra idaresi yönünden büyük değer taşır.<sup>10</sup> Mezkûr belgelerin birçoğu kadının kanunların uygulanmasını denetleme görevi ve bu bağlamda örfi yetkililerle ilişkileri hakkında da veriler içerir. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) önemli bir kısmı yeni baştan derlenen ve tanzim edilen sancak kanunnâmeleri<sup>11</sup> bu açıdan dikkate değerdir. Padişah tuğrasıyla onaylanan ve her bölgenin mufassal tahrir defterinin başında yer alan bu kodlar öncelikle tımar sahipleriyle reaya arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve önlemek amacıyla mirî arazi sisteminin uygulandığı eyaletler için vazedilir.<sup>12</sup> Tımar sahipleriyle reaya arasındaki ihtilafların giderilmesinde merkezî hükümetin kadılara tayin ettiği rol birçok sancak kanunnâmesinde beyan edilmiştir. Ancak 16.

6 Aydın, "Mahkeme", s. 342.

7 Singer, *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, s. 115-37.

8 Singer, *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, s. 60.

9 İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", s. 117.

10 Nitekim reaya kanunnâmelerini hukuk tarihi, sosyal ve ekonomik tarih araştırmalarında veri kaynağı olarak kullanılan birçok araştırma bulunmaktadır. Bu araştırmalardan birkaçı şunlardır: Ünal, *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*; Lowry, *Fifteenth Century Ottoman Realities*; Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*.

11 Şahin, "Sancak", s. 99.

12 İnalçık, "Kanunnâme", 334-5. Heath W. Lowry, İnalçık'ın aksine sancak kanunnâmelerinin öncelikle imparatorluğun vergi kodu olarak düşünüldüğünü, mufassal tahrir defterlerinin yaklaşık yüzde kırkı kanunnâme bulunmadığını ve en az yüzde otuzunda sancak kanunnâmelerinin defterlerin başında değil, içinde yer aldığını belirtir ("The Ottoman Liva Kanunnâmes Contained in the Defter-i Hakani", s. 52-3).

yüzyılın ikinci yarısından itibaren birtakım sosyal ve ekonomik nedenlerle reaya kanunnâmelerinin önem kaybetmeye başlaması<sup>13</sup> bu rolün gerçek hayatta yerine getirilmesini zorlaştırmıştır. Uzun zamandır değer kaybetmekte olan ve özellikle 1585-86 yılındaki büyük *tağşiş* nedeniyle bir daha kolayca toparlanamayan akçenin<sup>14</sup> kanunnâmelerle gerçek hukuki hayat arasındaki irtibatı koparması<sup>15</sup> ve kanunnâmelere dayanan vergi sistemini işlemez hâle getirmesi,<sup>16</sup> ayrıca imparatorluğun birçok yerinde devam eden/ortaya çıkan eşkıyalık hareketlerinin sosyoekonomik hayatta meydana getirdiği ağır hasarlar kanunnâmelerin sadece örfi yetkililer değil, reaya tarafından da göz ardı edilmesine neden olmuştur.<sup>17</sup> Yürürlükteki kanunnâmelerin artık tam olarak uygulanmadığını fark eden Osmanlı hükümdarları yenilerini çıkarma konusunda isteksiz davranmış<sup>18</sup> ve genellikle Kanûnî dönemine ait kanunnâmeleri küçük tadillerle yürürlüğe koyma eğiliminde olmuştur.<sup>19</sup> Gerçek hayatta olan ve olması gerekenden ziyade Osmanlı kurumlarının katı muhafazakarlık anlayışının gereği olarak<sup>20</sup> genellikle kadim düzeni baki kılmakla ilgilenen bu tedvinler hukuk tarihi, sosyal ve ekonomik tarih araştırmaları bakımından daha az önemlidir. Çalışma bağlamında söylenecek olursa kanunnâmelerde kadıların uygulaması, örfi yetkililere karşı koruması ve hatta fiilen savunması istenen kanunlar birçok yönden artık daha önce hiç olmadığı kadar gerçek hukuki hayattaki karşılıklarını kaybetmiştir. Bu nedenle çalışma, kadının kanunla amel etme ve örfi yetkilileri kanun yönünden denetleme görevini 15. asrın ikinci yarısından 16. asrın sonlarına kadarki dönemde, çoğunluğu sancak ve vilayetler için çıkarılmış olan reaya kanunnâmeleri çerçevesinde incelemektedir.<sup>21</sup>

## 1. 15 ve 16. Yüzyıl Osmanlı Taşrasında İki Askerî Zümre: Ehl-i Örf ve Kadılar

Klasik dönem Osmanlı toplumunun yönetme ve yönetilme itibarıyla genellikle askerî-reaya şeklinde ikiye ayrıldığı bilinmektedir. Askerîler içinde Müslüman aile menşeli olup genellikle medrese eğitiminden sonra kaza, tedris ve ifta alanlarında istihdam edilenler ehl-i

13 Akdağ, *Celâli İsyânları*, s. 59. Heyd, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kanunun, özellikle cezai hükümlerin hem örfi yetkililer hem de reaya tarafından nazar-ı itibara alınmadığını belirtir ("Kanun ve Şeriat", s. 648).

14 Pamuk, *Paranın Tarihi*, s. 125. Pamuk, bu olayın etkisiyle 1600'lerin başında fiyatların, 1500'lerin başındaki düzeylerinin altı katına ulaştığını belirtir (*Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi*, s. 118).

15 Heyd'e göre 16. yüzyılın sonlarına doğru akçenin değer kaybetmiş olması kanun koyucunun tespit ettiği mali kriterleri bütünüyle gerçek dışı kılmıştır (*Ottoman Criminal Law*, s. 284).

16 Akdağ, *Celâli İsyânları*, s. 36.

17 1004/1595 tarihli bir adaletnâme, bir miktar idealize ederek Kanûnî döneminde sıkı bir şekilde uygulanan ve adaleti tekeffül eden (*adaletzâmin*) kanunnâmenin, zamanın zalimleri gibi mazlumları tarafından da *mahbes-i sanduka* atıldığını belirtir (Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 152).

18 Lowry'nin hayli kapsamlı sancak kanunnâmeleri listesi incelendiğinde 16. asrın sonlarına doğru kanunnâme çıkarma faaliyetinin önemli ölçüde azaldığı görülür ("The Ottoman Liva Kanunnâmes", s. 56-74).

19 Peçevi, kendi zamanında (17. asrın ilk yarısı) Celâlzâde'nin (ö. 975/1567) tertip ettiği kanunnâmenin çok az değişiklikle hâlâ yürürlükte olduğunu belirtmektedir (Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 26; Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, I, 43).

20 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 156.

21 Bu döneme ait kanunnâmeler üzerindeki çalışmalarını da içeren bir literatür incelemesi için bk. Kenanoğlu, "Osmanlı Kanunnâmeleri Neşriyatı Üzerine Bir Tahlil", s. 141-86.

şer‘; daha çok kul menşeli olup Enderun ya da Acemi oğlanları mektebinde eğitim görmüş olan sipahi-sadrazam arası görevliler ehl-i örf olarak anılmaktadır.<sup>22</sup> Reaya kanunnâmelerinde ehl-i örf tabiriyle genellikle sancakbeyi, subaşı, voyvoda ve sipahi gibi görevliler kastedilir.<sup>23</sup> Bu görevlilerin kökenleri, yetişme tarzları ve icra ettikleri soruşturma, ceza infazı ve vergi toplama gibi sempatik olmayan vazifelere ilaveten kimi zaman haksız ve keyfi tasarruflarda bulunmaları yönetilenlerin zihninde kötü bir izlenim bırakmalarına neden olmuş görünmektedir.<sup>24</sup> Buna karşılık reaya kanunnâmelerinde bazen ehl-i şer‘ tabiriyle anılan kadı<sup>25</sup> öncelikle örfi yetkililerin tebaaya zulmetmesini önlemek ve muhtemel ihlallere karşı şeriat ve kanunu muhafaza etmekle vazifeli olduğundan<sup>26</sup> yönetilenlerin zihninde hemen daima adaleti, hakkı ve hakkaniyeti çağrıştıran bir görevlidir.

Osmanlı taşrasında kaza-sancak-eyalet şeklinde tesis edilmiş olan tipik idari/askerî örgütlenmede kadının, sırasıyla subaşı, sancakbeyi ve beylerbeyi gibi örfi yetkililerle münasebetlerine kısaca değinmek, ifa ettiği yargısal denetim görevinin mahiyetini anlamak açısından önemlidir. Kadı tayin edilen en temel birim olan kazada padişahın yürütme gücünü temsil eden bir yönetici bulunmadığından idare doğrudan kadıya aittir.<sup>27</sup> Kaza cinsinden bir görev olan kolluğun en önemli icracılarından biri olan subaşı, kadının ve merkezî hükümetin emirlerini yerine getirmek, suçları önlemek, suçluları yakalamak, şüphelileri kovuşturmak ve belli resimleri toplamakla görevlidir.<sup>28</sup> Kaza merkez ve nahiyesinde görev yapan *şehir subaşısı* (*zâim*) merkezî hükümet tarafından tayin edilir. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tayinin doğrudan sancakbeyi tarafından yapılmaya başlanması, kaza merkezinde kadının otoritesinin azalmasına neden olacaktır.<sup>29</sup> Nahiyelerin dışında kalan *serbest-geliri* mutasarrıfına ait- dirliklerin asayiş subaşı, dirlik sahibi veya tayin ettiği voyvoda tarafından sağlanmaktadır. Kadı buralara birer *nâib* tayin etmek suretiyle voyvodayı kontrol etmeye çalışır. Mahkeme kararı gereken resimler için kadı tarafından tayin edilen bu nâibin hüküm vermesi gerekmektedir.<sup>30</sup> Nahiyelerin dışındaki serbest olmayan dirliklerin asayiş sancakbeyinin kendi adına tayin ettiği sancak subaşısı ve ona bağlı köy subaşıları tarafından sağlanır. Bu görevliler asayiş sancakbeyi adına sağlamakla birlikte kaza kadısının

22 İpşirli, “Ehl-i Örf”, s. 519.

23 Barkan, *Kanunlar*, s. 5, 27, 71, 114, 256.

24 Ehl-i örfün yönetilenlerin zihninde bıraktığı bu izlenim bazı fetvalara da yansımıştır. Bir fetvada İbn Kemal, “Ehl-i örfün taamı haramdır” diyen kişiye şer‘an ne lazım olacağı sorulur (İnanır, *Şeyhülislâm İbn Kemal’in Fetvaları*, s. 131). Ebussuud Efendi’nin bir fetvası, “Ehl-i örf ile ittifak eden âdil olmaz” şeklindedir (Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi*, s. 244). Şeyhülislâm, fetva katiplerine fetvaları formüle ederken ehl-i örfle sempati uyandıracak herhangi bir şey yazmamalarını tembihler (Heyd, “Some Aspects of the Ottoman Fetva”, s. 51).

25 Örnek bir hüküm için bk. Barkan, *Kanunlar*, s. 118-9.

26 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 220.

27 Bilgin – Günelan, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Mevleviyet Kadınları”, s. 20.

28 Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, s. 85-7. Subaşılar ve kolluk görevleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Yazıcı, *Anadolu’da Kamu Düzeni*, s. 217-39.

29 Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, s. 430, 433.

30 Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, s. 423, 429-30; a.m.f., *Celâli İsyânları*, s. 62.

kontrolünde görev yaparlar, davalar daima kadının atadığı nâib tarafından görülür.<sup>31</sup> Kısaca kazanın merkezinde olduğu gibi kazaya bağlı nahiyeler ve köylerde de subaşı/voyvoda kadının nezareti altında faaliyet göstermektedir.

Kazaların birleşmesiyle oluşan daha büyük askerî/idari birim olan sancakta kadının karşısındaki en yüksek askerî/siyasi yönetici sancakbeyidir. Genellikle sancağın merkez kazasında oturan sancakbeyini diğer kaza ve nahiyelerde zâim, subaşı veya voyvoda denilen bir görevli temsil eder.<sup>32</sup> Sancakbeyinin askerî görevi kapı halkı ve emrindeki tımarlı sipahilerle birlikte her zaman hazır olmak, idari görevi reayanın düzen ve güvenini sağlamaktır.<sup>33</sup> Bir teşkilat kanunnâmesinde sancakbeyi *vâli* ve merkezî hükûmet tarafından atanmış *vekil* olarak takdim edilir ve *velâyet-i âmmesi* daha güçlü olan beylerbeyine tabi gösterilir.<sup>34</sup> Gerçekte bu tabiiyetin daha çok askerî/siyasî görevler yönünden söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim beylerbeyliğin sadece askerî bir mana taşıdığı, eyalette çok zayıf bir idari otoritesinin bulunduğu ve düzeni sağlama yetkisinin her sancaktaki beye ait olduğu ifade edilmektedir.<sup>35</sup> Sancakbeyi düzeni sağlama kapsamındaki idari görevleri bakımından genellikle kadının emri altındadır. Özetle sancakbeyinin sancaktaki askerî otoritesi beylerbeyi, idari otoritesi merkezî hükûmetten doğrudan emir alan kadı tarafından sınırlandırılmıştır.<sup>36</sup>

Klasik Osmanlı idare anlayışı sancakta kadıyla sancakbeyi arasında denge ve denetim amaçlı bir işbirliği ve dayanışma tesis etmeye çalışmıştır. Kadının sancakbeyinin infaz kuvvetine, sancakbeyinin de kadının vereceği hukuki hükme ihtiyacı vardır.<sup>37</sup> 16. yüzyılın başlarına ait bir belgede sancakbeyinin kadıya *gereği gibi muavenet ve muzaheret* etmesi emredilmektedir.<sup>38</sup> Yüzyılın sonlarına doğru çıkarılmış bir fermanla, “kadîmden umûr-i memleket hususunda kudâtın sancakbeylerine mürâcaat edip hüsn-i ittifâk ve ittihâd ile vilâyetin zabt ve siyânet olunageldiği” yazılmıştır.<sup>39</sup> Örfi yetkililerle reaya arasındaki ilişkilerin kanuna uygun olarak yürütülmesini sağlamak sancakbeyinin, bu ilişkilerin kanuna uygunluğunu denetlemek kadının görevidir. Böylece her iki yetkili kanunu hâkim kılma hususunda birbirini tamamlayacak ve hem reayanın güven içinde üretimi sürdürmesini hem de hazinenin doğrudan/dolaylı gelirlerinin sükûn ve istikrar içinde akışını temin edecektir.

Osmanlı yöneticilerinin sancakbeyi ile kadı arasında tesis etmeye çalıştığı işbirliği ve dayanışma her zaman başarılı olmamıştır. Bunun başlıca nedeni, görev ve yetkilerinin birbirinden her zaman açıkça ayrılmamış olmasıdır. Nitekim bu durumun taraflar arasında

31 Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, s. 423, 429-30, 436.

32 Şahin, “Sancak”, s. 99.

33 Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, s. 83.

34 “Tevkii Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi”, s. 528-9.

35 Akdağ, *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*, s. 11.

36 Kunt, *Sancaktan Eyalette*, s. 24.

37 Ortaylı, *Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 60.

38 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, 232.

39 Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, s. 84.



hemen daima bir geçimsizlik meydana getirdiğini ifade edilir.<sup>40</sup> Gerçekten sancakta başat yargılama mercii kadıdır fakat sancakbeyinin de divan kurup dava dinleme ve *def-i mezâlim* yapma yetkisi vardır.<sup>41</sup> Bölgesel yöneticiler -özellikle sancakbeyleri- yürütmenin yanında yargı alanına da hâkim olmak ve asayiş sağlamak için suçlu kabul ettiği kimselere örfi cezalar vermek isterken kadı bu görevlileri hukuk alanına çekmek istemiştir.<sup>42</sup> Sancakbeyi ile kadı arasındaki geçimsizlikte teşrifat yönünden hangisinin daha üstün sayıldığına dair belirsizliğin de tesiri vardır. Yerleşik kurala göre merkezden gönderilen fermanlarda sancakbeyinin ismi kadınınkinden önce yazılır.<sup>43</sup> Ancak klasik Osmanlı vergi kanunnâmelerinde bütün idari çatı birinci derecede kadının, ikinci derecede sancakbeyinin üzerine kuruludur.<sup>44</sup> Ayrıca Osmanlı idari teşkilatında bütün memurların halkla ilişkileri şeriatın kontrolüne tabi kılındığından kadı sancakbeyini kontrol edecek durumdadır.<sup>45</sup>

II. Mehmed tarafından çıkarılan *Kanunnâme-i Âl-i Osman*'da sancakbeyi için şaşaalı bir elkab belirlenmiştir.<sup>46</sup> Sancakbeyinin seçkin konumundan övgüyle bahseden elkab onun güç, saygınlık, izzet ve ihtişam sahibi olduğunu belirttikten sonra *dâme izzuhû* (izzeti devam etsin) duasıyla tamamlanır. Bu dua ifadesi merkezi hükümetten sancakbeylerine gönderilen fermanların ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Sancakbeyinin izzetinin devamlılığı için dua etmek aslında reaya üzerinde hüküm ve tasarruf sahibi olma hususunda vekalet ettiği hükümdarın izzetinin devamlılığı için dua etmektir. Aynı kanunnâmede yüz elli akçeli kadınlar için kullanılması istenen elkab kadının üstün mevkiini vurgulamakta, faziletin *ma'deni/kaynağı* olduğunu belirtmekte ve helali haramdan ayırt eden yönünün altını çizmektedir.<sup>47</sup> Elkabın sonunda *zîde fadlühû* (fazileti artsın) duası bulunmaktadır. Sancak kadılığı genellikle üç yüz akçeli bir *mevleviyet* olduğundan<sup>48</sup> bu görkemli elkaba birkaç fıkra daha eklenecek fakat sondaki dua hiçbir zaman eksik olmayacaktır. Yapılan dualar her iki görevlinin yetişme tarzı ve görevlerinin mahiyetiyle yakından ilgilidir: Osmanlı müelliflerinin eserlerine de yansıyan klasik ahlak anlayışındaki yaygın kabule göre fazilet ifrat ve tefritin ortasıdır (*itidal*). İnsan nefsinin *kuvvet-i nâtika*, *kuvvet-i gadabiyye* ve *kuvvet-i şehvâniyye* şeklindeki üç temel kuvvetinden sırasıyla hikmet, şecaat ve iffet şeklinde üç fazilet doğar. Adalet bu üç faziletin gerçekleşmesiyle kazanılan ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilettir. Zikredilen

40 Akdağ, *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*, s. 21.

41 "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", s. 528.

42 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 76. Bir sancakbeyi davasını kendisine değil de kadıya götüren bir kişiyi azarlamış ve dayakla cezalandırmıştır. Ebussuud Efendi'ye göre *hükümet-i örfiyyeyi* şeriata tercih eden böyle zalim bir vali dinsiz kabul edilmeli ve siyasetle cezalandırılmalıdır (Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 220).

43 "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", s. 529. Heyd görünüşe göre bu kuralı dikkate alarak taşrada kadının sancakbeyinin emrine uymak mecburiyetinde olduğunu iddia eder (Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 219).

44 Akdağ, *Celâli İşyanları*, s. 58.

45 Akdağ, *Celâli İşyanları*, s. 62.

46 "Kudvetü'l-ümerâi'l-kirâm umdetü'l-küberâi'l-fihâm zü'l-kadr ve'l-ihtirâm sahibü'l-izzi ve'l-ihtişâm el-muhtassu bi-mezîdi inâyeti'l-Melikî'l-allâm sancağı beği [...] dâme izzuhû" (Koca Hüseyin, *Bedâyi'*, II, vr. 283<sup>b</sup>).

47 "Kudvetü'l-kudât ve'l-hükkâm ma'denü'l-fadl ve'l-ke'lâm mümeyyizü'l-halâl ani'l-harâm mevlânâ [...] kâdisi zîde fadlühû." (Koca Hüseyin, *Bedâyi'*, II, vr. 283<sup>b</sup>).

48 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 95.

faziletlerde ifrat ve tefrit *rezilet* olarak isimlendirilir.<sup>49</sup> Bu anlayış dikkate alındığında kadıların faziletinin artması/devam etmesi için dua etmek temelde onların hikmet, şecaat, iffet ve adaletinin artmasını/devam etmesini temenni etmek anlamına gelir. Dördüncü fazilet olan adaletin bu bağlamda ayrı bir önemi vardır. Kadının esas görevi adaleti gerçek anlamda temin ettiğine yakinen inanılan şeriatı uygulamaktır. Elkabda kadıdan, *ma'deni'l-fadl* -faziletin/adaletin kaynağı- olarak bahsedilmesinin temel nedeni budur. Ayrıca kadı şeriatın daha çok bir yansıması olarak görülen kanunun uygulanmasından da sorumludur. Kanunun adalet ve denge sağlayıcı niteliği şeriatın genel amaçlarıyla irtibatlı olduğu ölçüde artar ve devamlı olur. Esasında kanun/örf Tursun Bey'in (ö. 905/1500) deyiimiyle toplumdaki muhtelif tabakaların birbiriyle yardımlaşması ve birbirini *ifsâd ü ifnâ* etmemesi için hak ettikleri menzile konulmaları zaruretinden kaynaklanır.<sup>50</sup> Osmanlı yöneticileri adil bir idareyi, ideal bir devlet ve toplum düzenini sadece kanunların (*kânûn-i kadîm-i Osmânî*) sağlayacağı fikrindedir.<sup>51</sup> Kanunların göz ardı edilmesi toplum tabakaları arasındaki denge ve itidalin bozulmasına neden olacak ve zulmedici bir yönetim ortaya çıkaracaktır. Reaya kanunnâmeleri dikkate alındığında toplum düzenini bozan bu reziletin Osmanlı sancağında çoğu kez başta sancakbeyi olmak üzere emri altındaki subaşı, sipahi ve voyvoda gibi örfi yetkililer tarafından irtikap edildiği görülür. Merkezî otorite örfi yetkililerin hükümdar adına temsil ettikleri *izzeti* kötüye kullanıp ortaya çıkaracakları muhtemel reziletleri önlemek üzere kanun bekçisi olarak kadıyı görevlendirmiştir. Örfi yetkililerin itidali bozma potansiyeli taşıyan güç ve izzetini kadının faziletiyle dizginlemeyi amaçlayan bu görevlendirmenin ana hedefi herkesin ve her şeyin yerli yerine konulduğu faziletli/itidalli bir toplum teşkil etmektir.

Sancakların bir araya gelmesiyle oluşan beylerbeylik, vilayet veya eyalet denilen birimde, kadı en yüksek askerî/siyasi görevli olarak beylerbeyini bulur. Sultanın otoritesini temsil eden bu görevli halkı koruyup kollama, askerî *zapt ü rapt* altına alma, *def-i mezâlim* etme ve *seyf ü siyâset* işleriyle ilgilenmektedir.<sup>52</sup> Osmanlı taşrasında sancakbeyi ile kadı arasındaki rekabet, beylerbeyi söz konusu olduğunda yerini genellikle bir tür amir-memur ilişkisine bırakır. Bunun nedeni beylerbeyinin idari hiyerarşi ve teşrifat yönünden kadılardan açıkça üstün sayılmış olmasıdır.<sup>53</sup> Abdurrahman Paşa kanunnâmesinde kadı ve hâkimlerin (*kudât ve hükkâm*) sultan tarafından vekil kılınmış *vâli* ve *hâkim* olan beylerbeyine itaat etmeye memur oldukları belirtilir.<sup>54</sup> Gerçekten kadı bir kısım askerî ve mülki görevleri yönünden beylerbeyinden çok fazla bağımsız kalamaz. Fakat Ortaylı'nın da ifade ettiği üzere kadının amiri gerçekte beylerbeyi değil kazaskerlik dairesidir. Bir hukuk adamı ve şer'î hâkim olarak kadı daima bağımsızdır ve hükümdarın mutlak yetkiye sahip vekilidir.<sup>55</sup> Bu nedenle ita-

49 Çağrıncı, "Adalet", s. 342; "Fazilet", s. 270.

50 Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, s. 12-3.

51 İnalçık, "Adaletnâmeler", s. 54.

52 "Tevkî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", s. 528.

53 Akdağ, *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*, s. 8.

54 "Tevkî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", s. 528.

55 Ortaylı, *Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 31, 43; "Kadı", s. 73.

atsizlik durumunda beylerbeyi kadıyı görevden alamaz, kendisine müdahale edemez ancak gerektiğinde merkezî hükûmete başvurabilir.<sup>56</sup> Kadının görevini kötüye kullanması hâlinde beylerbeyinin onu makamından uzaklaştırma, hapsedme ve meseleyi merkezî hükûmete rapor etme yetkisi vardır.<sup>57</sup> Aynı kanunnâmede beylerbeyinin vilayet kadısı vefat ettiğinde yeni kadı gelinceye kadar yerine bakmak üzere bir *mevlâ* tayin etme, divan kurup dava dinleme, kadıları kendi huzuruna getirtip dava dinletme ve davanın dinlenmesi için buyruldu verme gibi yetkileri olduğundan bahsedilmektedir.<sup>58</sup> Beylerbeyi bu yetkilerini kullanırken kadının yargısal görevlerine müdahale etmek isteyebilir. Nitekim bir beylerbeyi, serhatte tımarı bulunan sipahilerin sınır davalarında zimmilerin şahitliklerini kabul etmesi hususunda kadıya mektup gönderince, Ebussuud Efendi (ö. 982/1574) bunun padişaha ait bir konu olduğunu söyleyerek müdahaleye mani olmuştur.<sup>59</sup> Erken 17. yüzyıl Kayseri sicillerini inceleyen Jennings'in, sicillerin kadının kesin bağımsızlığını gösterdiği, merkezî hükûmetin dışında hiçbir merciin hukuki süreçlere asla müdahalede bulunmadığı ve merkezî hükûmetin de müdahaleyi tercih etmediği,<sup>60</sup> yine aynı yüzyıla ait Bursa sicilleri üzerinde çalışan Gerber'in örfi yetkililerin kadının yargı alanına müdahale etmediği<sup>61</sup> yönündeki tespitleri, kadim düzenin bozulmaya yüz tutup şikâyetlerin arttığı bir dönemde bile kadıların yargısal yönden bağımsız hareket ettiklerini göstermektedir.<sup>62</sup>

## 2. 15 ve 16. Yüzyıl Osmanlı Taşrasında Kadının Örfi Tasarrufları Kanun Yönünden Denetlemesi

Osmanlı adliye sisteminde yönetilenlerin her türlü şer'î ve hukuki işlerine bakmakla görevlendirilmiş olan kadılar, ilk derece kaza kadılıklarından mevleviyet payeli sancak kadılıklarına ve daha büyük mevleviyetlerden Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinin altında yer alan İstanbul kadılığına varıncaya kadar devam eden bir memuriyet hiyerarşisi içinde görev yapmışlardır. Kadılar bir kazaya tayin edildiklerinde kendilerine görev ve yetkilerinin neler

56 Akman, *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*, s. 41. Nitekim 934/1528 tarihli bir fermanın anlaşılmasına göre Anadolu beylerbeyi Ferhad merkezî hükûmete arzda bulunarak kendi makamından yazılan bazı yazılara Hüdavendigâr sancağı kadısı ve nâiblerinin iltifat/imtisal etmediğini belirtmiştir. Bunun üzerine merkezî hükûmet doğrudan bu kadı ve nâiplere hitaben gönderdiği hükümde beylerbeyi makamından yazılan yazıların hükümdar emri mahiyetinde olduğunu ve üzerinde beylerbeyi mührü bulunan yazıların gereğinin yerine getirilmesini emretmiştir (Akdağ, *Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 110-1).

57 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 219.

58 "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", s. 528.

59 Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi*, s. 243.

60 Jennings, "Kadı, Court and Legal Procedure", s. 258. Ortaylı, kadının yargısal bağımsızlığı konusunda bu ifadeleri kullanan müellife tam tersi bir görüş nispet etmektedir (*Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 31).

61 Gerber, *State, Society, and Law in Islam*, s. 69-70.

62 Ortaylı, Heyd'in örfi yetkililerin kadının adalet icrasına müdahale ettiği, hükümleri uygulayıp uygulamama hakkında karar verdiği görüşünde olduğunu yazar ve bu görüşün buhran zamanlarına ait örneklerle dayalı olarak geliştirildiğini ifade eder (*Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 60). Aslında Heyd, örfi yetkililerden ziyade doğrudan merkezî hükûmeti kastetmektedir (*Ottoman Criminal Law*, s. 219). Söylemek istediği şey daha çok -eserinin 255. sayfasına yaptığı atıftan kolayca anlaşılabilceği gibi- kadıların bazı ceza davalarında merkezî hükûmetten gelecek emre göre hareket etmeleridir.

olduğunu içeren padişah tuğralı bir berat verilmektedir. 884/1479 yılında Ankara kadılığına tayin edilen Bahaeddin Efendi'ye verilen beratla davalara bakarken “Allah size insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emreder” (4/en-Nisâ: 58) ayeti gereğince hareket etmesi, davanın hiçbir tarafını kayırmaması, Allah'ın emri ve Hz. Peygamber'in sünneti uyarınca hüküm vermesi istenir. Ayrıca miras paylaşımı, sicillerin tutulması, akitlerin meydana gelmesi, sözleşmelerin şartları, nikahın feshedilmesi, alım-satım ve diğer muamelelerde Kur'ân-ı Kerîm'i incelemesi, Hz. Peygamber'in emrine uyması ve imamların içtihatlarını takip etmesi gerekir.<sup>63</sup> Bundan 67 yıl kadar sonra 952/1546 tarihinde Budin sancağına *kadı ve hâkim* olarak atanan Bedreddin Efendi'ye verilen beratla görevleri, şer'î hükümleri icra ve infaz etmek, Hanefî imamlardan muhtelif görüşler rivayet edilen meselelerde sahih görüşleri araştırıp bulmak ve bu görüşlerle hüküm vermek, sicil ve sakları yazmak, küçükleri evlendirmek, nikahları kıymak, vasiyetleri yerine getirmek, mirasları paylaştırmak, yetim ve gaiplerin mallarını idare etmek, vasi ve naip gibi kanuni temsilciler atamak-azletmek ve *sâir umûr-ı şer'iyeye* bakmak olarak sıralanır.<sup>64</sup> *Sâir umûr-ı şer'iyeye* ifadesiyle işaret edilmiş olması bir yana, bu beratların hiçbirinde kadının kanunla amel etme ve örfi tasarrufları kanun yönünden denetleme görevine değinilmemektedir. Oysa birazdan ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere kadılar, beratların hazırlandığı 1479 ve 1546 tarihlerinde fiilen bu görevi icra etmekteydiler. Ergenç'in tespitine göre, 17. yüzyılın başlarında Ankaraya tayin edilen kadınların neredeyse tamamının beratlarında, “mâl-i mirî tahsilinde ve askerî zahîre tedarikinde” gördükleri hizmetlerden bahsedilmesi,<sup>65</sup> kanunların uygulanması kapsamında ifa ettikleri vazifelerin zamanla beratlarda tanımlanmaya başladığını gösterir.

Kadının görevinin şer'î niteliği ve mahkeme kurumunun işleyişi onun birtakım beledi, idari-mülki görevleri de yürütmesini ve denetlemesini gerektirmiştir. Bu sebeple kadı cami, vakıf gibi müesseselerin idare ve denetiminden şehrin yönetilmesi ve asayişine kadar her alanda baş sorumlu olarak dikkat çeker.<sup>66</sup> Kadı bu kapsamda tapu sicil muhafızlığı, infaz hâkimliği, vezirlerin haslarını kontrol, narh tespiti, lonca teftişi, sivil ve askerî iaşe, kale dizdarlarının teftişi, mukataa işlerinin kontrol ve kaydı, bazı dinî grupların, zaviye ve tekkelelerin denetlenmesi gibi birçok görev yapmaktadır.<sup>67</sup> Klasik dönem Osmanlı kadısı bazen bu görevleri yerine getirirken bazen yapılan bir şikâyet ya da açılan bir dava üzerine kanunları uygulamakta ve örfi yetkililerin tasarruflarını kanun yönünden denetlemektedir. Gökbilgin, kadınların şeriatın yanında örfi meseleleri, bilhassa idari ve mali işleri halletmek zorunda olduklarını, bu konuda ekseriya Dîvân-ı Hümâyun'un ve onun muhtelif icra kollarının merkez ve taşradaki en yetkili ve nüfuzlu mercileri olduklarını belirtir.<sup>68</sup> Beratlarında -yukarıda zikredilen iki örnekte görüldüğü üzere- sadece şer'î hukuku uygulamakla

63 Beratın çeviri yazısı için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 114-5.

64 Beratın çeviri yazısı için bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 112-3.

65 Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, s. 113-4.

66 Ortaylı, *Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 40, 42.

67 Ortaylı, *Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 43.

68 Gökbilgin, “XVI. Asırda Mukataa ve İltizam İşlerinde Kadılık Müessesesinin Rolü”, s. 434.

görevlendirilmiş olmalarına<sup>69</sup> rağmen kadılar hem şeriatı hem de devlet kanununu uygulamışlardır.<sup>70</sup> Kanûnî dönemine ait bir kanunnâmede kadıların kanunlara, özellikle yeni çıkarılanlara bütünüyle aşına olmadıklarını bildirmeleri ve yürürlükteki kanunnâmenin bir nüshasını istemeleri üzerine Karaman, Tokat, Amasya, Kastamonu, Ankara, Sivrihisar, Sultanönü kadılarına birer nüsha gönderildiği ifade edilir.<sup>71</sup> Aynı döneme ait başka bir kanunnâmede kadının, kadılıklarda meydanla gelen ve kanunnâmede bulunmayan hususları merkezî hükûmete sorması, gelen hükmü sicile kaydetmesi ve benzer davalarda onunla amel etmesi istenir.<sup>72</sup> Örfi meselelerde kanunnâme, yasaknâmelere ve sicil defterlerine kaydettikleri fermanlara göre hüküm veren kadılar<sup>73</sup> şeriat dâhilinde bulunsa bile doğrudan hükümdar tarafından düzenlenmiş hususlarda başka bir usulle amel edemezdi.<sup>74</sup> Nitekim şeriat dâhilinde bulunmakla birlikte kanunnâmelerde düzenlenmiş olan bazı toprak ve vergi meselelerinde (*kavânîn-i şer'îyye*) kadıların kanunu tatbik ettikleri görülür.<sup>75</sup> Heyd'in tespitlerine göre 15. ve 16. yüzyıllara ait Bursa şer'îyye sicilleri kadıların kanun hükümleriyle fiilen amel ettiklerini gösterir. Kadılar bazen verdikleri cezalara dayanak olarak ilgili kanunu zikrederler.<sup>76</sup> Kısaca kadılar *icrâ-yı ahkâm-ı şer'îyyenin yanında, infâz-ı kavânîn-i mer'îyye ve itmâm-ı hidemât-ı miriyye* ile de görevlidirler.<sup>77</sup>

Kadının örfi yetkililerin tasarruflarını kanun yönünden denetlemesi ve kanunla amel etmesi, Ebussuud Efendi tarafından tasvip edilmiştir. Şeyhülislâm bir fetvasında kadı nâibinin *hezâr umûr-i örfiyyeye* karışacağını ifade eder.<sup>78</sup> Ancak kanunnâmelerde vazedilen hükümlerin şeriata uygunluğunu denetlemek Osmanlı kadılarının yetkisinde değildir. Ebussuud Efendi muhtemelen bu hususu belirtmek üzere “Eğer örfi kazâyâ ise ehl-i şer'in âna alakası olmaz”<sup>79</sup> ifadelerini kullanır. Prensipte şeriatın açıkça düzenlemediği alanlarda umumî maslahat gözetilerek vazedilen örf/siyaset hükümleri münhasıran hükümdarın yetki alanıyla ilgili görülür. Şer'î hukuktan farklı yöntemlerle üretilen bu tür hükümler kadıların hukuka uygunluk denetimine tabi değildir. Amirleri olan divandaki iki kazaskerin sarahaten ya da delalet yoluyla onayladığı hükümlerin şeriata uygunluğunu denetleme hususunda kadıların herhangi bir sorumluluğu yoktur. Kanunnâmelerin teşkil edilmesine bazen kadılar da katkı

69 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 216.

70 İnalçık, *Klasik Çağ*, s. 81, 122.

71 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 25, 216; İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, s. 112.

72 Barkan, *Kanunlar*, s. 276.

73 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 151.

74 İnalçık, “Mahkeme”, s. 151.

75 Kadının kanunu kimi zaman fetva vasıtasıyla uygulamış olması bu yargıya aykırı değildir. Bu durumun 17. yüzyıl Bursa ve Kayseri'sinde görülen bazı örnekleri için bk. Gerber, *State, Society, and Law in İslam*, s. 81-2; Aslan, “Fetva ve Kaza Münasebeti”, s. 94-6.

76 Heyd, “Kanun ve Şeriat”, s. 648; *Ottoman Criminal Law*, s. 218. Heyd'in tespitine göre Konya sicilinde yer alan 971/1563 tarihli bir kayıta yer alan bir hırsızlık davasında kadı, hükmünü kanunnâmeye dayandırmaktadır (*Ottoman Criminal Law*, s. 32).

77 Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, s. 102.

78 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 191; Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi*, s. 245.

79 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 174.

sunmakta, bir birimdeki vergi ve hizmetlere ilişkin örf ve âdetleri, daha sonra kanun hâline getirilmek üzere tespit etmekle görevlendirilmektedir.<sup>80</sup> Amaçları arasında kanun taslaklarını ilk aşamada şeriâtın denetiminden geçirmek ve kanunlarla ehl-i şer' arasında ünsiyet kurmak da bulunan bu görevlendirme, özellikle Rumeli sancak kanunnâmeleri gibi sabık gayrimüslim yönetimlerden kalan örf ve âdetler, bazen *fıçı vergisi*, *kara canavar (hınzır) vergisi* vb. şüpheli yükümlülükler içeren tedvinler hakkında kadılarda hasıl olacak tereddütlerin giderilmesine hizmet etmiştir. Fakat kadıların kimi zaman bazı kanunları şeriata ve/veya *kânûn-i kadîme* aykırı olduğu gerekçesiyle uygulamak/uygulatmak istemedikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle birçok kanunnâmede suçun örfen zahir olması hâlinde kadının örfi yetkililere gerekli ağır cezanın (*siyâset*) uygulanması için hüküm/hüccet vermesi, cezanın uygulanmasını engellememesi, geciktirmemesi ve suçun bulunduğu yerde cezayı infaz ettirmesi emredilir.<sup>81</sup> Kimi nüshalarda kadıların örfen gerekli olan ağır ceza infazını, *kânûn-i kadîme* muhalif olması durumunda bile önlememesi istenir.<sup>82</sup> Farklı zamanlarda çıkarılmış birçok kanunnâmeye konu olması, kadıların mütereddüt tutumlarının Osmanlı taşrasında ciddi ve devamlı bir mesele teşkil ettiğini gösterir. Meselenin ciddiyeti İbn Kemal'in (ö. 940/1534) örfen salbi gereken kişilerin infazı için örfi yetkililerden bir miktar para alıp hüccet veren kadının şer'an günahkâr (*âsim*) olacağına hükmeden fetvasına da yansımıştır.<sup>83</sup> Fetvada kadının günahkâr sayılması hüccet karşılığında para almasından ziyade hüccetin doğrudan şeriâtın gerektirmediği bir infazla ilgili olmasından kaynaklanır. Kadıların şeriât yönünden sorunlu gördükleri bazı kanunlara muhalif tutumları Ebussuud Efendi'nin bir fetvasına da konu olmuştur. Şeyhülislâm, "Padişahın hükmüne muhalefet eden Zeyd-i kâdiye şer'an ne lâzım olur?" sorusunu, bir miktar geçiştirme amacı da güden bir tarzda, "Padişah reysiz şer'at-ı şerîfeye muhalif yazılmış ise hakikat-i hâli der-i devlete arz etmek lâzımdır" diye cevaplar.<sup>84</sup> Şeyhülislâmın belli bir ferman veya kanunu şeriata aykırı olduğu için hükümsüz ilan etmek üzere fetva çıkarma yetkisi olsa da kadılara hukuku nasıl uygulayacaklarına dair talimat verme yetkileri yoktur.<sup>85</sup> Nitekim Ebussuud Efendi'nin bazı fetvalarında meşru görmediği ve en hafif deyimle mesafeli durduğu kimi örfi hükümler kanunnâmeler kapsamında kadılarca uygulanmaya devam etmiştir.<sup>86</sup>

80 İnalçık, "Mahkeme", s. 150; a. mlf., "Adaletnâmeler", s. 54; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 171. II. Bayezid dönemine ait bir kanunnâmenin, emr-i hümayunla görevlendirilen bir kadının teftişi neticesinde düzenlendiğini gösteren bir örnek için bk. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, 561.

81 Beldiceanu, *Kitâb-ı Kavânin*, vr. 8v; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, 44; *Kânunnâme-i Sultânî*, vr. 38<sup>b</sup>; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 80.

82 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 80.

83 İnanır, *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları*, s. 130.

84 Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 168; Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi*, s. 247-8.

85 Heyd, "Kanun ve Şeriât", s. 461; *Ottoman Criminal Law*, s. 186-7.

86 Ebussuud Efendi bazı fetvalarında *resm-i hınzır* ve *resm-i arûsaneyi* meşru görmez. Ancak bir fetvasında ikincisinin teberru olarak verilmesi hâlinde haram olmayacağını belirtir (Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 191). Şeyhülislâmın *resm-i cürm* ve *cinayet* hakkındaki yaklaşımı için bk. Midilli, *Şeriât-Kanun Ayrımı*, s. 176-8.



16. yüzyılda birçok farklı yerde uzun yıllar kadılık yapmış olan Âşık Çelebi (ö. 979/1572) beytümale ait vergilerin toplanmasını kadıların kaza görevi kapsamında (*müteferri'ât-ı kazâ*) zikretmektedir.<sup>87</sup> Reaya kanunnâmeleri esas olarak beytümale ait vergilerin toplanma esaslarını vazeden sultani hükümler mahiyetinde olduğundan hükümlerinin denetlenmek yahut bizzat uygulanmak suretiyle icrası kadıların kaza görevine dâhildir. Bu görevin kadıların kaza görevine sorunsuzca dâhil edilebilmesi için örfi kanunlarla şer'î hukuk arasında irtibat kurmak gerekmiştir. Örfi vergilere ilişkin kanunlarda şer'î hukuktan esinlenilerek örf ve âdet terimlerinin sıklıkla kullanılması bu amaca hizmet etmektedir.<sup>88</sup> İnalçık'ın ifade ettiği gibi örfi kanunların çoğu köken olarak ilgili birimlerin örf ve âdetlerinden derlenmiştir.<sup>89</sup> Genellikle eski örfi hukuk uygulamaları anlamına gelen *kânûn-i kadîme* başvurmak Osmanlı kanunlarının genel özelliğidir. Geleneksel olarak tatbik edilen ve geçerliliği devamlı olan kurallar, “Kânûn-i kadîm oldur ki evvelin kimesne bilmeye” şeklinde tanımlanır.<sup>90</sup> Örf ve/veya âdet tabiriyle ifade edilen kadim kanunların çok eski teamüllere dayanması, şer'î hukukta feri bir delil olarak kabul edilen örf ve âdetle ilişkilendirilmelerini kolaylaştırmıştır. Bu ilişkilendirmenin kanuna bir tür şer'î bağlayıcılık kazandırdığı açıktır. Ebussuud Efendi'nin, “Kânûn-i padişahî kadîm ise icra olunmak gerek”<sup>91</sup> şeklindeki fetvası hâlihazırdaki, genellikle kadim vasfı bulunan kanunların örf/âdet delili kapsamında şer'an bağlayıcı olduğuna işaret etmektedir. 17. yüzyılın başlarında Pir Mehmet Efendi (ö. 1020/1611) örfi bir toprak meselesi bağlamında, “Nizâm-ı memleket için olan emr-i âliye itâ'at vâcibdir” hükmünü verecektir.<sup>92</sup> Aynı yüzyılda istinsah edilmiş bir reaya kanunnâmesinin mukaddimesinde şeriat hâkimlerinin sadece şer'î davalara değil, örfi davalara da bakmakla görevlendirildikleri, bu nedenle şer'î meselelerde fıkıh kitapları incelendiği gibi örfi meselelerde de kanunnâmelerin iltizam edilmesi gerektiği ifade edilir. Bir fıkıh kitabından alıntılanan, “el-Âdetü ihde'l-huceci's-şer'iyeti fi mâ lâ yünassu fih / Nassın bulunmadığı yerlerde âdet şer'î delillerden biridir” kaidesi bağlamında zikredilen muhtelif resimler, baclar, harac ve öşür vergileri, arazi ve timar kaideleri, çeşitli cezalar vb. hakkında *kavânîn-i sultâniyyeye* de müracaat edilmesi gerektiği belirtilir ve müracaatın meşruiyeti, “Allahâ, elçisine ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin” (4/en-Nisâ: 59) anlamındaki ayetle temellendirilir.<sup>93</sup> Mukaddimedeki ifadelerle göre, “Mâ râhü'l-mü'minûn hasenen fe-hüve indellâhi hasen / Müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir” sözü gereğince şeriata izafe edilen *ulü'l-emrin* talimatları, Allah katında da makbul ve muteber olacaktır. Osmanlı sultanları geçmişte, “el-âdetü ke'n-nassi / Âdet nas gibidir” kaidesi uyarınca insanlara faydalı, nizâm-ı âleme uygun

87 Âşık Çelebi, *Mi'râcü'l-iyâle*, vr. 6<sup>a-b</sup>.

88 Örnek kullanımlar için bk. Barkan, *Kanunlar*, İndeks.

89 İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, s. 103.

90 İnalçık, “Kanun”, s. 326.

91 Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi*, s. 247.

92 “Osmanlı Kanunnâmeleri”, s. 306; İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş”, s. 104.

93 Barkan, *Kanunlar*, s. XXV.



âdetler ve kanunlar vazetmişlerdir.<sup>94</sup> Kanunnâmeyi derleyen kişi bu ifadeleriyle kanunnâmelerin meşruiyetini şer'î hukuktaki örf/âdet delili ve *ulü'l-emre* itaat anlayışı kapsamında izah etmeye çalışmaktadır. Bu izah kadıların kanunnâmelerle amel etme ve örfi tasarrufları kanun yönünden denetleme görevlerinin geleneksel kaza görevi kapsamında düşünüldüğüne işaret etmektedir.

Reaya kanunnâmeleri kronolojik olarak incelendiğinde kadının örfi tasarrufları kanun yönünden denetleme görevinin, 15. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyılın sonlarına kadarki zaman diliminde farklılaşarak temelde iki şekilde gerçekleştiği anlaşılır. Bu şekiller aşağıda iki temsil edici alıntı-başlıkta incelenmektedir.

### 2.1. “Kadı Marifetinsiz Bir Dakika Fevt Olmaya”

Klasik dönem Osmanlı hükümdarları, II. Mehmed'den itibaren taşradaki örfi yetkililerle reayanın birbirine karşı konumlarını, hak ve sorumluluklarını kanunnâmelerde vazetmek suretiyle örfi yetkililerin reayaya zulmetmesini ve reayanın örfi yetkililere temerrüdünü önlemeye çalışmışlardır. Örfi yetkililere kanunnâmeleri gereği üzere uygulamaları ve emirleri altında olanların uygulamalarını kanun yönünden denetlemeleri emredilmiştir. Ancak merkezî hükümet bu yetkililere tam olarak güvenmediği<sup>95</sup> için kanunun hâkim kılınması hususunda hiyerarşik denetimle yetinemezdi. Örfi yetkililer merkezî otorite gevşediğinde yetkilerini kötüye kullanmaya eğilimliydi. Aslında idari-mali sistemin bazı yönleri kendilerine yetkilerini kötüye kullanabilecekleri imkânlar sunuyordu.<sup>96</sup> Bu nedenle taşra idaresinde denge ve denetim için kendilerinden olmayan bir merciin kontrolüne ihtiyaç vardı. Merkezî hükümet bu kontrolü kanunların uygulanmasında *kadı marifetini* kural hâline getirerek sağlamaya çalışmıştır. Kadı marifetinin en yaygın iki şekli hüküm ve hüccettir. Hüküm kadının belli bir hukuki meselede gerekli inceleme ve yargılamayı yaptıktan sonra verdiği karardır. Şahitlerin imzalarının bulunduğu kadı hükmünü içeren ilama ise hüccet denir.<sup>97</sup> Bir kanunda bu iki terim, şer'an sabit olan suçun cezasının kadı *hüküm* ve *hüccet-i şer'iyye* verdikten sonra infaz edilmesi emredilerek birlikte kullanılır.<sup>98</sup> Bazı kanunlarda hüccet yerine hü-

94 Barkan, *Kanunlar*, s. XXV; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, XI, 227.

95 Heyd, “Kanun ve Şeriat”, s. 640.

96 İnalçık, devletin mali-idari sisteminin örfi yetkililerin reayadan kanun dışı vergi almasına imkân veren şu yönlerini zikretmektedir: Öncelikle merkezî hazine adına vergileri toplayan görevliler bazı suistimallerde bulunur. Tımar sisteminde yetkililerin vergileri doğrudan toplama yetkisinin bulunması suistimallerin alanını genişletir. Ayrıca bu sistemde vergi toplayanlara hizmet karşılığı reayadan -rüşvet almaya elverişli olan- ücret talep etme yetkisi tanınmıştır. Yine kanun, âdet hâline gelmiş bazı hediyelerin alınmasına izin vermiştir. Beylerin fevkalade ihtiyaçları için *salma* yapmalarına göz yumulmaktadır. Son olarak, Osmanlı kanunlarının uygulanmaya başlandığı yerlerde yetkililer yeni resimlerle birlikte eskilerini isteyebilmektedir (“Adaletnameler”, s. 52).

97 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 108.

98 Barkan, *Kanunlar*, s. 314.

küm terimi de kullanılabilir. <sup>99</sup> Ceza, arazi intikali ve vergi sahasında şer‘î olsun örfi olsun kanunların tatbikinde daima kadı hükmü/hücceti gereklidir. <sup>100</sup>

Her türlü örfi tasarrufun kadı marifetiyle icra edilmesi kuralına 15. yüzyılın ikinci yarısına ait belgelerde rastlanmaktadır. II. Mehmed'e ait bir ferman-kanun *eminler* hakkında, "Her ne ederlerse kâdî marifetile işleyeler" ve "Kâdî marifetsiz bir dakika fevt olmaya" hükümlerini içerir, bir diğeri her hususun kadı marifetiyle yerine getirilmesini emreder. <sup>101</sup> 892/1487 tarihli Hüdavendigâr sancağı kanunnâmesinde ve 16. yüzyıla ait bazı sancak/vilayet kanunnâmelerinde her örfi kaziyenin vilayet kadılarının marifetleriyle olacağı yazılıdır. <sup>102</sup> Hüccet sadece örfi yetkililerin değil kadının denetlenmesinin de bir yoludur. İnfazdan sorumlu örfi yetkililer kadının şer‘î hukuk kapsamında verdiği ağır cezaları uygulamak için kendisinden hüccet talep etmekte ve bu durum kadının usulüne uygun olarak hüküm vermesine hizmet etmektedir. <sup>103</sup> Çünkü hüccette davanın şahitler huzurunda ele alındığını gösteren imzaların bulunması ve hükmün şer‘an sabit olması lazımdır. <sup>104</sup>

Kadı marifeti kuralının ceza kanunlarına yansıyış biçimleri dikkat çekicidir. Kanunnâmelerde *cürm*, *cerime*, *cürm ü cinayet* gibi terimleriyle anılan para cezalarının <sup>105</sup> sadece kadı hükmünden sonra tahsil edilebileceği kati surette emredilmektedir. II. Bayezid dönemine ait umumî kanunnâmede, "Kâdî katına iletmeden kimesneden cürm almayalar", "Kâdî marifetsiz nesne almayalar" ve "Kâdîyi ta'til edip işe kendi mübâşir olmayalar" gibi hükümlere rastlanmaktadır. <sup>106</sup> I. Selim'e ait bir kanunnâmede şer‘an sabit olmadan *mücerred mesâvîsi* olan kişilerden para cezası alınmaması istenir. <sup>107</sup> Bu hükümde kadı huzurunda suç olduğu sabit olmayan fiiller, hükümden soyutlanmış salt kötülük anlamında *mücerred mesâvî* tabiriyle ifade edilir. Kanûnî döneminde çıkarılmış kanunnâmelerde para cezalarının kadı hükmü *lâhık* olduktan sonra alınabileceği kuralı tekrarlanır. <sup>108</sup> Kuralın ardışık zamanlı birçok kanunnâmede tekrarlanması çok fazla önemsendiğini, öte yandan bütün bir imparatorlukta yaygın şekilde ihlal edildiğini, ihlalin ciddi ve devamlı sorunlara yol açtığını gösterir.

Kanunnâmelerde çoğu kez siyaset tabiriyle ifade edilen ölüm ve uzuv kesme gibi ağır cezalar için de kadı marifeti gerekir. II. Mehmed'e ait bazı fermanlarda kalpazanlık suç

99 Nitekim bazı ferman-kanunlarda kalpazanlık suçu şer‘an sabit olan kişinin, kadının hüccet vermesinden sonra infaz edilmesi emredilir. Benzer bir ferman-kanun infazın kadının hüküm vermesinden sonra gerçekleştirilmesini amirdir (Anhegger – İnalçık, *Kânûnnâme-i Sultânî*, s. 5, 9, 13, 14).

100 İnalçık, "Mahkeme", s. 149.

101 Anhegger – İnalçık, *Kânûnnâme-i Sultânî*, s. 20, 37.

102 Barkan, *Kanunlar*, s. 6, 27, 71.

103 Ebussuud Efendi'nin bir fetvasında hırsız hakkında el ve ayak kesme cezasına hükmeden bir kadı nâibinin örfi yetkililere infaz emri verdiği fakat gerekli belgeyi (*temessük*) ibraz etmemesi üzerine örfi yetkililerin infazdan kaçındığı görülür (Veli b. Yusuf, *Mecmû'a*, vr. 70<sup>a</sup>).

104 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 108.

105 Osmanlı uygulamasında para cezasının mahiyeti için bk. Midilli, *Şeriat-Kanun Ayrımı*, s. 159-71.

106 Beldiceanu, *Kitâb-ı Kavânin*, vr. 63<sup>b</sup>; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, 75.

107 Yücel – Puhala, *I. Selim Kanunnâmeleri*, s. 157.

108 Barkan, *Kanunlar*, s. 302, 322.

işlediği şer'an sabit olan kişinin, kadının hüküm/hüccet vermesinden sonra boğazından asılması emredilmektedir.<sup>109</sup> II. Bayezid dönemine ait umumî kanunnâmede *yaya* ve *müsellem*lerin *galîz şer'î günah* işlemesi hâlinde gerekli ölüm ya da uzuv kesme cezasının, kadının hüccet vermesinden sonra infaz edilmesi istenir.<sup>110</sup> Diğer birçok kanunnâmede ölüm ve uzuv kesme gibi siyaset cezalarının *ehl-i hüküm* marifetiyle, kadı hükmünden sonra vb. infaz edilmesi talep edilir.<sup>111</sup> Siyaset cezalarının infaz yetkisi prensip olarak padişah otoritesini temsil eden beylere aittir.<sup>112</sup> Sancakta bu otoriteyi kullanan en yüksek görevli sancakbeyi ya da paşa sancağında beylerbeyi olduğundan siyaset cezalarının infazı esas itibarıyla onların sorumluluğundadır.<sup>113</sup> İnfaz beyler adına subaşı ve voyvoda gibi ehl-i örf mensupları,<sup>114</sup> padişah haslarında *emin* tarafından yerine getirilir.<sup>115</sup> Ağır ceza şer'î hukuk gereği ise ehl-i örf sadece kadının yargılama neticesinde hükmettiği cezayı infaz eder. Ceza örfi hukuk gereği ise siyasetnâme hükümleri ve ehl-i örfün takdir yetkisi devreye girmektedir. Örfi cezanın tespit, takdir ve uygulama yetkisi ehl-i örf'e ait olmakla birlikte suçluluğun şer'an tespiti kadı tarafından yapılır.<sup>116</sup> Ancak suçluluğun örfen sabit olduğu durumlar da vardır.<sup>117</sup> Böyle durumlarda kadı marifeti daha çok siyasetnamede belirlenmiş cezanın örfen/siyaseten uygulanabileceğine dair kadının ehl-i örf'e hüküm/hüccet vermesini ifade eder. Nitekim bazı kanunnâmelerde hırsızlık örfle sabit ve zahir olduğunda kadının ehl-i örf'e hüccet vermesi ve ehl-i örfün o hüccet gereğince ölüm ve uzuv kesme cezalarını infaz etmesi emredilir.<sup>118</sup> Kısaca suç örfen sabit olduğunda bile siyaseten gerekli olan cezanın uygulanabilmesi için kadı hükmüne/hüccetine gerek vardır. Her türlü siyaset cezası hakkında hüküm/hüccet vermek yalnız kadının yetkisindedir.<sup>119</sup> 965/1557 tarihli bir sicil kaydına göre Trabzon şehri subaşısının zindandan kaçan bir şahsı *bilâ-emr ve bilâ ma'rifeti'l-kâdi* asmak suretiyle öldürmesi üzerine maktulün annesi bizzat İstanbul'a giderek davacı olmuş ve olay hakkında soruşturma başlatılmıştır.<sup>120</sup> Subaşısının kadı marifeti olmadan faili asması kanunlara açıkça aykırı bir uygulamadır.

109 Anhegger – İnalçık, *Kânûnnâme-i Sultânî*, s. 5, 9, 13, 14.

110 Beldiceanu, *Kitâb-ı Kavânin*, vr. 44<sup>a</sup>; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, 65.

111 Barkan, *Kanunlar*, s. 264, 286, 302, 321, 322.

112 İnalçık, "Adaletnâmeler", s. 82.

113 Barkan, *Kanunlar*, s. 180.

114 Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 266. Bazı kanunnâmelerde infazın sancakbeyinin adamı/adamları tarafından gerçekleştirilmesi emredilir (Barkan, *Kanunlar*, s. 302, 322, 396)

115 İnalçık, "Adaletnâmeler", s. 82. Hama sancak kanunnâmesi padişah haslarında büyük bir suç işlendiğinde gerekli cezanın kadı ve *emin* marifetiyle sancak subaşları tarafından yerine getirilmesini amirdir (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, V, 665).

116 Aydın, "Ceza", s. 480, 481.

117 Kanûnî dönemine ait bir kanunnâmede hırsızın suçunu işkencede ikrar etmesi ve karinelerin de desteklemesi hâlinde ikrarı muteber sayılır ve failin suçuna göre siyaset cezasına çarptırılması istenir. *Kânûnnâme-i Sultânî*, vr. 38<sup>b</sup>; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 80.

118 Beldiceanu, *Kitâb-ı Kavânin*, vr. 8<sup>b</sup>; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, 44; *Kânûnnâme-i Sultânî*, vr. 38<sup>b</sup>; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 80.

119 İnalçık, "Adaletnâmeler", s. 115.

120 Yazıcı, *Anadolu'da Kamu Düzeni*, s. 244.

Kadı marifeti olmadan failin cezalandırılması yasak olduğu gibi kadı marifeti olmadan failin serbest bırakılması da yasaktır. Bir kanun kadı marifeti olmadan zanlıyı serbest bırakan sancakbeyinin kendisinin *mahall-i töhmet* ve salıveren adamlarının suçlu ve siyasete müstahak olacıklarını ifade etmektedir.<sup>121</sup> Böyle bir durumda merkezî hükûmetin zanlının maddi bir menfaat karşılığında serbest bırakıldığını düşünmek için yeterince nedeni vardır. Çünkü örfi yetkililer kimi zaman zanlının kaçmasına göz yummakta ve merkezî otoriteye elden kaçırıldığı izlenimi vermektedir. Bu nedenle bir kanunnâmede salb edilmesi gereken suçlular hakkında örfi yetkililerin, “Zindanı bozdu (gitti)” demelerine itibar edilmeyeceği belirtilir ve suçluyu bulmaları emredilir. Aksi hâlde sorumlular suçlu yerine asılacaklardır.<sup>122</sup> 972/1565 tarihli Hersek Beyine yazılan bir hükümde Neretva kadısı İsa'nın bir voyvoda tarafından öldürüldüğü bilgisinin doğru olması ve suçun *şer'le* ispat edilmesi durumunda *emr-i şer'in* geciktirilmeden icra edilmesi istenmektedir. Merkezî hükûmet kalede hapis tutulan voyvodanın, muhafızların bayram namazına gitmesini fırsat bilerek kaçtığı bilgisinden şüphelenmekte ve failin *muvâza'a tariki* ile kaçırıldığını düşünmektedir. Hükme göre voyvoda sorumlulara mutlaka buldurulmalı ve kadı marifetiyle *emr-i şer'i şerif* mahallinde icra edilmelidir. Firari voyvoda bulunamazsa Hersek Beyi mesul tutulacaktır.<sup>123</sup>

Reaya kanunnâmelerinde zikredilen bütün bu kanunlar kadıların her türlü örfi tasarrufu kanun yönünden denetlemesini gerektirmektedir. İyi işleyen bir askerî-idari yapıda kadılık bu şekilde sadece bir kontrol ve onay mercii olarak kalabilirdi. Ancak zamanla askerî-idari yapıda ortaya çıkan bozulmalar sonucunda kadılar kendilerini kanun uğrunda örfi yetkililerle çarpışırken bulacaklardır.

## 2.2. “Hâkimü'l-vakt Olanlar Men ve Def Eyleyeler”

Osmanlı merkezî hükûmeti örfi yetkililerin her türlü tasarrufunun geçerliliği için kadı marifetini gerekli görmekle yetinmemiş, bu yetkililerin kanun dışı tasarruflarının bizzat kadı tarafından men ve def edilmesini emretmiştir. 15. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyılın başlarına kadarki döneme<sup>124</sup> ait kanunnâmeler kadılara genellikle bir kontrol ve onay mercii olarak hareket etmelerini emretmektedir. Kadılar kanun dışı tasarrufları bizzat önlemek ve defetmek yerine merkezî hükûmete arz etmekle sorumludur. II. Mehmed'e ait bir ferman-kanun kadıların haberdar olduğu kanun dışı tasarrufları (*cüzi yaramaz nesne*), II. Bayezid'e ait bir diğeri *yasakçı* tarafından yapılabilecek haksızlıkları merkezî hükûmeti bildirmelerini emretmektedir.<sup>125</sup> Merkezî hükûmet kendi otoritesini temsil edenlerin bu otoriteyi kötüye kul-

121 Barkan, *Kanunlar*, s. 27.

122 Barkan, *Kanunlar*, s. 297.

123 6 Numaralı Mühimme Defteri, I, 423-4.

124 Akdağ, özellikle II. Mehmed'in tahta çıkışından I. Selim'in hükümdar oluşuna kadarki yaklaşık altmış yıllık dönemi *sosyal usuluk* yönünden en güzel dönem olarak görür (*Celâli İsyânları*, s. 69).

125 Anhegger – İnalıcı, *Kânunnâme-i Sultânî*, s. 20; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, 404.

lanarak yaptığı kanunsuzlukları önlemek veya düzeltmek için arz mekanizmasından yararlanmıştır.<sup>126</sup>

16. yüzyılın başlarından itibaren devletin iç düzeninin, genel güveni sarsacak derecede bozulmaya başlamasının<sup>127</sup> bir yansıması olarak Osmanlı merkezî hükümeti kanun dışı örfi tasarrufların bizzat kadı tarafından men ve def edilmesini talep etmiş görünmektedir. 922/1516 tarihli Bosna vilayeti kanunnâmesinde kanun dışı tasarruflarda bulunan bazı örfi yetkililere karşı kadıdan istenen ilk şey men/önlemedir. Önleme başarılı olamazsa kadı durumu merkezî otoriteye arz etmelidir.<sup>128</sup> Aynı tarihli bir adaletnâme kadıların sancakbeyleri ve voyvodaların kanuna aykırı olarak vergi toplanmasına mani olmasını amirdir.<sup>129</sup> Yüzyıl boyunca -ağırlıklı olarak Kanûnî döneminde- çıkarılan birçok sancak/vilayet kanunnâmesinde örfi yetkililerin kanunsuz tasarruflarına yönelik olarak, “Hâkimü'l-vakt olanlar men ve def edeler/eyleyeler”, “Kâdılar men ve def eyleyeler”, “Hâkimü'l-vakt olanlar men eyleyeler/edeler”, “Hâkimü'l-vakt men eyleye”, “Hâkimü'l-vakt olanlar men ve arz edeler”, “Vilayet kâdıları men eyleyeler”, “Kuzât/kâdılar men eyleyeler/ede” ve “Ehl-i hükm (olanlar) men eyleye(ler)” gibi emirler zikredilmektedir.<sup>130</sup>

Kadıları örfi yetkililerin kanun dışı tasarruflarını men ve defetmeyi emreden hükümler içermeleri yönünden birçok sancak/vilayet kanunnâmesi adaletnâme özelliği gösterir. Hatta İnalçık, bazı kanunnâmelerin adaletnâme metinlerini de içine aldığı ifade eder.<sup>131</sup> “Hilaf-ı şer' ve kânûn ve mugâyir-i emr-i hümayûn ibdâ' olunan bid'atları bi'l-küllîye ref' edip vilâyetin emn ü emânına ve re'âyâ ve berâyânın itmi'nânına” erişmek amacıyla çıkarılan adaletnâmeler esas itibarıyla *kânûn-ı Osmânî* gibi reyanın mükellef olduğu vergi ve hizmetlerle ilgili kanunların teyidi ve yerine getirilmesini amaçladıklarından dolayı çoğu zaman yalnızca kadılara gönderilir.<sup>132</sup> Bilhassa 16. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren çıkarılan birçok sancak/vilayet kanunnâmesi hem muhteva hem de amaç bakımından adaletnâmelere benzer.<sup>133</sup> Yaptırım gücünü hükümdarın izzet ve otoritesinden alan kanunlar, bu izzet ve otoritenin taşradaki temsilcileri olan örfi yetkililerin bizzat kendileri tarafından göz ardı edilir ve kanun dışına

126 İnalçık, “Şikâyet Hakkı”, s. 52, 54.

127 Akdağ, *Celâli İsyânları*, s. 69.

128 Barkan, *Kanunlar*, s. 397.

129 İnalçık, “Adaletnâmeler”, 65-6.

130 Barkan, *Kanunlar*, s. 69, 70, 114, 117, 143, 268, 269, 270, 274, 286, 323, 325; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, V, 541, 579, 631, 632, 664, 671; VII, 544; VIII, 557; Miroğlu, *Kemah Sancağı*, s. 260, 263. Bu emirlerde zikredilen *hâkimü'l-vakt* tabiriyle her zaman sadece kadı kastedilmez. Bazı kullanımlarında bu tabir beyleri de içerebilir. Çünkü kanuna göre hareket etmek ve kanun dışı tasarrufları önlemek kendilerinden hâkimler (*hükkâm*) olarak bahsedilen beylerin de görevidir. Nitekim 947/1540 tarihli bir adaletnâmede kanun dışı tasarrufları *men ve def* etmeleri istenen görevliler sancakbeyleri ve kadılardır. Hüküm için bk. İnalçık, “Adaletnâmeler”, s. 111.

131 İnalçık, “Adaletnâmeler”, s. 60, 83.

132 İnalçık, “Adaletnâmeler”, s. 52, 69, 87.

133 Bazen belli bir birimin sonraki tarihli kanunnâmelerinde bu benzerliğe rastlanır. Nitekim 922/1516 tarihli Kemah kanunnâmesi genellikle standart kanunları vazetmekle yetinirken aynı birimin 937/1530 tarihli kanunnâmesinde örfi yetkililerin pek çok tasarrufu kanuna aykırı bulunup yasaklanır ve *hâkimü'l-vakt* olanların kanun dışı tasarrufları men ve/veya def etmesi istenir (Miroğlu, *Kemah Sancağı*, s. 249-64).

çıkanları tekrar kanuna döndürmek üzere kadılar görevlendirilir. Kadılar bu görevi başarmak için gerektiğinde güç kullanmak zorundadır. Akdağ, ümeranın fiili kuvvete dayanması sebebiyle 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra kadınların köylerdeki nüfuzlarının son derece azaldığını<sup>134</sup> ve ehl-i örfün yönetimindeki silahlı gruplar karşısında kendilerini ve yetki alanlarını korumak amacıyla merkezî hükûmetin bilgisi dâhilinde *il erleri* denilen ayrı bir güvenlik gücü kurduklarını ifade etmektedir.<sup>135</sup> Yüzyılın sonlarına doğru artan ve bir sonraki yüzyılda iyice yaygınlaşan bu uygulamayla kadınlar örfi yetkililere karşı denge kurmaya çalışacaktır.

Reaya kanunnâmelerinde hakkında en fazla düzenleme bulunan resimlerin başında bir tür örfi ceza niteliği de bulunan cürm ü cinayet gelir. Serbest topraklarda bu resim dirlik sahibine aittir. Serbest olmayan topraklarda ise dirlik sahibi ile beylerbeyi, sancakbeyi veya subaşidan kime gelir yazılmışsa onun arasında paylaşılır.<sup>136</sup> Serbestiyet asayışı sağlama ve cezaları yerine getirme yetkisinin kime ait olduğuyula ilgilidir. Sancakbeyi ve subaşı kendi bölgelerinde asayışı sağlamakla sorumludur ve işlenen suçlardan hasil olan para cezalarından hisselerini alır.<sup>137</sup> Niğbolu vilayeti ve Vidin sancağı kanunnâmeleri para cezası (*cerîme*) tahsil edilirken kanunnâmede yazandan fazla alınmamasını ihtar eder. Kanun üzere tayin olunan para cezalarının yarısını sancakbeyi, diğer yarısını dirlik sahibi almalıdır. Sancakbeyinin adamları veya dirlik sahibi para cezasını kanunda tespit edilenden fazla alırsa *kâdî men edip* aldirmamalıdır. Örfi yetkililer kanun dışı tasarrufa son vermezse kadı durumu merkezî hükûmete *arz* etmelidir.<sup>138</sup> Kanunnâmelerde hangi suçtan ne kadar para cezası alınacağı ve alınan para cezalarının örfi yetkililer arasında nasıl paylaşılacağı beyan edilmiştir. Birçok kanunnâmede bu hususlar için *kânûn-i Osmanîye* müracaat edilmesi emredilmektedir.<sup>139</sup>

Reaya kanunnâmelerinde kadınların önlemesi ve düzeltmesi gereken tasarruflar arasında örfi yetkililerin reayadan istediği birtakım kanunsuz vergi ve hizmetlerin önemli bir yeri vardır. Bir gözetim organı olarak kadı vergilerin ne kadar toplanacağını değil, toplamanın kanuna uygun olup olmadığını kontrol etmekle görevlidir.<sup>140</sup> Kanûni döneminde Malatya sancağı için yapılan iki tahrir ve çıkarılan iki kanunnâmeden 935/1528 tarihli olan birincisi bazı sancakbeyi ve subaşılardan her yıl insanları ot biçme, çeltik biçme ve ayıklama işinde günlerce çalıştırıp işlerinden alkoymasını zulüm ve bidat olarak niteleyip yasaklar. Kanunnâmeye göre *subaşılık*, *yazıcılık* vb. isimler altında reayadan kanunsuz vergi ve para, buğday, arpa, davar, yağ, bal, keçe vb. toplanması sıkıntıya neden olmaktadır. Bazı subaşılardan adamlarıyla birlikte köylerde reyanın yanında konaklaması, zorla yem ve yemek alıp Müslümanları incitmesi (*devre çıkma*), kışın her evden birer yük odun toplaması (*salma*) padişahın

134 Akdağ, *Celâli İsyanları*, s. 63.

135 Akdağ, *Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 88-9, 92, 210, 265, 357.

136 İnalçık, "Adaletnâmeler", s. 80.

137 İnalçık, "Adaletnâmeler", s. 82.

138 Barkan, *Kanunlar*, s. 268. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, VIII, 556.

139 Barkan, *Kanunlar*, s. 117, 143.

140 Arık, "Osmanlılarda Kadılık Müessesesi", s. 25-6.



emrine aykırı görülüp kaldırılmıştır. Sancakbeyleri ve subaşılar kış kerestesine ihtiyaç duyduklarında ya da reayanın evine gönüllü misafir olduklarında ihtiyaçlarını cari fiyat (*narh-ı rûzî*) üzerinden parayla almalıdır. Harman zamanı yetkililerin öşür alınacak ürünü tarlada bırakıp daha sonra reyadan cari fiyattan fazlasını talep etmesi, mahsul ölçenlerin *ölçücü-lük*, *yazıcılık* vb. isimlerle kanunsuz vergi alması yasaklanmıştır. Kanunen tespit edilmiş olan öşürden fazlası alınmamalı ve ürünler hasattan hemen sonra ambara taşınmalıdır. Subaşılar ve sipahilerin reyadan *yol akçesi* ve *çubuk akçesi* adlarıyla para alması bidat olduğu için kaldırılmıştır.<sup>141</sup> Kanunnâmede örfi yetkililerin bu kanunları ihlal etmesi yasaklanmakta ve ihlalleri önleme görevi kadıya verilmektedir:

Min-ba'd ehl-i örf olanlar bu kânûndan tecâvüz eylemeyeler. Tecâvüz edenleri hâkimü'l vakt olanlar men eyleyeler. Memnû' olmayanları der-i devlete arz eyleyeler.<sup>142</sup>

Örfi yetkililere getirilen kanun dışına çıkma yasağından hemen sonra kadılara verilen önleme ve arz emirleri kanun yapıcılarının yaptıkları kanunlara tam olarak uyulmasını kendilerinin de beklemediğini gösterir. Çünkü *min-ba'd* (bundan sonra) kelimesinin gösterdiği üzere o zamana kadar kanun ihlal edilegelmiştir ve bundan sonra da ihlal edilecektir. Nitekim Malatya sancağı için otuz yıl kadar sonra yapılan ikinci tahrirde çıkarılan 967/1559 tarihli ikinci kanunnâme, kadının mâni olması gereken kanun dışı tasarrufları neredeyse aynen tekrar etmekte ve sonundaki, "Hâkimü'l-vakt olanlar men ve def eyleyeler" hükmüyle kadıları bir kez daha göreve çağırmaktadır.<sup>143</sup> Yalnız önceki kanunnâmede yer alan *arz* emrinin yerini bu sefer *def* emri almıştır. Kanunsuzluğu def etmek, onu meydana gelmeden önce savuşturmak kadar meydana geldikten sonra düzeltmek anlamına da gelir. *Men* kelimesine *def* kelimesini eklemek -yakın anlamlı kelimeleri tekit amaçlı kullanmanın dışında bir amaç taşıyorsa- kadıların ortaya çıkan kanunsuzluklara bizzat müdahale etmelerini istemek anlamına gelir. Ayrıca otuz bir yıl önceki kanunsuzlukların yeni belgede aynen tekrarlanması ve kadıya *arz* yerine *def* emrinin verilmesi, adaleti temin etme hususunda *arz*'ın yeterince etkili olmadığını gösterir. Arz bilhassa İstanbul'a uzak bölgelerde kimi zaman sonu gelmeyen yazışmalara neden olan ve adaleti temin etse bile daima geciktiren bir yoldur. Bu sebeple kadılar sancakbeyi, subaşı ve diğer örfi yetkililerin kanunsuzluklarını arz etmek yerine önlemek ve defetmekle görevlendirilmiş görünmektedir. 16. yüzyılda, özellikle Kânûnî dönemine ait birçok sancak/vilayet kanunnâmesinde bu tür görevlendirmelere rastlanmaktadır.<sup>144</sup>

141 Barkan, *Kanunlar*, s. 113-4.

142 Barkan, *Kanunlar*, s. 114.

143 Barkan, *Kanunlar*, s. 115-7.

144 Hamada sancakbeyi, emin, sipahi vb. örfi yetkililerin kanun dışı birtakım vergiler toplamasını (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, V, 664), Boz Ulus'ta beylerbeyiler, beyler ve subaşıların hasarın cürüm ve cinayetlerine karışmasını, failden siyasete bedel para almasını ve vergileri/para cezalarını kanunda belirtilenden fazla tahsil etmesini (Barkan, *Kanunlar*, s. 143), Erzurum'da *hakk-ı şübh* olan suyun satılmasını, sancakbeyi mehterinin reaya içine çıkıp düğün sahiplerinden kanuna aykırı para *gasp* etmesini ve köylerin sazandelerini, kendilerine haber vermeden diğer köylerde çaldıkları gerekçesiyle para cezasına (*cerime*) çarptırmalarını (Barkan, *Kanunlar*, s. 70), Kıgıda örfi yetkililerin hububattan vergiyi aynıyla almak yerine *galle baha* adıyla nakit tahsil etmesini *men ve def* edecek olanlar daima *hâkimü'l-vakt* olarak nitelenen kadılardır (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, V, 579).



Kanûnî döneminde çıkarılan Divriği sancağı kanunnâmesi yukarıdaki kanun dışı bazı uygulamalara yer vermenin yanında sancakbeyi, subaşı ve sipahilerin reayayı av nedeniyle işlerinden alıkoymasını ve uzun süre atlarını beslemek zorunda bırakmasını da *bidat* olarak görüp kaldırmaktadır. Kanunnâme, âmillerin sancaktaki madenden evlik tuz alanlardan ve kendi bahçesinin ürünlerini satmaya götürenlerden *bac* almasını *kadîmden olagelmediği* için yasaklamaktadır. Kanunnâme, *zulüm* olarak niteleyip yasakladığı bütün uygulamaların aslında daha önceki tedvinde (*defter-i atik*) de yasaklanmış olduğunu ifade etmekte ve “Ehl-i şer’ olan mücebiyle amel edip hilâfına cevaz göstermeye” hükmüyle kadıları yeni kanunnâmeyi korumaya çağırılmaktadır.<sup>145</sup>

Semendire ve Silistre sancaklarında da kanunların gereği üzere uygulanması hususunda sorunlar yaşanmıştır. Nitekim Silistre sancağının 934/1527 tarihli kanunnâmesine göre sancakbeyleri bazen reayadan bedelsiz ya da düşük fiyatlarla tahıl almaktadır. Sancakbeyleri ve voyvodaların sadece belli ücretler karşılığında tahıl temin etmesini isteyen kanunnâme, aykırı uygulamaları kadıların men etmesini (*kuzât men ede*) ve *memnû’* olmayanları merkezî hükûmete bildirmesini emretmektedir.<sup>146</sup> Bu emrin yeterince etkili olmadığı açıktır. Nitekim yaklaşık otuz üç yıl aradan sonra 967/1560 tarihinde Semendire sancağı için çıkarılmış bir adaletnâme hâlâ aynı kanun dışı tasarruflarla ilgilenmekte,<sup>147</sup> kadının sancakta şeriat, kanun ve tahrir defterine aykırı olarak sancakbeylerinin ve diğer örfi yetkililerin reayadan kanun dışı vergi almasına mani olmasını istemektedir.<sup>148</sup> Silistre sancağı için derlenen ardışık iki kanunnâmede *hâkimü’l-vakt* olanların *men* edeceği bazı kanun dışı tasarruflardan bahsedilmektedir.<sup>149</sup> Malatya, Divriği, Semendire ve Silistre örneklerinde görüldüğü üzere önceki tahrirlerde tespit edilen kanun dışı vergi ve hizmetlerin daha sonraki tahrirlerde de sorun olarak görülmeye devam etmesi ve örfi yetkililere karşı kadıların görevlendirilmesi, 16. yüzyıl Osmanlı taşrasında reaya kanunlarının uygulanmasıyla ilgili ciddi zorluklar yaşandığını göstermektedir. Aynı yüzyıl boyunca özellikle Kanûnî döneminde çıkarılan sancak ve vilayet kanunnâmelerinde yer alan çok sayıda kanun, ehli örfün kanun dışı vergi ve hizmet talebini önlemeyi kadıların temel görevleri arasına dâhil etmektedir.<sup>150</sup>

Klasik Osmanlı kanunnâmelerinde kadılar vergi ve hizmetlerin yanında siyaset olarak isimlendirilen -genellikle- ağır cezalarla ilgili bazı kanun dışı tasarrufları da önlemekle görevlendirilmiştir. Bu bağlamda 16. yüzyılın başlarında Bosna’da hak sahibi örfi yetkililerin, işlenen suçlardan para cezası (*cürm*) aldıktan sonra voyvodaların *siyaset hakkı* adıyla para talep etmesi yasaklanmış ve kadıların kanun dışı bu tasarrufa mâni olması emredilmiştir.

145 Barkan, *Kanunlar*, s. 118-9.

146 Barkan, *Kanunlar*, s. 325.

147 İnalçık, “Adaletnâmeler”, s. 67.

148 İnalçık, “Adaletnâmeler”, s. 63.

149 Barkan, *Kanunlar*, s. 273, 286.

150 Barkan, *Kanunlar*, s. 269, 270, 323, 324; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, V, 631, 632; VII, 544; VIII, 557.

Kadılar, kendilerini dinlemeyen örfi yetkilileri merkezî hükûmete bildirmek zorundadır.<sup>151</sup> Niğbolu vilayet kanunnâmesi serbest dirliklerdeki *salb* veya *kat-ı uzuv* gibi siyaset cezalarının kadı nezaretinde sancakbeyinin adamları tarafından infaz edilmesini emreder. Daha hafif cezalar kendi subaşları tarafından infaz edilmeli ve sancakbeyinin adamları siyaset bahanesiyle davaya müdahale etmemelidir. Müdahale etmeleri hâlinde kanunnâme, “Vilâyet kâdıları men eyleyer” hükmüyle kadıları görevlendirir. Kadılar, men etmelerine rağmen müdahaleye devam eden örfi yetkilileri, cezalandırılmak üzere merkezî hükûmete arz etmek zorundadır.<sup>152</sup> 947/1540 tarihli Boz Ulus kanunnâmesi, siyasete müstahak olan kişinin suçu işlediği mahalde *şer'le* hükmedildiği şekilde infaz edilmesini, kendisinden *bedel-i siyâset* ismiyle *bir akçe ve bir habbe* alınmamasını emreder, “Hâkimü'l-vakt olanlar men ve def eyleyer” hükmüyle aykırı uygulamaları önleme ve düzeltme görevini kadıya verir.<sup>153</sup> Suçu işlediği mahalde denilmektedir çünkü beyler ve adamları suçluyu uzaklaştırmakta ve parasını alarak serbest bırakmaktadırlar.<sup>154</sup> Bir başka kanunnâme siyasetin hiç kimse üzerine *hasıl* bağlanmadığını belirtir, siyasete mahkum edilmiş kimseden *bir akçe ve bir habbe* bile alınmaması gerektiğini birkaç defa tekrarlar ve aykırı uygulamalara karşı “Hâkimü'l-vakt olanlar men ve arz ideler” hükmüyle kadıları görevlendirir.<sup>155</sup>

Önemli bir kısmı Kanûnî dönemine ait olan bütün bu kayıtlar kadıların kanunları korumak ve kollamakla görevlendirildiklerini gösterir. Kanunnâmeler bu önemli görevi yerine getirmeyen kadıları suçlu kabul eder ve bazı yaptırımlara maruz bırakır. Nitekim bir kanunnâme tayin edilen koyun resminden fazla almak isteyen örfi yetkilileri *men ve def* etmeyen kadıları *mücrim* sayar.<sup>156</sup> Bir diğeri herhangi bir kadılıkta *kânûnnâme-i kâdimden* fazla alınan para cezasının (*cerîme*) fazla kısmı kadıya ceza olarak yazar.<sup>157</sup> Bu gibi durumlarda kadının kusuru en hafif deyimiyile ihmalden kaynaklanıyor olmalıdır. Kusurda kasıt ihtimalinin bulunması yaptırımın ağırlaşmasına neden olacaktır. Gerçekten 16. yüzyılın başlarına ait bir kanunnâme kadıların, *men* etmelerine rağmen kanun dışı tasarruflara devam eden örfi yetkilileri merkezî hükûmete arz etmemesini azil nedeni saymaktadır.<sup>158</sup> Kanûnî dönemde kadıların sorumlulukları artırılmıştır. Kadıların *vilâyette* zulüm olduğunu bilip *def* etmemesi ve buna güç yetiremediklerinde merkezî hükûmete arz etmemesi *azil* sebebidir.<sup>159</sup> Bu

151 Barkan, *Kanunlar*, s. 397.

152 Barkan, *Kanunlar*, s. 268. Bununla birlikte serbest toprakların yetkilileri, kendilerine sığınan zanlıları koruyarak beylerin adamlarını müdahale etmek zorunda bırakmamalıdır. Merkezî hükûmet yerel yetkililere gönderdiği birçok hükümde serbest tımarlara kaçan zanlıların, beylerin adamlarına teslim edilmesini emreder ve para cezasına çarptırılarak serbest bırakılmalarını yasaklar (Yazıcı, *Anadolu'da Kamu Düzeni*, s. 260-1).

153 Barkan, *Kanunlar*, s. 143.

154 İnalçık, “Adaletnâmeler”, 83; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, s. 228. 986/1568 tarihli bir hükümde, Bursa subaşısının ölüm cezasına çarptırılan failleri para cezasına çarptırarak serbest bıraktığı ve bu durumun sancağın asayişine zarar verdiği ifade edilir (Yazıcı, *Anadolu'da Kamu Düzeni*, s. 246).

155 Barkan, *Kanunlar*, s. 274.

156 Barkan, *Kanunlar*, s. 269.

157 Barkan, *Kanunlar*, s. 274.

158 Barkan, *Kanunlar*, s. 397.

159 Barkan, *Kanunlar*, s. 270.

kanunun yüzyılın sonlarına doğru çıkarılmış bir kanunnâmede yer alan versiyonu, yaptırımını *azil* ve *red* olarak vazetmek suretiyle biraz daha ağırlaştırır.<sup>160</sup> Kadıların kanun dışı tasarrufları men, def ve arz etme hususundaki kusurlarında teknik vergi meselelerini bilmeme, örfi yetkililerden çekinme, çıkar ilişkisi ve hatta kanun dışı tasarrufların bizzat faili olmanın etkisi bulunabilir. Nitekim, Kanûnî ve III. Murad dönemlerine ait bazı sancak kanunnâmelerinde bir kısım kanun dışı tasarrufların faillerinin sancakbeyleri, kadılar ve voyvodalar olduğu görülmektedir.<sup>161</sup> Bir adaletnâmede ifade edildiği üzere sancakbeyi ve kadının atanmasından murat, zalimlerin zulmünü reaya üzerinden defetmek suretiyle *reâyâ* ve *berâyâ âsûde-i hâl olmaktır*. *Şer'-i şerîfe* aykırı tasarruflar bu iki görevlinin vazifelerine ihtimam göstermemesinden kaynaklanmaktadır.<sup>162</sup>

## Sonuç

Klasik Osmanlı hükümdarlarının sancak, vilayet veya bütün bir imparatorluk için vazettiği reaya kanunnâmelerinin amacı temelde reayayı örfi yetkililere karşı korumak, toplumda itidal ve yönetimde istikrar tesis etmektir. Ancak bu temel amaç sadece örfi yetkililere kanunları uygulamalarını emretmekle gerçekleşemezdi. Kanunların uygulanmasına nezaret edecek ve örfi yetkililerin idari tasarrufları üzerinde kazai murakabede bulunacak bir denetim organına ihtiyaç vardı. Bu organın yürütmeden sorumlu örfi yetkililer dışından seçilmesi denge ve denetim açısından zorunluydu. Ayrıca kanunla şeriat arasındaki karmaşık ilişkiler nedeniyle denetim organının sadece kanuna değil, şeriata da hâkim olması gerekirdi. Osmanlı yöneticilerinin elinde bu özelliklere sahip en uygun, doğrusunu söylemek gerekirse tek görevli, başat yargılama mercii olan kadıydı. Bu nedenle klasik Osmanlı kadısının şer'î yargılama yapma ve bazı şer'î işleri yürütme gibi geleneksel kaza görevlerine hükümdarlar tarafından çıkarılan kanunnâmelerin uygulanmasını denetleme görevi eklenmiştir. Reaya kanunnâmeleri esas itibarıyla beytülmale ait vergilerin toplanma esaslarını vazettiği için kadıların bu bağlamdaki uygulama ve denetimleri nihai olarak beytülmalî korumaya yönelik kazai işlemler mahiyetindedir. Kanunnâmelerin genellikle ilgili oldukları birimlerin kadim idari örf ve âdetlerinden derlenmesi ve toplumsal düzeni sağlamaya yönelik sultani emirler mahiyetinde olmaları, temelde İslâm hukukundaki örf/âdet delili ve meşru yöneticiye itaat anlayışı kapsamında şer'î hukukla ilişkilendirilmelerine ve bu suretle kadıların geleneksel kaza görevi kapsamında mahkemede uygulanmalarına/denetlenmelerine hizmet etmiştir.

160 Barkan, *Kanunlar*, s. 557.

161 Barkan, *Kanunlar*, s. 305, 309. 947/1540 tarihinde çıkarılan bir adaletnâmede bazı örfi yetkililerin yanında kadılar ve nâiblerinin de kendileri için her yıl odun, yağ ve bal gibi şeyler *salıp* günlük narh fiyatından az fiyata zorla erzak aldıklarını belirtilir. Yine kadılar eskiden beri nâib atanmamış yerlere ve nahiyelere -gelirlerini artırmak için- fazladan nâib atamaktadır. Nâibler verdikleri parayı çıkarmak için sık sık devre çıkmakta ve maiyetleriyle köylere inmektedir (İnalcık, "Adaletnâmeler", s. 70, 76-7).

162 İnalcık, "Adaletnâmeler", s. 99.

15. asrın ikinci yarısından itibaren çıkarılmaya başlanan ve merkezî otoritenin zayıflamasına eşlik eden sosyal ve ekonomik nedenlerle birlikte 16. asrın sonlarına doğru eski önemini yitiren reaya kanunnâmeleri, özellikle sancak ve vilayetler için çıkarılmış olanlar incelendiğinde kadının subaşı, voyvoda ve sipahi gibi örfi yetkililere ama esas olarak bu yetkililerin sancaktaki en üst askerî amiri olan sancakbeyine karşı kanunu korumakla görevlendirildiği görülür. Kadının taşrada görev ve yetki yönünden rekabet hâlinde olduğu asıl örfi görevli sancakbeyidir. Birçok kanunnâmede sancakbeyi ve emri altındakiler bilkuvve ya da bilfiil kanunsuzluğun içinde olan ve bu nedenle kadılar tarafından daima murakabe altında tutulması gereken görevliler olarak betimlenir. Fermanlarda kadı ve sancakbeyi için kullanılan hitap cümlelerinde her zaman birincisinin faziletinin artması/devam etmesi, ikincisinin izzetinin devam etmesi temenni edilir. Osmanlı yöneticileri, sancakbeyinin hükümdarın vekili olarak taşıdığı izzeti, kadının şeriat ve kanun uygulayıcı olarak taşıdığı faziletle dizginleyerek örfi yetkililerle reaya arasında denge kurmaya çalışmışlardır. Şeriatın muhtelif zaman ve mekanlarda uygulanmasını mümkün kılan cüzi ve geçici bir enstrüman olarak görülen kanun, bu dengeyi kurmanın vazgeçilmez yolu olarak kabul edilmiştir. Reaya kanunnâmeleri söz konusu olduğunda mezkûr denge çoğunlukla ekonomik temellidir. Başka bir ifadeyle Osmanlı taşrasında başta sancakbeyi olmak üzere örfi yetkililerle kadı arasındaki mücadele temelde kadıların, reayanın vergi ve hizmetlerle ilgili kanunî hak ve sorumluluklarını örfi yetkililere karşı koruma çabasının bir sonucudur.

Kadıların reaya kanunnâmelerinin uygulanmasını denetleme görevinin bazı şekilleri bulunmaktadır. 16. yüzyıla kadar çıkarılan kanunnâmelerde vergi, toprak ve ceza hukukuna ilişkin her türlü örfi tasarrufun kadı nezaretinde yerine getirilmesi istenmektedir. Çoğu kez kadı marifeti tabiriyle zikredilen bu denetim hukuk devletinin gerçekleşmesi yönünden önemlidir. Kadı ayrıca bu denetimin bir parçası olarak örfi yetkililerin kanun dışı tasarruflarını merkezî hükûmete arz etmekle sorumludur. 16. asrın özellikle ilk çeyreğinden itibaren kadılara örfi yetkililerin kanun dışı tasarruflarını bizzat önleme ve meydana geldiğinde düzeltme görevinin de verildiği görülmektedir. Ehl-i şer' olan kadıların hükümdar otoritesinin en açık göstergeleri mahiyetinde olan kanunları, hükümdarın izzet ve iktidarını tesis etmekle görevlendirilmiş olan örfi yetkililere karşı, kimi zaman fiili kuvvet kullanarak beklemek ve korumakla görevlendirilmesi, Osmanlı askerî-idari yapısındaki bozulmanın ilk işaretleri arasında görülebilir. 16. yüzyıl boyunca tedrici olarak artan bozulma kadıların iş yükünün artmasına neden olacaktır.

## Kaynaklar

- Akdağ, Mustafa. *Büyük Celâli Karışıklıklarının Başlaması*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1963.
- . *Celâli İsyânları (1550-1603)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- . *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası (Celâli İsyânları)*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.
- . *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*. I-XI. İstanbul: Fey Vakfı/Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1990-2016.
- Akman, Mehmed. *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004.
- 6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-65): Özet, Transkripsiyon ve İndeks (haz. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Anhegger, Robert – Halil İnalçık. *Kânûnnâme-i Sultânî Ber Mücebi Örf-i Osmânî*. Ankara: TTK, 1956.
- Arık, Feda Şamil. “Osmanlılarda Kadılık Müessesesi 1.” *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 1997, sy. 8, s. 1-71.
- Aslan, Nasi. “İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti.” *Dini Araştırmalar*, 1999, II, sy. 4, s. 85-100.
- Âşık Çelebi. *Mî'râcü'l-iyâle ve Minhâcü'l-Adâle*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l-küttâb, nr. 1006.
- Aydın, Mehmet Akif. “Ceza.” *DİA*, VII, 478-82.
- . “Mahkeme.” *DİA*, XXVII, 341-4.
- . *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2014.
- Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Beldiceanu, Niocara. *Code De Lois Coutumieres de Mehmed II: Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967.
- Bilgin, Aydın – Rıfat Günalan. “XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Mevleviyet Kadıları.” *Prof. Dr. Şevki Nezihi Aykut Armağanı* (haz. Gülден Sarıyıldız v.dğr.). İstanbul: Etkin Kitaplar, 2011.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet.” *DİA*, I, 341-3.
- . “Fazilet.” *DİA*, XII, 268-71.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Kanûnî Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Düzenli, Pehlül. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvaları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.
- Ebussuud Efendi, Muhammed b. Muhammed el-İmâd. *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (der. Veli (Yegân) b. Yusuf el-İskilibi). DİB. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 178.
- Ekinci, Ekrem Buğra. “Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, III, sy. 5, s. 417-39.
- Ergenç, Özer. *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- Gerber, Haim. *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Gökbilgin, Tayyip. “XVI. Asırda Mukataa ve İltizam İşlerinde Kadılık Müessesesinin Rolü.” *IV. Türk Tarih Kongresi* (10-14 Kasım 1948). Ankara: TTK, 1952, s. 433-44.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (ed. V.L. Menage). Oxford: Oxford University, 1973.
- . “Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat” (trc. Selahaddin Eroğlu). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, XXVI, sy. 1, s. 633-652.

- . "Some Aspects of the Ottoman Fetva." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1969, XXXII, sy. 1, s. 35-56.
- İnanır, Ahmed. *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukuki Hayat*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)* (trc. Ruşen Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- . "Adaletnâmeler." *Belgeler*, 1965, II, sy. 3-4, s. 49-142.
- . "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 1958, sy. 13, s. 102-126.
- . "Şikâyet Hakkı: Arz-ı Hal ve Arz-ı Mahzarlar." *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 49-71.
- . "Kanun." *DİA*, XXIV, 324-7.
- . "Kanunnâme." *DİA*, XXIV, 333-7.
- . "Mahkeme." *İA*, VII, 149-51.
- İpşirli, Mehmet. "Ehl-i Örf." *DİA*, X, 519-20.
- . "Kazasker." *DİA*, XXV, 140-3.
- Jennings, Ronald. C.. "Kadı, Court and Legal Procedure in 17<sup>th</sup> Century Ottoman Kayseri." *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. İstanbul: The Isis Pres, 1999, s. 247-76.
- Kânunnâme-i Sultânî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 5819.
- Koca Hüseyin. *Bedâyi'ü'l-vekâyi'*, (haz. Anna Tveritinoва). I-II, Moskova: Asya Halkları Enstitüsü, 1961.
- Kunt, Metin. *Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Lowry, Heath W. "The Ottoman Liva Kanunnâmes Contained in the Defter-i Hakani." *Osmanlı Araştırmaları*. 1981, II, sy. 2, s. 43-74.
- Kenanoğlu, M. Macit. "Osmanlı Kanunnâmeleri Neşriyatı Üzerine Bir Tahlil", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, III, sy. 5, s. 141-186.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Miroğlu, İsmet. *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*. Ankara: TTK, 2014.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik, 2020.
- . "Kadı." *DİA*, XXIV, 69-73.
- "Osmanlı Kanunnâmeleri." *Milli Tettebular Mecmuası*, 1331/1915, I, sy. 2, s. 305-48.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: İş Bankası, 2017.
- . *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Peçevî, İbrahim. *Tarih-i Peçevî*. I-II. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1283.
- Singer, Amy. *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler* (trc. Sema Bulutsuz). İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2008.
- Şahin, İlhan. "Sancak." *DİA*, XXXVI, 97-9.
- "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi." *Milli Tettebular Mecmuası*, 1331/1915, I, sy. 1, s. 497-544.
- Tursun Bey. *Tarih-i Ebü'l-Feth* (haz. A. Mertol Tulum). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK, 1988.
- Yazıcı, Muhammed. *Osmanlı Klasik Dönem Hukukunda Suç ve Ceza: Anadolu'da Kamu Düzeni*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Yücel, Yaşar – Selami Puhala. *I. Selim Kanunnâmeleri (1512-1520)*. Ankara: TTK, 1995.







ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi

### The Effect of the *Lahn* Phenomenon on the Formation of the First Period *Tajwid* Works

Emrullah TUNCEL\*

**Öz:** Lahn olgusunun Kur'an'ın harekelenmesinde ve noktalanmasında (*i'câm*) dönemin âlimlerini harekete geçiren öncelikli bir etken olduğu ehline bilinmektedir. Zira tarihî veriler, gitgide yaygınlaşan bu olgu karşısında hem ümerânın hem de ulemanın bigâne kalamadığını ve bunu önlemeye dair literatürde naktu'l-mushaf veya dabtü'l-mushaf gibi kavramlarla özetlenen bir dizi uygulamalara yöneldiklerini göstermektedir. Aynı şekilde Arap dilinin kurallarının tespit edilerek nahiv ilminin tedvin edilmesinde ve lügat çalışmalarının hızlanarak sözlüklerin telif edilmesinde de lahni önleme amacının ön planda olduğu açıktır. Bununla birlikte hicri 4. asırda Ebû Müzâhim el-Hâkânî (ö. 325/937) ile kısmi olarak başladığı görülen ve hicri 5. asra gelindiğinde, alanın müstakil eserleri olarak temayüz eden tecvid müellefâtının teşekkülünde de lahn olgusu son derece etkili olmuştur. Bu durum makalemizde, ilk dönem tecvid eserlerini oluşturan Hâkânî'nin *el-Kasîdetü'r-râiyye*, Saîdî'nin (ö. 410/1020 [?]) *et-Tenbih ale'l-lahni'l-celi ve'l-lahni'l-hafi*, Mekki b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *er-Riâye li-tecvidi'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Tahdid fi'l-itkân ve't-tecvid* ve Abdülvehhâb el-Kurtubî'nin (ö. 461/1068) *el-Mûdih fi't-tecvid* adlı eserleri üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu eserlerin takip ettikleri yöntem, başlıklandırma tercihleri, mukaddimleri ve muhtevaları incelendiğinde, tecvidin tedvin edilmesinde söz konusu müellifler için muharrrik olan etkenin, toplumdaki lahn olgusunun yerleşik bir hâl alması olduğu görülmektedir.

Bu makalede, mezkûr tecvid otoritelerinin gitgide yaygınlaşan lahn olgusu (*feşvü'l-lahn*) karşısında, tedvin ettikleri öncü eserlerle ne tür önlemler almaya çalıştıkları ve Kur'an kıraatinde cereyan eden lahne karşı kari ve mukrileri hangi usullerle uyarıya gayret ettikleri, yine alanın klasikleri hükmündeki söz konusu eserler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda genelde tecvidin, özeldense lahnin ortaya çıkışına dair tarihî, dilsel veya sosyal sebepler hakkında detaya girilmemiş, daha çok söz konusu eserlerdeki somut kelimeler/örnekler veya ifadelerden hareketle bir temellendirilmeye gidilmiştir. Tarihî bilgi bağlamında ise sadece Endülüs halkının sosyo-kültürel durumuna kısaca değinilmiştir. Zira çalışmanın kaynağı olan söz konusu eserlerin çoğunluğunu ve en kapsamlı olanlarını Endülüs ulemasının telif ettiği eserler oluşturduğu için bu bağlamda o dönemin Endülüs toplumunda hatalı okuyuşların ziyadeleşmesinin ve buna mukabil olarak da mezkûr eserlerin kaleme alınmasının temel dinamiklerine kısa bir atıf yapılmıştır.

\* Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı,  
[emrullah.tuncel@marmara.edu.tr](mailto:emrullah.tuncel@marmara.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0002-7970-2608

Ancak bu çalışmanın asıl amacı, lahn olgusuna tarihsel verilerden hareketle işaret etmek değil, ilk dönem tecvid eserlerindeki somut örneklerden hareketle toplumdaki okuyuş hatalarının panoramik bir fotoğrafını çekebilmek ve bu fotoğrafın, bugünün okuyuş hatalarıyla olan benzerliğine veya farklılığına dair çıkarımlarda bulunabilmektir. Binaenaleyh bu çalışmada tecvide dair müstakil eserlerin kaleme alındığı hicri 4. ve 5. asırlarda, Kur'an tilaveti esnasında Müslümanlar arasında pratikte ne tür hataların görüldüğünün ve bu hataların bugünün Kur'an okuyucularında devam edip etmediğinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Yukarıda zikredilen referans eserler dikkatle incelendiğinde, Kur'an okuyucuları arasında o dönemde cari olan hataların çoğunlukla mahreç veya sıfat itibarıyla birbirinin aynı olan veya birbirine yakın olan harflerin yan yana gelmesinden kaynaklanan hatalar olduğu müşahede edilmiştir. Ayrıca bu tür durumlarda söz konusu eserlerin müelliflerinin okuyucuyu ses aktarımı hatası diyebileceğimiz durumlara karşı uyardıkları görülmüştür. Bu minvalde harflerin seslerinin birbirine karıştırılmamasına (*tahlîs*), birbirlerinden tefrik edilerek net bir şekilde telaffuz edilmelerine (*beyân/tefkik*) ve bunu yaparken de her türlü aşırılıktan (*şiddet/tekellîf*) kaçınmak gerektiğine dair örnek kelimeler üzerinden uyarılar yapıldığı, bu uyarıların bazılarında ise Kur'an okuyucularının sadece lafzı değil, manayı da değiştirebilecek hatalara karşı ayetlerden mukayeseli örnekler zikredilmek suretiyle uyarıldığı görülmüştür.

Söz konusu eserlerdeki onlarca Kur'ânî kelime üzerinden yapılan uyarılar incelendiğinde, hicri 4. ve 5. asır âlimlerini (özellikle de Endülüs ulemâsını) tecvide dair müstakil eser kaleme almaya sevk eden hatalı okuyuşların, bugünün okuyucuları için de büyük oranda geçerli olduğu görülmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada, aralarında yüzyıllara dayanan bir fark olmasına rağmen müstakil tecvid eserlerinin kaleme alınmasını tetikleyen fonetik hataların bugünün okuyucularında da tekrâr etmesinin nedenlerine, dönemin Endülüs toplumu üzerinden kısaca değinilmiştir. Bu tür hataların asgariye indirilebilmesi için de öncelikle iyi bir okuyucudan (*fem-i muhsin*) semâ, arz ve edâ usûlü gibi Kur'an öğretim/öğrenim usulleri çerçevesinde birebir ve düzenli bir ders almak ve bugünün teknolojik imkânlarından da istifade ederek bu dersleri bireysel egzersizlerle geliştirmek gerektiğinin altı çizilmiştir. Buna ilaveten toplumda Kur'an tilaveti bağlamında yaygın olan okuyuş hatalarının asgariye indirilmesinde Kur'an öğreticilerinin öncelikle alan bilgisine sahip yetkin (*mutkin*) bir okuyucu olmalarının gerektiği, akabinde ise pedagojik ve psikolojik yaklaşımlara uygun hareket eden iyi bir eğitimi olma vasfını haiz olmaları gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Özetle, zahiri planda menfi bir durum olarak görülen lahn olgusunun, tecvidin müstakil bir ilim olarak yazıya geçirilmesi gibi müspet bir gelişmeye yol açmasının izlerinin takip edildiği bu çalışmada, lahnin tecvidin tedvinindeki etkisi ve hangi konular üzerinde yoğunlaştığı ön plana alınmış, Arap dilinde lahnin ortaya çıkışına dair tarihî bilgiler kapsam dışı tutularak, söz konusu kavramın tarif, tasnif ve çeşitlerine ise kısaca değinilmiştir. Aynı zamanda geçmişte yaşamış Müslüman bir toplumda yaygın olan hatalı okuyuşların hangi konularda yoğunlaştığı tespit edilerek bugünün okuyucularında da müşahade edilen bu tür hataların nedenlerine kısaca değinilmiş, bunları asgariye indirmede öğretici ve öğrencilere düşen sorumluklara dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, tecvid, lahn, kari, mukrî, ta'lîm, hicri 5. asır

**Abstract:** It is a well-known fact that *lahn* (mistakes in the recitation of the Qur'an) was the primary factor that triggered scholars of the period to compile the Qur'an as a written text, copy it, and use *ḥarakāt* (short vowel marks) in it. Historical data shows that both the rulers (*umarā'*) and the scholars (*'ulamā'*) could not remain indifferent to

this increasingly widespread phenomenon and to prevent it, they applied some methods known in the literature as *naqṭu'l-muṣḥaf* or *dabṭu'l-muṣḥaf*. Likewise, preventing the *lahn* was also the main goal in determining the Arabic language rules, and compiling the grammar texts and dictionaries. The *lahn* phenomenon was also extremely influential in forming the written *tajwīd* works, starting partially in 4<sup>th</sup> century AH with Abū Muzāḥim al-Khāqānī (d. 325/937) and becoming independent works of the field by the 5<sup>th</sup> century. The effect of the *lahn* phenomenon on the formation of the written works will be discussed in this article based on the first period *tajwīd* works including al-Khāqānī's *al-Qaṣīda-al-Rā'iyya*, al-Sa'īdī's (d. 410/1020) *al-Tanbīh 'alā al-Lahn al-Jalī wa al-Lahn al-Khaṭī*, Abū Ṭalīb al-Makkī's (d. 437/1045) *al-Ri'āyah li-Tajwīd al-Qirā'a wa Taḥqīq Lafẓ al-Tilāwa*, Abū 'Amr al-Dānī's (d. 444/1053), *al-Taḥdīd fī al-Itqān wa al-Tajwīd*, and 'Abd al-Wahhāb al-Qurtubī's (d. 461/1068) *al-Mūdiḥ fī al-Tajwīd*. When the method followed by these works, their choice of titles, their preliminary and contents are examined, it is observable that the aim of authors who compiled those *tajwīd* works is the settling of the *lahn* phenomenon in the society. In this article, the precautions that the aforementioned *tajwīd* authorities tried to take with the pioneering works against the phenomenon of the *lahn* and the methods in which they used to warn the readers of the Qur'an (*qāri'* and *muqri'*) will be discussed within the framework of the above-mentioned works.

In this context, no details are given about the historical, linguistic, or social reasons for the emergence of *lahn* in particular and *tajwīd* in general, rather a groundwork has been made on the basis of concrete words/examples or expressions in these works. Regarding the historical information, only the socio-cultural situation of the Andalusian people is briefly mentioned. Since most of the aforementioned and comprehensive works, which are the source of this study, are written by Andalusian scholars, a brief reference has been made about the dynamics of the increase in erroneous readings in the Andalusian society of that period, and correspondingly the dynamics of the writing of the aforementioned works. However, as stated above, the main purpose of this study is not to point out the phenomenon of *lahn* based on the historical data, but to take a panoramic photograph of the reading (recitation) errors in society, based on concrete examples in the early period of *tajwīd* works and to make an inference about the similarities and differences of today's reading mistakes. Therefore, this study aims to present the errors made by Muslims during the Qur'an recitation during the Hijri 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries, a period in which the independent works about *tajwīd* were written, and to discuss whether these errors are still made by today's Qur'an readers.

When the aforementioned works, which are the sources of this study, were examined with much carefulness and attention, it is observed that the mistakes that were made by the Qur'an readers at that time were mostly due to the juxtaposition of letters that are identical in terms of origin or adjectives or are close to each other. So, it has been observed that the authors of such works gave many cautionary warnings to the readers of errors through sound transfer. In this respect, it is seen that the warnings were made based on exemplary words that the sounds of the letters should not be confused (*takhlīs*) with, that they should be distinguished from each other and be pronounced clearly (declaration/*tafkiḳ*), and that all kinds of excesses (violence/monopoly) should be avoided. In some of these warnings, by citing comparative examples of these verses, the Qur'an readers were notified about the mistakes that could change not only the word itself but also the meaning.

When the warnings made on the dozens of Qur'anic words in the works in question are examined, it is seen that the erroneous readings that prompted the scholars (especially

the Andalusian scholars) to write their own works on *tajwīd* are also largely manifested in today's readers. Based on this, in this study, despite the centuries-old difference, the reasons why the phonetic errors that triggered the writing of independent *tajwīd* works are still occurring among today's readers are briefly mentioned through the Andalusian society of the period. It is emphasized that in order to minimize such mistakes, regular lessons within the framework of Qur'an teaching/learning methods such as *samā'*, *'ard*, and *adā'* should be taken from a competent reader and these lessons should be improved with individual practices by benefiting from today's technological opportunities. In addition to this, it is pointed out that the Qur'an teachers must first be a competent reader with strong knowledge in the field, and in addition to that must be a qualified educator who acts accordingly to the pedagogical and psychological approaches.

To sum up, in this study it is shown that *lahn*, which ironically was a negative situation, led to a positive development such as the writing of *tajwīd* rules as an independent science. Moreover, it caused the positive effects of *lahn* on *tajwīd* works' compilation, and led the subjects on which it focuses on becoming a center of the subject-matter. In the article, the description, classification, and types of the concept in question are briefly mentioned, while excluding the historical information. In addition, the study attempts to determine and present briefly how the mistakes were made by a Muslim society in the past and the reasons for such errors, which are also observed in today's readers. Finally, the responsibilities of scholars and students (*qāri' and muqri'*) in minimizing these mistakes are also highlighted in this research.

**Key Words:** *Qirā'āt*, *tajwīd*, *lahn*, *qāri'*, *muqri'*, training, 5<sup>th</sup> century AH

## Giriş

Lahn olgusu, gerek tarihte gerekse günümüzde yeryüzündeki tüm dillerin maruz kaldığı bir durum olup bu durum genelde toplumların, özelde ise insan unsurunun birbirleriyle olan ünsiyetinin ve bu ünsiyetin statik değil, dinamik bir vasma sahip oluşunun doğal sonucudur.<sup>1</sup> Bu nedenle birbirinden farklı coğrafyalarda yaşayan milletler geçmişte ve günümüzde, dillerini muhafaza etme çabasından uzak kalamamış ve kendi toplumlarını yanlış kullanımlara karşı uyarıcı/önleyici mahiyette eserler kaleme almışlardır.<sup>2</sup> Çağımızda ise bir dilin korunması sadece kültürel mirasa sahip çıkma olarak görülmeyip aynı zamanda bir milletin istikbali için hayati öneme sahip bir zorunluluk olarak algılanmakta ve bu konu uluslararası toplantılarda gündem hâline gelmektedir.<sup>3</sup>

Söz konusu dil, Arapça gibi lügavi açıdan zengin bir kelime hazinesini, fonetik açıdan (dâd harfi gibi) kendine özgü sesleri bünyesinde barındırıyor, beşerî açıdan geniş bir coğrafyaya yayılmış, ilahi açıdan da son vahye muhatap olmuş bir özellik taşıyorsa, bu durumda lahni önleme gayretlerinin çok daha yoğun ve anlamlı hâle gelmesi kaçınılmazdır. Nitekim Arap dilini lahnden korumaya yönelik gayretlerin hem klasik dönemde hem de modern zamanlarda vaki olduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

Lahnin ortaya çıkışına ve buna yönelik alınan önlemlere dair yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak mushafın imlâ, icâm, nakt ve zabtında, sözlüklerin telifinde, gramer kurallarının tespitinde, kelam, hadis ve fıkıh gibi ilim dallarının kavramlarının doğru kullanımında<sup>5</sup> lahn olgusunun etkileri üzerinde dururken tecvid ilmine dair ilk dönem eserlerinin oluşumunda lahn olgusunun etkisi yeterince ve müstakil başlıklarla incelenmemiş, incelense bile konu Kur'an'dan örnek kelimeler üzerinden temellendirilmemiştir.<sup>6</sup>

İbrahim Tetik tarafından yapılan son derece kapsamlı doktora çalışmasında konu tarihi, dilsel ve sosyal olgular üzerinden işlenmiş, dolayısıyla tezde ağırlıklı olarak tecvid kavramının doğuşu, tarihi gelişimi ve ortaya konan eserlerin öncesi ve sonrasıyla olan ilişkileri

1 Zübeydî, *Lahnü'l-avâm*, s. 59; Zübeydî, *Tabakât*, I, 1; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 378.

2 Ömer Asım Aksoy'un *Dil Yanlışları* adlı kitabı Türkçeyi yanlış kullanımlardan koruma amacıyla hazırlanan ve ülkemizde Türkçe'nin düzgün kullanımına yönelik farkındalık oluşturmayı hedefleyen eserlerdendir (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2018).

3 Crystal, *Dillerin Katli*, s. 7-8. Ayrıca 1992 yılındaki Uluslararası Dilbilim Kongresi'nin beyanatu hakkında bk. Yeşil, *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*, s. 61.

4 Arap Dili açısından lahn konusunda klasik ve modern dönemde yazılan eserler ve bunların mukayesesi hakkında bk. Yeşil, *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*, s. 72-89. Bu konudaki modern dönem müelliflerinden İbnü't-Temî'nin, *el-Lahnü'l-lügavî ve âsârüh* adlı eserinde tekbirde yer alan "ekber" lafzındaki "bâ" harfinin ve şehadet cümlesinde yer alan "eşhedü" kelimesinin başındaki hemzenin med ile okunması gibi telaffuz hatalarına değinmesi, meseleye hem dilsel hem de dinî yönden yaklaşımını göstermesi açısından câlib-i dikkattir. (*el-Lahnü'l-lügavî*, s. 90).

5 Bu minvalde Hattâbî'nin (ö. 388/998) *İslâh* ve İbn Berrî'nin (ö. 582/1187) *Galâtü(Aglâtü)d-duafâ* ve Sekûnî'nin (ö. 717/1317) *Lahnü'l-avâm* adlı eserleri örnek olarak zikredilebilir.

6 Detaylar için bk. Kaya, "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü", s. 53-72; Karadavut, "Arap Dilinde Lahnin Doğuşu", s. 325-50; Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'in Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", s. 155-83; Temel, "Nehhâs'ın İrâbu'l-Kur'an'ında Lahn Tartışmaları", s. 77-105; Arslan, "Klasik Arap Edebiyatında Lahn Konulu Rivayetler", s. 421-47.

üzerinde durulmuştur.<sup>7</sup> Ayrıca tezin bazı bölümlerinde lahne dair ilk dönem tecvid eserlerindeki bazı konulara ve uyarılara da yer verilmiştir.<sup>8</sup> Bu çalışmada ise -mezkûr tezden farklı olarak- lahn olgusunun tecvid eserlerinin telifine etkisinin tarihî ve sosyal olgular üzerinden değil, eserlerdeki somut (spesifik) örnek kelimeler üzerinden temellendirilmesi ve bu hatalı telaffuzların bugünün okuyucuları arasında da cari olup olmadığının incelenmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla Tetik tarafından hazırlanan doktora tezindeki bilgilere, meselenin tarihî arka planına değinilen Endülüs tarihi konusunda başvurulmuştur. Zira çalışmamızın amacı, geçmişte ve günümüzde cari olan tilavet esnasındaki yanlış telaffuzları (kelimeler) ve bunların günümüzde de devam edip etmediğini belirlemektir. Nitekim ilerleyen bölümlerde delilleriyle gösterileceği üzere tecvide dair ilk müstakil eserlerin telifinde toplumdaki yanlış telaffuzların (*lahn*) yayılması (*feşvü'l-lahn*) etkili olmuştur ve bu eserlerde örnek kelimeler üzerinden yer verilen hataların birçoğu bugünün okuyucuları tarafından da yapılmaktadır.

Sözlük anlamı itibarıyla “dil, lehçe, şive, tarz, üslup, zekâ/kurnazlık, nağme, melodili/makamlı veya ezgili ses, mırıldanmak, üstü kapalı veya manalı/imalı konuşmak, hata yapmak” gibi anlamlara gelen lahn kavramı, لَحْنٌ - يَلْحَنُ - لَحْنًا / لُحُونًا / لِحَانَةٌ kökünden türemiş olup çoğu zaman şiirde, konuşmada ve tilavet esnasında “hata yapmak” anlamında kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Bu anlamıyla lahn, kimi âlimler tarafından “hata”, “galat”, “tashîf”, “tahrîf”, “vehm” ve şâz gibi kavramlarla da ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

Tecvid literatüründe bir harfin yerine başka bir harf okumak, harflerin zâtında ve lâzîmî sıfatlarında hata yapmak, okuyuş esnasında îrâb hataları yapmak gibi, Arapçayı veya Kur'an okumayı az da olsa bilen kimselerin dahi fark edebileceği yanlışlar, “açık/belirgin hata” anlamında “lahn-i celî” kavramıyla ifade edilmiş, manayı bozma ihtimali yüksek olan bu tür hatalardan kaçınmanın farz olduğu belirtilmiştir. Buna mukabil, harflerin ârizî sıfatlarında yapılan hatalar ile med, izhâr, idğâm ihfâ, iklâb gibi uygulamalarda, râ harfinin tekrîrinde, mîm ve nûn harflerinin ise ğunnesinde ifrat veya tefrite kaçmak gibi ancak işin uzmanları tarafından fark edilebilen ve manayı değiştirmeyen yanlışlar ise “gizli/kapalı hata” anlamında “lahn-i hafî” kavramı kullanılmıştır.<sup>11</sup>

7 Tetik, *Tecvid İlmi*, s. 154-67, 229-78.

8 Tetik, *Tecvid İlmi*, s. 154-67.

9 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, IV, 77; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyin*, I, 147; Câhiz, *el-Hayevân*, I, 249; İbn Düreyd, *el-Melâhîn*, s. 22; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, I, 482; İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 240; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lügâ*, V, 239; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 2193; Askerî, *Cemhere*, I, 224; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, II, 163-4; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “lhn” md.; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 200-1; Şeyhzâde, *Virdü'l-müfîd*, s. 83; Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, s. 42; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, s. 89.

10 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 206, 474; Harîrî, *Dürretü'l-gavvâs*, s. 32, 34, 42, 51, 63, 80, 120, 122, 149, 227, 268; Safedî, *Tashihu't-tashîf*, s. 31; Teftâzânî, *Şerh*, s. 80; İbnü't-Temîn, *el-Lahmü'l-lügavî*, s. 29-31. Söz konusu kavramların detayları ve değerlendirmeleri için bk. Yeşil, *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*, s. 37-45.

11 Lahnin tarif ve tasnifine dair detaylar için bk. İbn Kuteybe, *Garibü'l-hadis*, II, 61; Ezherî, *Tehzîbü'l-lügâ*, V, 41; Saîdî, *et-Tenbih*, s. 259-260; Dâni, *et-Tahdîd*, s. 116; Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 55-7; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, s. 28; Mağnisî, *Tercüme-i İbnü'l-Cezerî*, s. 147-8; Tehânevî, *Keşşâf*, IV, 94; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXXVI, 100-6; Cüreysi, *Nihâye*, s. 23-5; Altıkulaç, *Tecvidü'l-Kur'an*, s. 5; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 347-350; Çetin, “Lahn”, s. 55-6.

Hız. Peygamber zamanında örnekleri görülmeye başlanan lahn olgusu, hulefâ-i râşidîn döneminde başlayarak devam eden fetihler vesilesiyle kozmopolit bir toplum hâline gelen İslâm toplumunda gitgide daha yaygın bir hâle gelmiş,<sup>12</sup> Emevîler ve Abbâsîler devrinde ise sadece halk arasında değil, ümerâ ve üdebâ arasında da sıkça görülmeye başlanmıştır.<sup>13</sup> Bu durum, dönemin âlim ve yöneticilerini lahne karşı tedbirler almaya sevk etmiştir. Ebü'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688), Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/707) ve Yahya b. Ya'mer el-Advânî (ö. 118/736) ve Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) gibi dâilcilerin noktalama/harekeleme işlemleri yapmaları,<sup>14</sup> nahve dair esasların tespit edilerek lûgat tedvin ve tertip çalışmalarının ortaya konulması, lahn olgusunu önlemeye matuf tedbirler olarak görülmektedir.<sup>15</sup>

Tarihî süreçte, Kur'an metnini ve Arap dilini lahnden korumaya yönelik yapılan çalışmalar hicri ilk üç asırda büyük oranda şekillenmiştir<sup>16</sup> ve bu teşekkülün mahiyeti de Arap dili ve nahiv ilminin tedvinine etkisine dair çeşitli çalışmalarda ele alınmıştır.<sup>17</sup> Lahnin ortaya çıkışının Arap dilinin ve nahiv ilminin tedvinine yönelik etkisine dair çalışmalar varsa da aynı olgunun tecvid eserlerinin tedvinine etkisi kendi kaynaklarından hareketle müdellel olarak yeterince çalışılmamıştır. Hâlbuki Kur'an kıraati ve tecvid ilmi açısından lahn kavramının, bu zamana kadar yapılan muhtelif çalışmalarda lahnin tarifi, tasnifi ve lahne yol açan hususların bilinmesinin Kur'an tilaveti ve tecvid ilmi açısından önemi gibi hususlar etrafında döndüğü görülmektedir.<sup>18</sup> Bu sebeple bu makalede lahn olgusunun tecvid ilmine olan etkisi, kadim tecvid eserleri üzerinden ele alınmıştır. Bu çerçevede çalışmanın ana kaynakları olarak hicri 4. ve 5. asrın en önemli tecvid eserleri olan Ebû Müzâhim el-Hâkânî'nin (ö. 325/937) *el-Kasîdetü'r-râiyye*, Saîdî'nin (ö. 410/1020 [?]) *et-Tenbih ale'l-lahni'l-celi ve'l-lahni'l-hafî*, Mekkî b. Ebi Tâlib'in (ö. 437/1045) *er-Riâye li-tecvîdi'l-kırâa ve tahkiki lafzi't-tilâve*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* ve Abdülvehhâb el-Kurtubî'nin (ö. 461/1068) *el-Mûdih fi't-tecvîd* adlı eserleri<sup>19</sup> incelenmiş, sonuçta bu öncü tecvid eserlerinin telifindeki en önemli faktörün lahn olgusu olduğu tespit edilmiştir.

Aşağıda detayları sunulacağı üzere bu eserlerin gerek mukaddimleri gerekse tasnif usulleri ve bu minvalde kullandıkları başlıklar, bu başlıklar altında yapılan uyarı ve hatırlatmalar ile Kur'an okuyucusu için ayetlerden seçilen örnek kelimeler, "fıkhü'l-Buhârî fi

12 Corci Zeydan, *Târîh*, I, 237.

13 İsrâke, *Kadiyyetü'l-lahn*, s. 22-3.

14 Ebü'l-Esved, bugünkü hareketlerin ifade ettiği sesleri harflerin altına üstüne ve önüne koyduğu noktalar ile göstermeye çalışmış, Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer ise birbirine benzeyen harflerin tefrikini sağlayacak tedbirleri almıştır. Halil b. Ahmed ise sistemi daha da geliştirerek bu konudaki son şekli vermiştir. Detaylar için bk. Dâni, *el-Muhkem*, s. 3-6; Dâni, *en-Nakt*, s. 124-5; Zürkânî, *Menâhil*, I, 406-8; Subhi es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 92.

15 Lahnin önlenmesi için alınan tedbirler için bk. Karadavut, "Arap Dilinde Lahnin Doğuşu", s. 340-7; Tetik, *Tecvid İlmî*, s. 155-170.

16 Hamed, *Ebhâs*, s. 12.

17 Buna dair örnekler için bk. dp. 6.

18 Aslan, "Kur'an Tilavetinde Tecvidin Gerekliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", s. 357-72.

19 Çalışmanın da ana kaynaklarını oluşturan bu eserler için ayrıca bk. Hamed, *Ebhâs*, s. 47-59.



terâcimihî<sup>20</sup> sözünde olduğu gibi, müelliflerin yaklaşımlarının ve eserlerini kaleme almadaki temel amaçlarının ipuçlarını vermektedir.

### 1. Ebû Müzâhim el-Hâkânî'nin *el-Kasîdetü'r-Râiyye* Adlı Eserinin Telifinde Lahn Olgusunun Etkisi

Önceleri Arap diline ve kıraat ilmine ait kitaplarda dağınık hâlde bulunan tecvid bilgilerini ilk defa müstakil bir eserde manzum olarak derleyen kişi, Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydullah/Abdullah b. Yahya el-Hâkânî olup onun eseri ilim dünyasında *el-Kasîdetü'r-Râiyye* veya *el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye* isimleriyle meşhur olmuştur.<sup>21</sup> Bu eseriyle tecvid ilminde çığır açan ve “tecvidi tedvin eden ilk âlim” unvanını alan Hâkânî'nin<sup>22</sup> elli bir beyitten oluşan kasidesi incelendiğinde, tilavet esnasında meydana gelen hatalara, aşırı veya noksan uygulamalara değindiği görülmektedir.

İlk tecvid eseri olarak bilinen kasidede, okuyucunun yoğun olarak ifrat ve tefritten kaçınma, Kur'an'ı hüsn-i eda ile okuma ve muhtemel okuyuş hatalarını bilme konularında uyarılması, tecvide dair ilk eserlerin tedvin edilmesinde yaygın okuyuş hatalarını önlemeye matuf bir çabanın öncelikli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ilk dönem tecvid teliflerinde rızâ-i bâri gibi manevî saiklerin yanı sıra yaygın tilavet hatalarını önleme çabası gibi sosyolojik gerçeklerin de öncelikli olduğu söylenebilir.<sup>23</sup>

Eserinin ilk beyitlerinde niyet ettiği şeyin tahakkuku ve dinde sebat konusunda Yüce Allah'tan yardım, koruma, af ve mağfiret talep eden Hâkânî'nin, hemen akabinde “Kur'an okuyucusu! Okuyuşunu güzelleştir ki, Allah da mükâfatını kat kat ihsan eylesin!” diye başlayan satırları ve bu satırların muhtevası, yukarıdaki tespiti teyit etmektedir. Nitekim o, hüsn-i edâ ile yapılacak fasih bir tilavet için çokça egzersiz yapmak gerektiğini, bu egzersizler (harf talimi) ile kişinin dilinde bir yatkınlık, kalbinde ise bir huzur meydana geleceğini ifade etmektedir.<sup>24</sup> Ancak ehlince malum olduğu üzere ne kadar çok bireysel çaba gösterip harf talimi yapsa da bir okuyucunun, güzel bir tilaveti kendisinde uygulamalı olarak görebileceği ve müşâfehe usulüyle kendisinden bu icrayı alabileceği (*ahz*), alanında teorik ve pratik açıdan yetkin bir öğretici (*fem-i muhsin*) olmadan okuyuşunu hatadan uzak tutabilmesi mümkün

20 Buhârî'nin kanaatleri nasıl ki “terceme” adı verilen bab başlıklarından anlaşılabilirse, söz konusu ilk tecvid eserlerinin müelliflerini de mezkûr eserleri telif etmeye sevk eden ana gayenin ne olduğu eser ve bab başlıklarından anlaşılabilir.

21 Hâkânî'nin bu eseri *el-Kasîde fi't-tecvîd*, *el-Kasîdetü'r-râiyye fi't-tecvîd*, *Kasîdetü Ebî Müzâhim el-Hâkânî*, *Kasîdetü İbn Hâkân fi hüsnî edâi'l-Kur'ân* ve *Kasîde fi vasfi'l-kurrâ ve'l-kırâa* gibi isimlerle de anılmaktadır. Detaylar için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 297; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1171; Zirikli, *Alâm*, VII, 324; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, VIII, 42; Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifin*, II, 478; Sezgin, *Târîh*, I, 45; Hamed, *Ebhâs*, s. 10-1; Arslan, “Ebu Müzâhim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî”, s. 24-6.

22 Müflih v.dğr., *Mukaddimât*, s. 186.

23 Söz konusu eserlerin hangi saiklerle yazıldığına dair ipuçlarını, mukaddimelerinden veya satır aralarından okumak mümkün olup çalışmanın ilerleyen kısımlarında buna dair deliller ve örnekler zikredilecektir.

24 Arslan, “el-Kasîdetü'r-râiyye”, s. 33 (22. beyit).

değildir. Günümüzde de geçerli olan bu olgunun Hâkânî tarafından da vurgulanması lahnin ortaya çıkışında eğitim öğretim faaliyetlerinin yetersizliğinin belirleyici olduğunu göstermektedir.<sup>25</sup>

Eserinde lahn kavramına özellikle vurgu yapan Hâkânî, lahni bilmeyi “Kur’an ilimlerinin başı” olarak nitelendirmektedir. Lahni ortadan kaldırmak için öncelikle onu bilmek gerektiğine dikkat çeken müellif, böylece meselenin teorik boyutunun da ihmal edilmemesi gerektiğini aksi hâlde lahne dair hususları bilmemenin kişi için mazeret teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>26</sup> Asırlar sonra İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) de Kur’an’ı okuyan müminleri onun hakkını verip vermeme açısından “me’cûr”, “me’s’ûl” ve “ma’zûr” olarak tasnif etmesi,<sup>27</sup> lahni ortadan kaldırmaya yönelik bir eğitim öğretim faaliyeti içerisine girmenin geçmişten günümüze müminlerin öncelikleri arasında olması gerektiğini göstermektedir. Hâkânî’nin ve İbnü’l-Cezerî’nin kendi toplumlarına yaptıkları bu tür uyarıların uygun bir üslup ve yöntemle günümüz öğrencilerine de hatırlatılması gereklidir. Zira onların bu beyanları çeşitli teknolojik imkânlarla bilgiye, ders ortamlarına, sesli ve görsel tilavet örneklerine çok daha kolay ulaşılabilen günümüzde lahni ortadan kaldıracak tedbirleri almamanın mesuliyet gerektiren bir ihmalkârlık olduğunu göstermektedir.

Kıraat esnasında, ziyade yapmaktan ve ölçüyü aşmaktan okuyucunun kaçınması gerektiğini vurgulayan Hâkânî, Kur’an harflerinin ölçüsüne riayet etmenin en üstün iyiliklerden olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>28</sup> Bu minvalde meydana gelen/gelebilecek hatalara da işaret eden müellif, okuyucuyu izhâr, idğâm ve ihfâ ile okunması gereken yerlerde bunları birbirine karıştırmaktan ve tekellüflü okuyuşlardan kaçınması için uyarılmaktadır ki,<sup>29</sup> bu uyarılardaki hatalar bugünün okuyucuları için de söz konusudur.<sup>30</sup> Nitekim Kur’an Kursu, İmam Hatip Ortaokulu/Lisesi veya İlahiyat Fakültesi gibi kurumlarda Kur’an dersi veren bir öğreticinin, muhataplarına وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَّا تَكْوِينًا مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ayetini (36/Yâsîn:15) veya وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ ayetini (36/Yâsîn: 28) okutması, Hâkânî’nin işaret ettiği izhâr ve ihfâya dair lahn örneklerinin bugün de cari olduğunu göstermeye yetecektir.<sup>31</sup> Lahn konusunda hareke-sükûn, vakf-vasıl ve med-kasr konularında da okuyucuyu dikkatli olmaya davet eden Hâkânî,<sup>32</sup> cezimli ve şeddeli harflerin telaffuzunda hata yapmaktan, harekeli harflerin telaffuzunda ise aşırıya gitmekten ve ölçüyü aşmaktan Kur’an okuyucusunu sakındırmaktadır.<sup>33</sup> Hâkânî’nin dillendirdiği ve okuyucuyu sâkin harfe hareke vermek gibi

25 Mekki, *er-Ri’âye*, s. 22; Kurtubî, *el-Mûdâh*, s. 61; Tetik, *Tecvid İlmî*, s. 236.

26 Arslan, “el-Kasidetü’r-râiyye”, s. 33 (23. ve 24. beyitler).

27 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 219.

28 Arslan, “el-Kasidetü’r-râiyye”, s. 34 (26. beyit).

29 Bk. Arslan, “el-Kasidetü’r-râiyye”, s. 34 (28. ve 29. beyitler).

30 Arslan, “Kur’an Tilavetinde Tecvidin Gerekliliği ve Lahn”, 368.

31 İhfâ yapılması gereken yerde izhar yapmak gibi yukarıda zikredilen lahn örneklerinin lahn-i hafî türünde olduğu hatırlanmalıdır.

32 Arslan, “el-Kasidetü’r-râiyye”, s. 34 (31. beyit).

33 Arslan, “el-Kasidetü’r-râiyye”, s. 35 (34. beyit).

lahn-i celî yapan bir duruma düşüren bu tür hatalar günümüz okuyucularında da yoğun olarak görülmektedir. Bu durum ise daha çok kalkale harflerinde, sâkin hâldeki hemze, lâm, mîm ve nûn harflerinde söz konusudur.<sup>34</sup> Okuyucunun böyle bir lahnden kurtulması için öğreticinin harflerin mahreç ve sıfatlarını tanıtmaması ve bir harfin hakkını tam vermeden diğer harfe geçmemesi konusunda okuyucuyu uyararak doğru icrayı uygulamalı olarak (edâ usulüyle) göstermesi gereklidir. Zira bu tür sâkin (cezimli) harflere hareke verme hatası ihmal edildiğinde düzeltilmesi en zor hatalardandır.

Kasidesinin 35. ve 36. beyitlerinde hemzenin telaffuzu esnasında oluşabilecek lahn konusunda okuyucuyu uyararak Hâkânî, bu bağlamda -hemzeyi hıçkırık sesine benzer şekilde aşırı bir vurgu ile okumaktan, buna mukabil kimi durumda da çok cılız bir ses ile belirsiz hâlde getirmekten (teshîl yapar gibi okumaktan) sakındırmaktadır. Günümüzde -özellikle ilk hata- toplumumuzdaki okuyuşlarda daha çok görülmektedir. Zira Türk toplumunda hemzeyi beyan etme konusunda Arap toplumu kadar bir zorluğun söz konusu olmadığı, Arapların bu zorluğu aşmak için teshîl, nakil ve ibdâl gibi uygulamalara sıkça başvurduğu malumdur.<sup>35</sup> Dolayısıyla toplumumuzdaki, hemzenin telaffuzunda yaşanan temel problem, özellikle cezimli olduğu durumlarda aşırı vurgu yaparak hareke vermek veya ayn harfi gibi başka harflerle karışık bir seslendirme yapmaktır.<sup>36</sup>

37. beyitte “râ” ile “lâm” harfinin terkîk vasfının inci tanesi gibi güzel bir şekilde tezahür etmesi gerektiğine vurgu yapan Hâkânî'nin özellikle “ahkâmû'r-râ” ve “lafzatullah” konularının uygulanmasında günümüz için de son derece yerinde uyarılar yaptığı görülmektedir. Zira günümüzde lafzatullah konusundan ziyade daha çok râ harfinin terkîk veya tefhîm üzere okunması konusunda sıkıntılar yaşanmakta, örneğin birçok okuyucu *سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ* üzere okunması konusunda sıkıntılar yaşanmakta, örneğin birçok okuyucu *سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ* ayetindeki (36/Yâsîn: 10) veya *أِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبِ فَيَشْرَهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ* ayetindeki (36/Yâsîn: 11) râ harflerinin okunuşu esnasında lahn-i hafî kapsamındaki bu tür hatalardan dilini koruyamamaktadır.

Hâkânî'nin Kur'an okurken vakf kurallarına aykırı okuyuşlar konusundaki uyarısı sadece Kur'an öğrencileri değil, Kur'an öğreticileri için de geçerlidir. Bunda Arapçaya vakıf olamamanın etkisi oldukça fazladır. Bu gibi hataların önüne geçmek için Kur'an öğreticilerinin vakf ve ibtidaya dair bazı genel/külli kaideleri ve secâvend denilen vakf işaretlerini bilmesi ve bu konuda öğrencilerini bilgilendirmesi,<sup>37</sup> toplumda kelime meali diye bilinen Kur'an Arapçasını geliştirecek çalışmalarda bulunması ve koro hâlinde talim yaptırırken -işaret diliyle- durulacak veya geriden alınacak yerleri göstermeleri önem arz etmektedir.<sup>38</sup> Bununla beraber söz konusu eğitimcilerin bu tür kuralları ihlal eden bir öğrenciye -fikhî

34 Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 128, 147, 182, 193; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, s. 105, 168.

35 Arslan, “Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hâkânî”, s. 35; Söz konusu kavramlar için bk. Temel, *Kıraat ve Tecvid İstihlaları*, s. 60, 67, 110.

36 Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 128.

37 Bu konuda detaylı bilgiler için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, s. 263-78.

38 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 225.

anlamda- haram işlemiş muamelesi yapmaması son derece önemlidir. Aksi halde böyle bir muameleye maruz kalan öğrenci ya okuyuş esnasında ayetin sonuna ulaşabilmek için nefesini zorlamakta veya günaha girme endişesiyle Kur'an tilavetiyle arasına mesafe koymaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin "Kur'anda ne vacip ne de haram bir vakf vardır"<sup>39</sup> sözüyle dikkat çektiği bu husus, öğrencilerin rahat ve huzurlu bir atmosferde tilavet icra edebilmeleri açısından önem arz etmektedir.

"Mîm harfinden sonra kendisinin dışında bir harf gelirse idğâm yapma!" diyen Hâkânî'nin, sâkin mim harfinin ahvâline dair sadece iki meseleye işaret ettiği, ihfâ-i şefevî uygulamasına ise değinmediği görülmektedir.<sup>40</sup> Akabinde zamme harekeden "vav" harfine geçerken zammenin hakkını verme (*işbâ*) konusunda örnek veren Hâkânî'nin<sup>41</sup> benzer uyarısının sâkir kurrâ ve müellifler tarafından da *إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ وَ إِيَّاكَ نَعْبُدُ* ayeti (1/el-Fatiha: 5) bağlamında zikredildiğini görmekteyiz ki,<sup>42</sup> bu noktada müellif, dâl harfinin zammesinden vâv harfinin fethasına geçiş yaparken med, ihtilas veya idğâm gibi hatalı okuyuşlara karşı okuyucuyu uyarmaktadır. Medd-i lâzım konusuna da zımnîen işaret eden müellif, meddin uzatılmasında gevşeklik göstermemek gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>43</sup> Kasidesinin son bölümünde ise sâkin nûn harfinin izhârı konusuna değinen Hâkânî, izhâr harflerini tek tek zikrettikten sonra izhâr ile okunması gereken yeri teşdîd ile okuma hatasından uzak durması konusunda okuyucuyu Haşr Suresi'nin altıncı ayetindeki *مِنْ خَيْلٍ* kelimesinden hareketle uyarmaktadır.<sup>44</sup> Müellifin bu uyarısından hareketle bugünün öğrencilerinin, izhâr uygulaması esnasında öğrencilerini, idğâm yapar gibi sâkin nûn harfini tutarak okumaktan, sekte yapar gibi harfler arasında duraklama yapmaktan ve yukarıda değindiğimiz gibi özellikle sâkin nûn sesine hareke vermekten sakındırmaları isabetli olacaktır.

Özetle, lahn konusuna vâkıf olmayı "Kur'an ilimlerinin başı" olarak nitelendiren ve tecvide dair ilk müstakil eserin müellifi olan Hâkânî'nin böyle bir eser kaleme almasında tilâvet hatalarını (*lahn*) önlemeye yönelik gayretinin tetikleyici bir rol oynadığı açıktır. Bu da ilk dönem (hicri 4. ve 5. asır) tecvid eserlerinin oluşumunda lahn olgusunun belirleyici bir etken olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca bir kısmı lahn-i celî, bir kısmı ise lahn-i hafî kategorisinde olan mezkûr hatalar bugünün okuyucularının tilavetinde de yaygın olarak görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an öğrencilerinin bu konuda ilk dönem âlimleri gibi gayret göstermeleri uygun olacaktır. Ancak Hâkânî'nin kimi anlatımlarının kapalı bir mahiyet arz ettiği ve

39 İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, s. 154; Ali el-Kârî, *el-Minehu'-fikriyye*, s. 62-3.

40 Söz konusu eserin tecvidin tüm konularını kapsamadığı ve zaten böyle bir amaç için kaleme alınmadığı düşünüldüğünde bunun yadırganacak bir durum olmadığı ortaya çıkmaktadır. (Arslan, "Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hâkânî", s. 35).

41 Müellif bu konuda *إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ وَ إِيَّاكَ نَعْبُدُ* ayetini zikrederek okuyucuyu vâv harfi sebebiyle zammeli dâl harfinin harekesini eksik söylememesi veya dâl harfinin zamme harekesini uzatmaması (med yapmaması) gibi hususlarda uyarır (Arslan, "Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî", s. 36).

42 Saidî, *et-Tenbih*, s. 263.

43 Arslan, "el-Kasidetü'r-râiyye", s. 36 (42. beyit).

44 Arslan, "el-Kasidetü'r-râiyye", s. 36 (47. beyit).

sunduğu örneklerin de yetersiz olduğu belirtilmelidir.<sup>45</sup> Ayrıca günümüzde lahni aşgariye indirebilmek için yeni eserler kaleme almak gibi kitabî çalışmalardan ziyade yaygın ve örgün eğitim bünyesinde birebir tedrisata (semâ', arz ve edâ usûlüne) ağırlık veren şifahi çalışmalara duyulan ihtiyacın kendisini çok daha fazla hissettirdiği anlaşılmıştır.

## 2. Ali b. Ca'fer es-Saîdî'nin *et-Tenbih ale'l-Lahni'l-Celi ve'l-Lahni'l-Hafi* Adlı Eserinin Telifinde Lahn Olgusunun Etkisi

İnsanların dillerine pelesenk olan hatalı okuyuşların tecvid ilminin tedvininde ne denli önemli ve hatta öncelikli bir özelliğe sahip olduğu, tecvidin ilk müdevvinlerinden Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'fer b. Muhammed el-Mukri er-Râzî es-Saîdî'nin eseri incelendiğinde çok daha belirgin hâle gelmektedir. Hâkânî'nin nazım türü eserinden sonra tecvid sahasında nesir türünde verilen ilk eserin müellifi olarak bilinen Saîdî'nin<sup>46</sup> küçük bir hacme sahip olan bu eserini *et-Tenbih ale'l-lahni'l-celi ve'l-lahni'l-hafi* şeklinde isimlendirmesi, onu tecvide dair eser yazmaya sevk eden âmilin lahn olgusu olduğunu gösterir. Mezkûr eser, tecvid literatürü içerisinde lahn-i celi ve lahn-i hafi kavramlarına ilk defa geniş olarak yer vermesiyle de dikkat çekmektedir.<sup>47</sup>

Saîdî, *et-Tenbih* adlı bu eserinde lahn-ı celiyi, merfû' olan bir kelimeyi mansûb, mansûb olan bir kelimeyi de merfû' okuma gibi sadece dilcilerin ve kıraatçilerin değil biraz mürekkep yalamış kimselerin dahi farkına varacağı bir hata olarak tarif eder. Lahn-ı hafiyi ise ancak bu ilmi bizzat üstatların ağzından alıp onların huzurunda okuyan, harflerin hakkını veren hareke, hemze, cezim, şedde ve nûn harfinin ğunne vafında (*tatnîn*), medlerin ölçüsünde, râ harfinin tağlîz ve tekrîrinde, lâm harfinin tefhîminde ve hemzenin telaffuzunda her türlü aşırıktan kaçınan yetkin bir kari/mukri' (المُقرئ المُتقِن) tarafından fark edilebilen bir hata olarak tanımlar.<sup>48</sup>

Lahnin tarif ve tasnifini yaptıktan sonra besmeleden ve Fatiha Suresi'nden başlayarak ayetlerden seçtiği örnek kelimeler eşliğinde lahne dair uyarılarda bulunan<sup>49</sup> Saîdî, Hâkânî'nin vurguladığı gibi *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* ayeti (1/el-Fatiha: 5) bağlamında yapılan hatalara dikkat çekmiştir. Akabinde müellif, "bâbü'l-yâ" ve "bâbü'l-vâv" gibi başlıklar altında kimi harflerin telaffuzunda vuku bulan lahn örneklerine yer vermektedir.<sup>50</sup>

Saîdî'nin Kur'an okuyucuları tarafından en çok tilavet edilen Fâtihâ Suresi üzerinden hata bildiriminde bulunması bugünün öğreticileri açısından referans niteliğinde bir eğitim yaklaşımıdır. Zira o, uygulamaya ve kişisel beceriye dayalı bir ilim olan tecvidi, pratikten

45 Tetik, *Tecvid İlmî*, s. 240.

46 Tetik, *Tecvid İlmî*, s. 248.

47 Tetik, *Tecvid İlmî*, s. 249.

48 Saîdî, *et-Tenbih*, s. 259-60.

49 Saîdî, *et-Tenbih*, s. 261-6; Ayrıca bk. Hamed, *Ebhâs*, s. 48-50.

50 Saîdî, *et-Tenbih*, s. 266-72.

koparmamak gerektiğini göstermiş ve uygulamalı tecvid anlayışını eserine yansıtmada öncü bir isim olmuştur.<sup>51</sup> Binaenaleyh, içerdiği yoğun örnekler sayesinde, tilavetini geliştirmede Hâkânî'nin eserine nazaran okuyuculara çok daha faydalı bilgiler verdiği müşahede edilmiştir. Nitekim “Karinin Okuyuş Esnasında Muhafaza Etmesi Gereken Harfler” ana başlığı ve “Aynı şekilde muhafaza edilmelidir” (ومما يُحْفَظُ أَيْضًا) şeklindeki alt başlıklar altında tek tek harfleri ele alan müellif, bu harflerin telaffuzunda kaçınılması gereken hataları birçok örnek eşliğinde zikreder.<sup>52</sup>

Saîdî, Hâkânî'nin Kasîdesi'nde olduğu gibi sâkin mîm harfinin hâllerine dair tüm meselelere değinmemiştir ve konuları tasnif şekli bugünkü tecvid kitaplarına oranla düzensizdir. Zira kitabın isminden ve içerisindeki örneklerden de anlaşılacağı gibi müellif, efrâdını câmi ve ayyârını mâni bir tecvid eseri kaleme almaktan ziyade toplumda var olan hatalı okuyuşlara pratik çözümler üretme gayesini önclemiştir. Kitabının son bölümünde ise kimi surelerin başında yer alan hurûf-ı mukatta'âlardaki med ile ve/veya kasr ile okunması gereken harflere dikkat çekerek bunların gerekçelerine atf yapan Saîdî, lahne dair bilgiler sunduğu bu eserinin, faydalı olduğunu umut ederek meseleyi bitirmektedir.<sup>53</sup>

İlk dönem tecvid eserlerinden olan Saîdî'nin bu risalesinin gerek başlığı gerekse muhtevası, telifindeki temel saikin lahn olgusu olduğunu gösterir. Dolayısıyla eser, tecvid ilmine ait kadim eserlerin teşekkülünde İslâm toplumundaki okuyuş hatalarının belirleyici olduğunu gösteren en belirgin örneklerdendir. Bugün bu hataların okuyucular arasında yaygın olup olmaması meselesine gelince, Saîdî'nin zikrettiği lahn örneklerinden bazılarının, فَأَغْشَيْنَاهُمْ (36/Yâsîn: 9) kelimesindeki şîn harfinden önce gelen ğayn harfinin veya اِجْتَبَاءُ (16/en-Nahl: 121) kelimesindeki tâ harfinden önce gelen cîm harfinin hakkını vermemek gibi günümüz okuyucularının da maruz kaldığı hatalardan olduğu görülmektedir.<sup>54</sup> Yine nûn harfinden önce sâkin bir lâm harfinin geldiği جَعَلْنَا (36/Yâsîn: 8) ve أَرْسَلْنَا (36/Yâsîn: 14) gibi kelimelerin okunması esnasında, okuyucunun lâm harfini net bir şekilde telaffuz etmesinin gerektiğine (تخليص اللامات), nûn harfinin okunması esnasında ise şeddeli gibi okumaktan kaçınılması gerektiğine (تخفيف النونات) dair uyarıları bugün için de son derece önemlidir.<sup>55</sup> Zira günümüzde de bazı okuyucular söz konusu kelimeleri جَعْنًا (ceannâ) veya أَرْسَنًا (ersennâ) şeklinde nûn harfinin şeddesiyle hatalı bir şekilde okumaktadırlar. Öte yandan حَامِيَّةُ (101/el-Kâri'a: 11) kelimesi gibi kendisi fethalı olup da mâkabli kesralı olan yâ harfini حَامِيَّةً şeklinde şeddeli okumaktan sakındırmaya yönelik uyarılarıyla, هُوَ اللهُ (112/el-İhlâs: 1) kelimesinde olduğu gibi kendisi fethalı olup da mâkabli zammeli olan vâv harfini هُوَ اللهُ (hüvvalâhü) şeklinde şeddeli

51 Tetik, *Tecvid İlmî*, s. 250.

52 Saîdî, *et-Tenbih*, s. 272-83.

53 Saîdî, *et-Tenbih*, s. 283-5.

54 Saîdî, *et-Tenbih*, s. 274.

55 Saîdî, *et-Tenbih*, s. 276-7.

okumaktan sakındırmaya yönelik uyarılarının<sup>56</sup> ise bugünün okuyucularında çok fazla bir karşılığının olmadığı ifade edilebilir.<sup>57</sup>

### 3. Mekki b. Ebî Tâlib'in *er-Riâye li-Tecvîdî'l-Kırâa ve Tahkiki Lafzi't-Tilâve* Adlı Eserinin Telifinde Lahn Olgusunun Etkisi

Hâkânî ve Saîdî gibi âlimlerin tecvide dair başlatmış olduğu telif geleneğinin sistematik bir hâl alması Endülüslü âlimler eliyle vuku bulmuştur. Tecvidin altın çağı olarak da nitelenen bu dönemde, kendisinden öncekileri derleyip toplayan, sonrakileri ise etkileyip yönlendiren en kapsamlı eserler yazılmıştır. Bu noktada Endülüs'ün İslâm dünyasına öncülük etmesinde gayriarap unsurların yoğun olarak bulunduğu kozmopolit bir medeniyet olmasının etkisi oldukça büyüktür. Zira genelde Arap dilini konuşmaya, özelde ise Kur'an'ı okumaya iştiahtan duyan, ancak bunu yaparken de Arap fonetiğine yabancılık çektikleri için kendilerini lahtan kurtaramayan büyük bir gayriarap toplumun varlığı Endülüs coğrafyasında lahn olgusunun yaygınlaşmasına yol açmıştır. Günden güne yaygınlaşan bu olgu Endülüs ulemasını Kur'an'ı doğru okumayı sağlayan tecvid kurallarını kapsamlı olarak kaydetmeye sevk etmiştir. Bu durum, Endülüs toplumundaki okuma yazma oranının yüksekliği, dinî, içtimai ve fennî tüm sahalardaki gelişmelerden -bir ilim dalı olarak- tecvid ve kıraat ilminin de nasibini almasıyla açıklanabilir.<sup>58</sup>

İlk dönem müstakim tecvid kitapları içerisinde sonrakilerin kendisinden bigâne kalamadığı eserlerden birisi Endülüslü âlim Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî'nin *er-Riâye li-tecvîdî'l-kırâa ve tahkiki lafzi't-tilâve* adlı eseridir. Müellif, eserinin mukaddimesinde hamdele ve salveleden sonra Kur'an'ı apaçık bir Arapça olarak inzâl buyuran, bu buyruğunu da farklı mahreç sıfat ve isimlere ait harflerle tanzim ve tertip eyleyen Yüce Allah'ın hikmet ve kudretine atıfta bulunur. Farklı mahreç ve sıfatlara istinaden telaffuz edilen bu harflerin hikmetinden hareketle, eserini telif ederken öncelikle harflerin mahreç, sıfat ve telaffuzlarını açıklamayı ve bu sayede Allah'ın kudret ve lütfu üzerinde düşünülerek ibrete vesile olmasını arzu ettiğini ifade eder.<sup>59</sup> Eserini telif ederken, Kur'an okuyucusunun güzel bir telaffuz ve sağlam bir okuyuş ile tilavet edebilmesine, mahreç ve sıfat itibarıyla her harfin hakkını vermesine yardımcı olmak niyetini taşıdığını belirten Mekki,<sup>60</sup> akabinde bu eserin okuyucu, öğretici, başlangıç aşamasında olan ve bu işin uzmanı olan herkes için faydalı olacağını ifade eder. Aynı zamanda eserinin, fehm ve dirayet ehli için bir tezekkür, gaflet ve cehalet ehli için ise bir tenbih/uyarı vesilesi olduğuna dikkat çeker.<sup>61</sup>

56 Diğer örnekler için bk. Saîdî, *et-Tenbih*, s. 266-70.

57 O günün toplumunda yaygın olup günümüzde görülmeyen hatalar, iki toplum arasındaki dil ve ağız farkının bir neticesi olarak görülebilir.

58 Endülüs dönemi tecvid faaliyetlerine dair bilgiler için bk. Tetik, *Tecvid İlmi*, s. 256-77.

59 Mekki, *er-Riâye*, s. 50-1.

60 Mekki, *er-Riâye*, s. 51.

61 Mekki, *er-Riâye*, s. 51.



Mukaddimesinin son bölümünde, Kur'an harflerinin telaffuzu esnasında fazlalık veya noksanlık türünden kişinin kaçınması gereken hataların hatırlatılacağını belirten Mekki,<sup>62</sup> kıraat farklılıklarının ise bu eserin konusu olmadığına işaret eder. Zira müellife göre hangi kıraate göre okunursa okunsun önemli olan şey, kişinin -bu eserde anlatılacağı üzere- Kur'an harflerinin hakkını vermesi, telaffuzunun tahkik ve tecvid üzere olmasını sağlamasıdır. Bu sayede kişi, telaffuzundaki taksirden, kıraatindeki tahriften selamette olarak kıraatinin sahih ve fasih bir usulde cereyan etmesini sağlayacaktır. Zira kişi için gerekli olan şey, kıraatinin her türlü hatadan ve zelleden uzak ve salim olmasıdır.<sup>63</sup>

Kişinin tilavetini her türlü hatadan koruması, telaffuzunu düzgün ve güzel kılması noktasında uyarılar yapan böyle bir eserin bulunmadığını söyleyen Mekki b. Ebi Tâlib, bu kitap sayesinde kişinin elfâzının tecvid, tilavetinin ise tahkik üzere olacağını, aynı zamanda onun her türlü lahn ve hatadan selamette olacağını tekraren vurgular ki,<sup>64</sup> bu vurgu makalemizdeki ilk dönem tecvid eserlerinin telifinde belirleyici faktörün lahn olgusu olduğuna dair iddiamızı destekler. Ayrıca Mekki'nin, boğaz harflerinden başlayarak dudak harfleriyle son bulan ve her bir harfin telaffuzuna ait müstakil alt başlıklara yer verdiği bâb başlığının, kitabın en kapsamlı bölümünü oluşturması dikkat çekicidir.<sup>65</sup> "Bâbü'l-hemze" ile başlayıp "bâbü'l-vâv" ile son bulan ve yüz sayfaya yakın bir hacme sahip olan bu kısımda Mekki'nin, "Okuyucunun muhafaza etmesi gerekir" gibi ifadelerle Kur'an okuyucusunun kendisini koruması gereken hataları belirtip harflerin telaffuzunda vaki olan bu hatalara dair birçok uyarılarda bulunması ve ilgili ayetlerden onlarca örnekler takdim etmesi de bu makalenin iddiasıyla örtüşür.

Mekki'nin hemzenin kelime içerisinde yer alabileceği birçok ihtimali ve bu ihtimal üzerine oluşabilecek birçok hata türlerini örneklerle zikrettiği bölüm incelendiğinde bunların bir kısmının hemzenin telaffuzunun Arap lisanında dile ağır gelmesinin bir neticesi olduğu,<sup>66</sup> dolayısıyla da ülkemizde Kur'an tilavetinde görülen hatalar bağlamında bir karşılığının olmadığı görülmektedir.<sup>67</sup> Ancak bu durum eserin Kur'an öğreticileri için kaynak olma vasfına engel oluşturmamaktadır. Zira tekellüf ve şiddetü'n-nebr gibi kavramlarla okuyucuyu hemzenin telaffuzu esnasında mübalağa yapmaktan sakındırması, günümüz insanı için de geçerli bir uyarıdır. Dolayısıyla eser, derslerde istifade edilebilecek örnek kelimeler açısından zengin bir kaynak niteliğindedir.<sup>68</sup> Özetle, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) yirmi dokuz harfi dilbilim yönüyle incelediği *Sırru smâ'ati'l-i'râb* adlı eseri Arap dili fonetiği sahasında rehber

62 Mekki, *er-Riâye*, s. 51.

63 Mekki, *er-Riâye*, s. 51-2.

64 Mekki, *er-Riâye*, s. 52-3.

65 Detaylar için bk. Mekki, *er-Riâye*, s. 145-239.

66 Mekki, *er-Riâye*, s. 145-6.

67 Bu konudaki muhtelif lahn örnekleri için bk. Mekki, *er-Riâye*, 147-54.

68 Detaylar için bk. Mekki, *er-Riâye*, 145-7.

niteliğindeyse, Mekki'nin bu eseri de hatadan uzak kalmak isteyen Kur'an okuyucuları için rehber niteliğindedir.<sup>69</sup>

Yukarıda hemzenin okunuşuna dair söylenenler, "bâbü'l-hâ" ile devam eden ikinci başlıktan itibaren tüm harfler için de geçerlidir. Zira Mekki bu başlıklar altında bâbü'l-hemze" başlığında olduğu gibi kimi zaman toplumumuzda çok fazla görülmeyen muhtemel hatalara değinirken bazen de zikrettiği örnekler bugünün toplumunda gözlemlenir. Mekki'nin bu örnekleri kimi zaman kıraate, lügate ve tecvide dair mantıksal ve müdellel izahlar çerçevesinde sunması, dile ve tecvide olan vukufiyetini göstermesi açısından da dikkat çeker. Buradan hareketle, lahn olgusunun okuyucularda asgariye indirilmesi konusunda Kur'an eğitimcilerinin iyi bir kari olmalarının yanı sıra eğitim verdikleri muhataplarını ikna edebilecek bir donanıma sahip olmalarının da ne denli önemli olduğu sonucuna ulaşabilir.

#### 4. Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd* Adlı Eserinin Telifinde Lahn Olgusunun Etkisi

Tecvid ilminin öncü müelliflerinden birisi olan Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî'nin bu alanda kaleme aldığı en önemli eser *et-Tahdîd fi'l-İtkân ve't-tecvîd*'dir. Dâni, kitabının giriş bölümünde hamdele ve salveleden sonra düzgün ve güzel bir tilavet ve hakkını vererek icra edilen bir kıraat noktasında, zamanının kari ve mukrîlerinde gördüğü ihmalkârlığın, kendisini böyle bir eser kaleme alma hususunda harekete geçirdiğini ifade eder.<sup>70</sup> Eserini kaleme almak için büyük bir gayret sarf ettiğini belirten Dâni, bir taraftan meselenin celî/zâhir olan noktalarını açıkladığını, diğer taraftan da hafî/gizli olan hususlara işaret ettiğini vurgulamaktadır. Akabinde ise birbirinden farklı derecede olan Kur'an okuyucularına değinen müellif, sadece nakil ve rivayetle yetinmeyip hem kıyas ve dirayet yönünden hem de nakil ve rivayet yönünden donanımlı olmanın önemine işaret etmektedir.<sup>71</sup>

Tecvid kavramını açıklarken onun uygulama/pratik yönüne özellikle vurgu yapan Ebû Amr ed-Dânî'nin, harflerin telaffuzunda aşırıya kaçma ve zorlama okuyuşlar sergileme konusunda okuyucuları uyardığı görülmektedir.<sup>72</sup> Tecvid kavramını açıkladıktan sonra "tahkîk" ve "tertil" kavramlarına da değinen müellif, bu kavramları izah ederken de telaffuz esnasında fazlalaştırma ve noksanlaştırma gibi hatalardan uzak bir şekilde harfleri birbirinden tefrik etme ve her harfin hakkını verme anlamlarını ön plana çıkarmaktadır.<sup>73</sup> Harflerin art arda gelmesi (terkip hâli) durumunda telaffuzda hataların artması problemi bugünün okuyucuları açısından da oldukça önemlidir. Örneğin, İnşirâh Suresi'nin üçüncü ayetindeki *أَنْقَضَ* kelimesinde yer alan dâd (ض) ile zâ (ظ) harfleri bu konuda karakteristik örnekler

69 Tetik, *Tecvid İlmî*, s. 267.

70 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 66.

71 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 67.

72 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 68.

73 Söz konusu açıklamalar için bk. Dâni, *et-Tahdîd*, s. 69-70.

türünden olup Dâni'nin yan yana gelen harfleri tefrik etme ve her harfe hakkını vermeye dair hatırlatmaları günümüz Kur'an tedrisatı açısından da son derece isabetli uyarılardandır.<sup>74</sup>

Kıraatin hakkını vermenin ve Kur'an lafızlarını doğru telaffuz etmenin önemine dair birçok rivayete yer veren Dâni, bu konuda bir kişinin Hz. Ömer'in huzurunda لَيْسَ جُنَّةٌ حَتَّى جِينِ ayetindeki (12/Yûsuf: 35) "hâ" harfini "ayn" olarak جِينِ عَتَى şeklinde okuyunca Hz. Ömer'in ona böyle bir telaffuzu kimden öğrendiğini sorduğunu, onun "Abdullah ibn Mes'ûd!" cevabını vermesi üzerine İbn Mes'ûd'a mektup yazarak onu bu konuda uyardığını nakleder.<sup>75</sup> Bu okuyuşu bir lahn/hata olarak gören Hz. Ömer'in, İbn Mes'ûd'u bu konuda uyarma gereği duyması ve Dâni'nin de mezkûr rivayeti, tecvidin ilklerinden olan bu eserinde tecvid ve tahkik lafızlarını izah ettiği bir bölümde özellikle zikretmesi dikkat çekicidir. Zira Hz. Ömer'i bu noktada harekete geçiren şey, mahreç itibarıyla birbirine yakın olan harflerin karıştırılması ve aralarının net olarak tefrik edilmemesidir. Aynı bab başlığında İmam Âsım (ö. 127/745) gibi kıraat imamlarından buna benzer birçok rivayeti aktaran Dâni, harflerin hakkını vermeyen ve onların birbirinden farklı vasıflarını tilavet esnasında tefrik/beyan etmeyen kimselere İmam Âsım gibi kıraat üstatlarının "Vallahi sen kıraat etmiş olmadın!" gibi tepkiler vermesini naklederek harflerin telaffuzunda lahndan kaçınmanın önemini bir kez daha vurgulamış olmaktadır.<sup>76</sup> Buradan hareketle Dâni'nin eseri kaleme almasında lahn olgusunun etkili olduğu söylenebilir. Mezkûr eserinde hatalı okuyuşlara dair çok sayıda rivayete yer vermesi, bunların kerahetine dair müstakil başlıklar oluşturması<sup>77</sup> ve yaptığı işe seleften referanslar göstermesi, aslında selef âlimlerinin şifâhî olarak uyguladığı hususun, kendisi tarafından kitabî formata dönüştürüldüğünün bir ifadesi olarak yorumlanabilir.

Selef-i sâlihine dair birçok rivayeti derleyen bölümlerin ardından Dâni "muharrak", "müsekken", "muhteles", "mürâm", "müşemm", "mehmûz", müsehhel" gibi tecvide dair birçok kavramın açıklamasına yer vermektedir. Makalenin konusu ve kapsamı dışında olduğu için bu kavramlara dair detaylarına girilmeyecekse de bizi ilgilendiren kısım, Dâni'nin mezkûr kavramları açıklarken okuyucuyu muhtemel/vaki olan hatalara karşı uyarmasıdır. Örneğin müellif, "müsekken" kavramını açıklarken sakın harflere hareke vermekten kaçınmak gerektiğini vurgulamaktadır ki, bu hata türü günümüz okuyucularının da önemli problemlerindendir.<sup>78</sup> Diğer kavramları açıklarken de buna benzer ifadeleri sıklıkla kullanan müellifin bu tür kullanımları, eserini büyük oranda toplumdaki yanlış okuyuşlar üzerinden şekillendirdiğini göstermektedir.<sup>79</sup>

74 Benzer uyarılar için bk. Dağdeviren, "Kur'an Kıraatinin Ana Dinamiği", s. 78-9.

75 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 80. Lahn olgusu karşısında Asr-ı saâdetde, Emevîler ve Abbâsiler döneminde ne tür gelişmelerin yaşandığına dair detaylı bilgi ve rivayetler için bk. Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", s. 160-6; Karadavut, "Arap Dilinde Lahnin Doğuşu", s. 329-38; Kaya, "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü", s. 55-7; Yeşil, "Harîrî'nin Lahn Anlayışı", s. 50-3.

76 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 83-4.

77 Detaylar için bk. Dâni, *et-Tahdîd*, s. 85-95.

78 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 95.

79 Söz konusu ifadelerin detayı için bk. Dâni, *et-Tahdîd*, s. 95-101.

Tecvidin kadim eserlerinden biri olan bu kitabın telifinde lahn olgusunun etkisine delalet eden göstergeler elbette ki yukarıda zikredilenlerle sınırlı değildir. Dâni, *et-Tahdîd* adlı bu eserinde, harflerin mahreç ve sıfatlarına dair açıklamalar yaptığı bab başlıklarının ardından<sup>80</sup> mahreçleri itibarıyla birbirine benzeyen harflerin tafsil, telhîs ve beyanı hakkında yeni bir bab başlığı açmış<sup>81</sup> ve bu başlık altında her bir Kur'an harfinin hakkının ifa edilerek kendisine ait mahreçten telaffuz edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Aksi taktirde harflerin hem sûreten hem de sîgaten dönüşüme uğrayacağını belirten müellif, bunun da ulema tarafından manayı olumsuz etkileyen kerih, kabih ve lahn türünden bir uygulama olarak görüldüğünü vurgulamıştır. Bu bağlamda İbn Mücahid'den (ö. 324/936) nakilde bulunan Dâni, onun lahni ikiye ayırdığını ve i'râb hatalarını "lahn-i celî", harflerin güzel telaffuz edilmesine dair noksanlığı ise "lahn-i hafî" olarak vasıflandırdığını aktarmaktadır.<sup>82</sup>

Okuyuşlardaki lahn olgusunun, *et-Tahdîd* isimli bu eserin teşekkülünde ne denli etkili olduğunu gösteren bir diğer detay, Dâni'nin "Zikru'l-hemze" ile başlayıp her bir harfe ayrı bir fasıl açması, bununla beraber ayetlerden naklettiği onlarca örnekler eşliğinde ayıplı, kusurlu ve kerih olarak gördüğü telaffuzları zikretmesidir.<sup>83</sup> Yaklaşık elli sayfa ayırdığı bu fasılda müellif, her bir harfe dair gerekli gördüğü uyarı ve örnekleri zikrettikten sonra bir sonraki bölümde vakf konusuna değinerek bu noktada da okuyucuya çeşitli hatalar konusunda uyarılarda bulunmaktadır.<sup>84</sup> Dâni'nin mübtedâ ile haberin, sıla ile mevsûlün, sıfat ile mevsûfun ve muzâf ile muzâfün ileyhın arasında yapılan vakf hatalarına dair yaptığı uyarıların bugün için de geçerli olması eserin Kur'an tedrisatına dair pratik faydalar içeren yönünü göstermektedir. Ezcümle, özelde vakfa dair konularda genelde ise tüm tilavet uygulamalarında celî ve hafî türünden her türlü hatayı fark edebilmek, okuyuşun doğrusunu ve yanlışını, sahihini ve sakîmini birbirinden ayırabilmek için Kur'an okuyucusunun yeterli miktarda Arapça bilgisine sahip olması gerektiğinin altını çizen Dâni'ye göre iyi bir karinin lahnden korunabilmesi için sadece klasik tecvid bilgisi yeterli değildir. Dâni'nin bu ifadeleri, lahni azaltma açısından günümüz öğreticilerine de okuyucularına da yol gösterir niteliktedir.<sup>85</sup>

Ebû Amr ed-Dâni'nin eserinin zikri geçen diğer eserlere nispetle lahni asgariye indirmede Kur'an öğreticilerine pratik yönden daha faydalı olacağı söylenebilir. Zira eser sistematiği, görselliği, kavramsallaştırma<sup>86</sup> ve örneklendirme<sup>87</sup> açısından zengin bir içeriğe sahip olması ve vakf konusuna müstakil bir başlık altında yer vermesi yönüyle<sup>88</sup> lahn olgusuna

80 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 102-10.

81 Mahreç ve sıfatlara dair bab başlıklarının ardından sakın nun ve tenvine dair bir bölüm kaleme alan Dâni, akabinde yukarıda zikrettiğimiz bölüm başlığına yer vermektedir (*et-Tahdîd*, s. 116).

82 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 116.

83 Detaylar için bk. Dâni, *et-Tahdîd*, s. 118-68.

84 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 175-6.

85 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 176.

86 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 95-109.

87 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 118-68.

88 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 169-78.

karşı sadece kendi zamanına değil, bugünün okuyucu ve öğreticilerine de birçok materyal sunmaktadır.<sup>89</sup> Nitekim Dâni'nin "zikru'l-kâf" başlığı altında mahreçleri aynı olup da sıfatları farklı olan kâf ve kef gibi kimi harflerde meydana gelebilecek olan mahreç ve sıfat hatalarının (lahnin) kimi zaman manayı bozacak boyutlara varabileceğini قَدْحًا (100/el-Âdiyât: 2) ve كَدْحًا (84/el-İnşikâk: 6) kelimeleri ile مُشْرِقِينَ (15/el-Hicr: 73) ve مُشْرِكِينَ (6/el-En'âm: 23) kelimeleri gibi mukayeseli olarak göstermesi, bugünün öğreticileri ve öğrencileri açısından da istifade edilmesi gereken önemli bir yaklaşımdır. Ayrıca bu eser bir öğreticiye, tecvide dair eğitimin sonunda öğrenmenin ne ölçüde içselleştirildiğini görebilmesini sağlayacak (ölçme değerlendirme yapabilecek) kadar yeterli malzemeyi de sunmaktadır.

### 5. Abdülvehhâb el-Kurtubî'nin *el-Mûdih fi't-Tecvid* Adlı Eserinin Telifinde Lahn Olgusunun Etkisi

Tecvide dair müstakil eserlerin yazıldığı hicri 5. asırda, tecvid konularını sadece nakletmekle kalmayıp "fikhü't-tecvîd" diyebileceğimiz nitelikte değerlendirmeler yaparak dirayet yönünü de gösteren Endülüslü Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî de *el-Mûdih fi't-tecvîd* adlı eserine lahn konusuyla başlamıştır. Mukaddimesinde hamdele ve salveleden sonra, bir konuda yazılan eserde olması gereken temel özelliklerden birisinin o dönemin idraki ve ihtiyacı doğrultusunda kaleme alınması gerektiğini vurgulayan müellif, bu bağlamda anlayış ve kavrayışların üst düzeyde olduğu devirlerde sözü kısa tutmak gerektiğini söyler. Buna mukabil gayret ve kavrayışlarda azalmanın olduğu devirlerde ise meseleleri detaylı bir şekilde delillendirmek gerektiğini, zira bu durumun unutkan ve cahil olan kimseleri uyararak harekete geçireceğine işaret eder.<sup>90</sup>

Sözlerine felsefi veya psiko-sosyal diyebileceğimiz böyle bir temellendirmeye başlaması, müellifin *el-Mûdih*'i neden kaleme aldığını gerekçelendirme amacı çerçevesinde yorumlanabilir. Bu amaç, mukaddimedeki serdettiği cümlelerden anlaşılacağı üzere -bizim burada dile getirmeye çalıştığımız- ilk dönem tecvid eserlerinin kaleme alınmasında lahn olgusunun baş aktör olduğu gerçeğine dikkat çekmektir. Ayrıca Kurtubî'nin aşağıda alıntılanacak sözleri, mezkûr argümanımızın temel referans noktalarından biridir. Zira o, yukarıdaki temellendirmesinin hemen akabinde, yaşadığı dönemde yetişen Kur'an okuyucularının -başlangıç ve ileri düzeyde olanlar da dâhil olmak üzere- lahnin lekesinden uzak kalamadıklarını ve bu alanda ihmalkâr davrandıklarını, bunun üzerine kendisinin böyle bir eser kaleme alma ihtiyacı hissettiğini vurgulamaktadır. Bu tür yanlış kullanımların toplumda yerleşik bir hâl aldığını, dilde pelesenk hâline geldiğini ve adeta bir karakter gibi insanların ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini belirten müellif, dönemin bu özelliklerinin her gelen nesle sirayet ettiğini

89 Dâni, *et-Tahdîd*, s. 186.

90 Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 53.

belirterek böyle bir toplumsal gerçekliği Hz. Ali'ye atfen şu sözle temellendirir: “İnsanlar, babalarından/atalarından ziyade kendi dönemlerine benzerler.”<sup>91</sup>

Toplumda yerleşik hâl alan bu tür yanlış telaffuzların neticesinde, her türden insanın istifade edebileceği başucu niteliğinde bir eser kaleme almanın şiddetli bir ihtiyaç hâline geldiğini belirten Kurtubî, bu sebeple eserine lahnin tanımını yaparak başlayacağını, devamında ise lahnin yerleşik dilde ne anlama geldiğini ve nasıl kullanıldığını anlatacağını vurgulamıştır. Ayrıca bu tür hataların dile yerleşmesinin ve Arap kelimada yaygınlaşmasının sebepleri üzerinde duracağını belirten müellif, buna ilaveten okuyuşlar içerisinde kabih ve hasen olan ile tercihe şayan olanı ve olmayanı zikrederek, insanları Kur'an'ı güzel okuma noktasında teşvik etmeyi amaçladığını ifade etmektedir.<sup>92</sup> Özetle, beş fasıldan oluşan mukaddimesinde ağırlıklı olarak lahn konusuna değinen Kurtubî'nin lahnin tarifi, tasnifi, dildeki yerleşik kullanımı ve yaygın hâle gelmesinin sebepleri gibi konularda müstakil çalışmayı gerektirecek nitelikte orijinal değerlendirmeler yaptığı görülmektedir.<sup>93</sup>

Meseleye lahnin tanımını ve dildeki yerleşik kullanımı hakkında bilgi vererek başlayan müellif, sözüyle lahnin dilde dört anlamda kullanıldığını işaret eder.<sup>94</sup> Bu bağlamda “lehçe”, “zekâ, kurnazlık, tarz, ima ederek konuşma”,<sup>95</sup> “makamlı, melodili ses” ve “hata/yanlış” gibi anlamlara dikkat çeken Kurtubî, lahn dendiğinde asıl kastedilen şeyin “hata/yanlış” anlamı olduğunu ifade eder.<sup>96</sup>

Kurtubî, harflerin mahreç ve sıfatları konusundaki hataları ayetlerden seçtiği örnek kelimeler eşliğinde takdim ederken<sup>97</sup> med, teşdîd, telyîn, izhâr, ihfâ ve kalb gibi başlıklar altında güzel telaffuz noktasında kaçınılması gereken hatalara değinir.<sup>98</sup> Harflerin terkip ve telif (yan yana gelme) durumlarında ise ses aktarımı hatası diyebileceğimiz hatalardan kaçınmaya dair örnekler eşliğinde uzun uzadıya açıklamalar yapan müellifin bu minvalde zikrettiği örnekler günümüz okuyucuları için de birer ders malzemesi niteliğindedir.<sup>99</sup> Nitekim eserinde örnek olarak zikrettiği *لَا تُرْغُ قُلُوبَنَا* (3/Âl-i İmrân: 8) kelimesinde olduğu gibi kâf harfinden önce gelen ğayn harfinin telaffuzunda ve *فَمَنْ اضْطُرَّ* (5/ el-Mâide: 3) ile *أَضَلُّكُمْ* (25/ el-Furkân: 17) kelimelerinde olduğu gibi tâ harfinden veya lâm harfinden önce gelen dâd harflerinin telaffuzlarında yapılan hatalar bugünün okuyucularında da görülmektedir.

91 Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 54.

92 Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 54.

93 Bu konudaki tarif, tasnif, yorum ve değerlendirmeler için bk. Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 53-76.

94 Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 55.

95 Bu bağlamda müellif (وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ) “Şüphesiz sen onları konuşma tarzlarından tanırsın...” (47/Muhammed: 30) ayetini örnek gösterir (Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 55).

96 Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 56.

97 Detaylar için bk. Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 100-26.

98 Detaylar için bk. Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 127-75.

99 Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 176-90.

Eserinde hareke ve sükûn konusuna da değinen Kurtubî, sâkin ve harekeli harflerin birbirleriyle yan yana gelme noktasında farklı kombinasyonlarını zikrederek harflerin hakkını vermemekten tevellüt eden hatalara karşı onlarca örnek eşliğinde Kur'an okuyucusuna uyarılar yapar.<sup>100</sup> Kıraat üstatları tarafından caiz görülmeyen okuyuş usullerini beş kavram eşliğinde,<sup>101</sup> caiz görülen okuyuş usullerini de beş kavram altında<sup>102</sup> tasnif ve tafsil eden müellifin, eserinde telaffuz/konuşma bozukluklarına/kusurlarına da yer verdiği görülmektedir.<sup>103</sup>

Dirayet yönü son derece güçlü bir müellif olan Kurtubî'nin bu eseri, içerik ve metodolojik olarak incelendiğinde, eserin telifinde toplumdaki yaygın hâle gelen lahn olgusunun tetikleyici bir unsur olduğu açıkça görülmektedir. Zira müellifin, eserin başından sonuna kadar doğrudan veya dolaylı olarak lahn kavramına veya hatalı okuyuşlara dair örneklere değinmediği yer yok denecek kadar azdır. Ayrıca harf talimi noktasında hocaların ve talebelerin istifade edebilecekleri bilgilerin verilmesi, okuyuşlarındaki lahni fark etmelerini sağlayacak örneklerin bizzat ayetlerden seçilmiş olması, bu eseri hem kendi zamanı hem de günümüz açısından lahn olgusunu azaltarak hüsn-i edâ ile icra edilecek bir tilavete katkı sağlaması yönünden önemli kılacaktır.

Eserinin mukaddimesinde Kurtubî'nin bizzat kendisi, kendi dönemindeki yeni başlayan ve ileri düzeyde olan karilerin dahi lahn konusundaki ihmalkârlıklarını görmesi sonucunda böyle bir eserin telifine şiddetle ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Bu durum, tecvide dair ilk dönem eserlerinin, haddi zatında lahni önleme çabasının bir neticesi olarak ve Kur'an lafızlarının kari ve mukriler tarafından hatalı okunması karşısında mezkûr lafızları korumayı hedefleyen bir gayret-i diniye ile yazıldığını göstermektedir. Böyle bir gayrete sahip olması beklenen bugünün Kur'an ehlinin ve öğreticilerinin de söz konusu eserlerdeki örnek kelimeleri, harf talimi esnasında her harfe ait başlıklar altında not olarak telaffuza dair uygulamalarda kullanmaları uygun olacaktır. Zira bu kelimelerin seçiminde hem geçmişten bugüne muazzam bir tecrübe söz konusudur hem de benzer hataların çoğu bugünün okuyucularında da mevcuttur. Kadim ulemanın yaptığı örnek kelimelerin seçimi üzerinden yapılan bir tedrisat, bugünün teknolojik imkânlarının genişliği sebebiyle günümüz öğreticilerinin çok daha kolay uygulayabilecekleri bir yöntem olacaktır.

## Sonuç

Hicri 4. asırda Ebû Müzâhim el-Hâkânî tarafından kaleme alınan *el-Kasîdetü'r-râiyye* adlı manzum eserle birlikte ilk defa derlenmeye başlanan tecvid ilmine ait esaslı metinler, hicri 5. asırda tam anlamıyla teşekkül etmiş, bu meyanda Saîdî'nin *et-Tenbîh*, Mekkî b. Ebî

100 Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 191-205.

101 Bu kavramlar, Kurtubî tarafından "Ter'id" (ترعید), "Terkis" (ترقیص), "Telhîn" (تلحین), "Tadrîb" (تطریب) ve "Tahzîn" (تحرین) olarak tafsil edilmiştir (Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 211-3).

102 Kurtubî'nin bu minvalde zikrettiği kavramlar şunlardır: "Hadr" (حدر), "Tecvid" (تجوید), "Temdîd" (تمطيط), "İştikâku't-tahkîk" (اشتقاق التحقیق) ve "Tahkîk" (تحقیق) (*el-Mûdih*, s. 213-5).

103 Mezkûr telaffuz/konuşma bozuklukları hakkında detaylı bilgi için bk. Kurtubî, *el-Mûdih*, s. 217-27.



Tâlib'in *er-Riâye*, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Tahtîd* ve Kurtubî'nin *el-Mûdih* adlı son derece önemli eserleri telif edilmiştir.

Sahasında öncü olma niteliği taşıyan bu eserlerin yazılmasına neden olan temel etkenin ne olduğu sorusu cevaplanmalıdır. Bu eserlerin mukaddimleri, konu başlıkları, kari ve mukrîlere yönelik uyarıları ve örnekleri dikkatle incelendiğinde, müelliflerin anılan eserlerini Kur'an'ın kıraati esnasında toplumun geneline arız olan hatalı okuyuşları önleme gayretiyle telif ettikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu âlimlerin bazısının lahni bilmeyi "Kur'an ilimlerinin başı" olarak nitelendirmesi, bazısının eserine doğrudan *et-Tenbih* ve *er-Riâye* gibi kişiyi hatadan sakındırmaya ve korumaya yönelik isimler vermesi, bazısının da mukaddimesine bu tür hatalı telaffuzlar karşısında kari ve mukrîlerin bile ihmalkâr davranmasından şikâyetle başlaması bu tespitimizi desteklemektedir.

Tecvid âlimlerinin, tilavetteki hatalardan toplumu arındırma ve Kur'an'ın lahnden uzak bir şekilde harflerinin hakkının verilerek okunması için gösterdikleri bu refleks, iki asır önce Kur'an metnini korumak için tedbir alan nahiv âlimlerinin gayretlerini andırmaktadır. Tecvid âlimlerinin, toplumdaki lahn olgusunun yayılmasını gördükten sonra böyle bir çaba içerisine girmeleri, toplumdaki kopuk olmayan, pratik hayata yönelik çözüm odaklı hareket eden ve İslâm'daki bilginin fayda sağlamasına yönelik tavsiyeleri dikkate alan bir ulema sınıfının varlığına delalet etmektedir. Zira tarih boyunca hadis uydurmaları karşısında hadisleri derleyen, itikâdî sapmaları önlemek için kelam eserleri tedvin eden, dildeki bozulmaları önlemek amacıyla da sözlük ve nahiv eserleri telif eden âlimler bulunduğu gibi Kur'an tilavetine arız olan hataları önlemek için de müstakil tecvid kitapları yazan âlimler eksik olmamıştır. Farklı disiplinlere mensup ulemanın benzer durumlarda benzer tepkiler vermesi, İslâm düşünce geleneğinde Kur'an'ın metin, lafız ve mana bakımından korunmasına yönelik var olan hassasiyeti göstermesi açısından önemlidir. Bu hassasiyetin bir yansıması olarak büyük emeklerle yazılıp kendisinden sonrası için çığır açan bu kadim tecvid müellefatı, günümüzde tecvide dair bilinmeyen birçok kavram ve meselenin vuzuha kavuşturulması, tecvid derslerine dair zengin bir örnek/materyal havuzu oluşturması ve lahn olgusuna karşı nasıl bir yaklaşım içerisinde olunmasını göstermesi açısından yeni çalışmaları hak edecek özellikler içermektedir. Zira bu eserlerde o dönemin insanların telaffuzlarından hareketle verilen örneklerin, yan yana gelen harflerin ayniyet, cinsiyet veya kurbiyyet ilişkisinin doğru kurulmaması gibi mahâric-i hurûfa dair hatalar üzerinde yoğunlaştığı yahut kalınlık/incelik ve kuvvetlilik/zayıflık gibi sıfatların tefrik edilmemesi gibi sıfât-ı hurûfa dair hatalar olduğu görülür. Dolayısıyla Kur'an öğreticilerinin ve okuyucularının bu eserlerdeki örnek kelimeleri inceleyip bunun üzerinden bir tashîh-i hurûf çalışması yapmaları lahnden uzak sahih bir okuyuş icra edebilmelerine büyük katkılar sağlayacaktır. Yazılı olarak sunulan bu örnek kelimelerin, bugünün telefon ve ses kayıt cihazlarına fem-i muhsin özelliğine sahip öğreticiler tarafından seslendirilerek kaydedilmesi ve bu ses kayıtlarının da çeşitli sosyal paylaşım imkânları üzerinden öğrencilerle veya toplumla buluşturulması, toplumdaki lahne dair farkındalığı artırıp ihmalkârlığı azaltacaktır. Aynı zamanda bu tür bir faaliyet, geçmişten tevarüs edilen bu muazzam mirasın silsile yoluyla nesilden nesile aktarımını sağlayacaktır.

## Kaynaklar

- Aksoy, Ömer Asım. *Dil Yanlıları (2000 Sözün Eleştirisi)*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2018.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nüreddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *el-Minehu'l-fikriyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (nşr. Üsâme Atâyâ). Şam: Dâru'l-Gavsânî, 2017.
- Altıkulaç, Tayyar. *Tecvidü'l-Kur'ân*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
- el-Askerî, Ebû Hilal Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Cemheretü'l-emsâl* (nşr. Ebû'l-Fazl İbrahim). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Arslan, Durmuş. "Ebu Müzâhim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasidetü'r-Râiyyesi'nin Tecvid Tarihindeki Yeri." *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2018, XIII, sy. 15, s. 19-40.
- Aslan, Ömer. "Kur'an Tilavetinde Tecvidin Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, VII, sy. 1, s. 357-372.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. I-II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. I-IV, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1985.
- . *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun). I-VII, Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-luğa* (nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr). I-VI, Beyrut: 1990.
- Crystal, David. *Dillerin Katli* (trc. Gökhan Cansız). İstanbul: Profil Yayıncılık, 2007.
- el-Cürcânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- el-Cüreyşî, Muhammed Mekki Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fi ilmi tecvidi'l-Kur'âni'l-mecid*. Kâhire: Mektebetü's-Safa, 1999.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları: Tecvid*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- . "Lahn." *DİA*, XXVII, 55-6.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'an Kıraatinin Ana Dinamiği: Harfler." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sy. 17, s. 47-81.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saïd b. Osman. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* (nşr. Gânim Kaddûri el-Hamed). Ürdün: Dâru Ammâr, 2000.
- . *el-Muhkem fi nakti'l-Mesâhif* (nşr. İzzet Hasan). Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1960.
- . *Kitâbü'n-Nakt* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân). Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Ergüven, Şehabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 17, s. 155-183.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa* (nşr. Muhammed İvaz Mir'ab). I-XV, Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-Ayn alâ hurûfi'l-mu'cem* (nşr. Abdülhamîd Hindâvî). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hamed, Gânim Kaddûri. *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*. Ürdün: Dâru Ammâr, 2002.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Ali b. Muhammed. *Dürretü'l-gavvâs fi evhâmi'l-havâs* (nşr. Beşşâr Bekkûr). Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2002.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Büstî. *Islâhu galati(hatai)'l-muhaddisîn* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih b. Habib el-Kurtubî el-Endelûsî. *el-İkdü'l-ferid* (nşr. Ahmed Emîn - Abdüsselam Harun). I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Berrî, Ebû Muhammed Abdullah b. Berrî b. Abdülcebbar el-Makdisî el-Mısırî. *Galatü(Aglâtü)'d-duafâ mine'l-fukahâ* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr). I-III, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Kitâbü'l-Melâhîn* (nşr. Abdülillah Nebhân). Beyrut: Vizâretü's-Sekâfe, 1996.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. *Kitâbü'l-Ezdâd* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim). Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mekâyisü'l-lüğa* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun). I-VI, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî. *Mukaddime* (nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş). I-II, Dımaşk: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Garibü'l-hadis* (nşr. Abdullah el-Cebûrî). I-III, Bağdat: Matba'atü'l-Ânî, 1397.
- *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr). yy., el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. I-XV, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990. "İhn" md.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (nşr. Bergerstrasser). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü't-Temîn, Muhammed Abdullah. *el-Lahnü'l-lügavî ve âsâruhü fi'l-fikhi ve'l-lüğa*. Dubâi: Dâiretü's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2012.
- el-İsbehânî, Hamza b. Hasan. *et-Tenbih alâ hudûsi't-tashîf*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1992.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnan Dâvûdî). Beyrut, 1992. "İhn" md.
- İşrâke, Nûruddîn es-Sâfi Muhammed. *Kadiyyetü'l-lahn fi'l-lügati'l-Arabiyye hattâ nihâyeti'l-karnî'r-râbi' el-hicrî* (yüksek lisans tezi, 1997). Hartûm Üniversitesi.
- Karadavut, Ahmet. "Arap Dilinde Lahnin Doğuşu." *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 7, s. 326-350.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. I-II, Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Ayhan. "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü." *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2015, sy. 40, s. 53-72.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- el-Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-tecvîd* (nşr. Gânim Kaddûri el-Hamed). Ürdün: Dâru Ammâr, 2009.
- el-Mağnisî, Ahmed b. Muhammed. *Tercüme-i İbnü'l-Cezerî (Tecvid Risâleleri)*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kiraat Tefsir İlişkisi." *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* (ed. M. Akif Koç – İsmail Albayrak). Ankara: Otto Yayınları, 2013, I, s. 357-378.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî. *er-Riâye li-tecvîdi'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât). Ürdün: Dâru Ammâr, 1996.

- Müflih, Ahmed Muhammed – Ahmed Hâlid Şükri – Muhammed Hâlid Mansûr. *Mukaddimât fî ilmi'l-kırâât*. Ürdün: Dâru Ammâr, 2001.
- Pakdil, Ramazan. *Tâ'lim Tecvid ve Kiraat*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.
- es-Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Sa'îd) Salâhuddîn Halil b. Aybeg. *Tashihu't-tashîf ve Tahriru't-tahrîf*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1987.
- Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Ahmed Saîd Matbâsı, 1958.
- es-Saîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'fer b. Muhammed el-Mukri er-Râzî. *et-Tenbîh ale'l-lahni'l-celî ve'l-lahni'hafî* (nşr. Gânim Kaddûri el-Hamed). Ürdün: Dâru Ammâr, 2000.
- es-Sekûnî, Ebû Ali Ömer b. Muhammed. *Lahnü'l-'avâm fî mâ yete'alleku bi 'ilmi'l-kelâm*. Kudüs: el-Mektebetü'l-Beridiyye, ts.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsî'l-arabî (Geschichte des Arabischen schrifttums)*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1971.
- Subhi es-Sâlih. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1972.
- Şeyhzâde, Muhammed Es'ad Hüseyinî. *Virdü'l-müfid fî şerhi't-tecvîd* (sad. Abdülkâdir Dedeoğlu). yy., 1991.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu Tasrifî'z-Zencânî* (nşr. Muhammed Câsim Muhammedî). Beyrut: Dâru'l-Hüdâ, 2012.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmîd el-Fârûkî. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Temel, Ali. "Nehhâs'ın İrâbü'l-Kur'ân'ında Lahn Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sy. 15, s. 77-105.
- Temel, Nihat. *Kiraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Tetik, İbrahim. *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci* (doktora tezi, 2016). Atatürk Üniversitesi SBE.
- Yeşil, Selman. *Harîri'nin Lahn Anlayışı* (doktora tezi, 2017). Dicle Üniversitesi SBE.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. I-XXXX, Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1987.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa* (nşr. Muhammed Bâsil Ayûn es-Sûd). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- Zeydan, Corci. *Târîhu âdâbî'l-lugati'l-Arabiyye*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed ed-Dımaşkı. *Alâm: Kâmûsu terâcîm li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Abdullah. *Lahnü'l-'avâm* (nşr. Ramazan Abdüttevâb). Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2000.
- . *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim). Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. I-II, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1988.





ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Günümüz Rusya'sında Yüksek İslâm Öğretimine Bakış

### A View of Higher Islamic Education in Today's Russia

Alim Emin YUSUFOĞLU\*

**Öz:** Rusya topraklarında İslâm bin yıllık tarihi geçmişe sahiptir. 7. yüzyılda Araplar Dağistan bölgesini fethettikten sonra İslâm Rusya'da yayılmaya başlamıştır. Kuzey Kafkasya'nın ardından İslâm'ın yayıldığı yer Volga (İdil) ve Ural bölgesi olmuştur. 922'de Volga Bulgar hükümdarı Almış, İslâm'ı devletin resmî dini olarak kabul etmiştir. Daha sonra, 14. yüzyılın başında Özbek Han'ın Müslümanlığı kabul etmesinin ardından, İslâm Altınordu devletinin resmî dini olmuştur. Nitekim Rusya topraklarında İslâm, özellikle Orta Asya ile kurulan ticari ve ekonomik ilişkilerden dolayı barışçıl bir biçimde yayılmıştır.

16. yüzyılın ikinci yarısı Müslüman halkları için bir dönüm noktası olmuştur. Korkunç İvan döneminde Kazan, Nogay, Astrahan ve diğer Müslüman hanlıklar işgal edilmiştir. Müslüman bölgelerin işgali sırasında İslâm'a karşı açık bir mücadele yürütülmüştür. Bölgelerin ele geçirilmesi, Müslümanların zorunlu olarak vaftiz edilmesine, camilerin, medreselerin ve eğitim merkezlerinin yıkılmasına neden olmuştur. Böylece Müslüman halkları devletlerini kaybetmiş ve Rusya sadece çokuluslu değil, çok dinli bir devlet hâline gelmiştir. 18. yüzyıla gelindiğinde, özellikle II. Katerina döneminde Müslüman toplumunun dinî yaşamında ve din eğitimi faaliyetlerinde olumlu gelişmeler meydana gelmiştir. 1788'de Müslümanların Dinî İdaresi'nin kurulması Rusya'daki Müslüman toplumunun resmî olarak tanınmasına ve İslâm-devlet ilişkilerinde yeni bir sayfanın açılmasını sağlamıştır. O dönemden itibaren Rusya'da İslâm eğitimi daha düzenli bir şekilde mektep ve medreselerde verilmeye başlamıştır.

Bu durum 1917'de Sovyet iktidarın gelmesiyle sona ermiştir. Sovyet iktidarın militan ateizm yılları Müslümanların dinî hayatı ve din eğitimi üzerinde yıkıcı bir etki yaratmıştır. Ekim Devriminden sonra on iki binden fazla cami yıkılmış, camiye bağlı bütün Müslüman eğitim kurumları kapatılmış ve yaklaşık otuz bin din adamı sürgün edilmiştir. Cami ve medreselerin kapatılması, din adamlarının dağıtılması İslâm eğitim sisteminin çökmesine neden olmuştur. SSCB'de Perestroyka politikası sonucunda eski baskıların parçalanmasıyla din-devlet ilişkileri alanında önemli gelişmeler olmuştur. Sovyetlerin çöküşüyle de Rusya Müslümanlarına yeni fırsatlar doğmuştur.

Günümüzde İslâm dinî, Hıristiyanlıktan sonra Rusya Federasyonu'ndaki en büyük ikinci dindir. Müslümanlar Rusya nüfusunun %13'ünü teşkil etmektedir. Bu da yaklaşık yirmi milyon kişiye tekabül etmektedir. Rusya tarihinde her zaman önemli bir rol oynayan İslâm dinî günümüzde önemini korumaktadır. 1980'li yılların ikinci yarısında başlayan demokratikleşme ve 1990'da vicdan ve din özgürlüğüyle ilgili çıkarılan yeni bir yasa, tüm dinlerde olduğu gibi İslâm'ın da önünün açılmasını mümkün kılmuştur. 1988'de SSCB'nin tamamında 402 cami varken, bugün Rusya'da dört binden fazla cami

\* Dr., [elvin.iusubov@giresun.edu.tr](mailto:elvin.iusubov@giresun.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0002-9603-8606

faaliyet göstermektedir. Günümüzde Rusya Müslümanlarının birbirinden bağımsız üç dini idari teşkilatı bulunmaktadır. Bunların bünyesinde beş bine yakın dinî kurum ve kuruluş faaliyeti göstermektedir.

Rusya'da İslâm dininin canlanmasının diğer önemli yönü de din eğitimi sisteminin geliştirilmesi ve farklı düzeydeki din eğitimi kurumlarının açılması olmuştur. Günümüzde Rusya'da resmî olarak yüzden fazla orta ve yüksek düzeyde din eğitimi veren kurum faaliyeti göstermektedir. Örneğin Rus İslâm Enstitüsü adıyla Rusya'da ilk yüksek İslâm öğretimi uygulamaya başlayan kurum 1998'den beri Kazan'da, Moskova İslâm Enstitüsü 1999'dan beri Moskova'da faaliyeti göstermektedir. Bugün Tataristan'ın başkenti Kazan İslâm eğitiminin merkezlerinden biridir. Müslümanların din eğitiminin bir diğer merkezi, bir düzineden fazla İslâm Üniversitenin ve Enstitünün ve yaklaşık 80 medresenin faaliyeti gösterdiği Dağıstan'dır.

Bununla birlikte din eğitimi kurumlarının çoğunda geliştirilmiş bir eğitim standardı mevcut değildir. Her eğitim kurumu kendi hazırladığı ders programına göre bir eğitim süreci uygulamaktadır. 2005'te Rusya Müftüler Kurulu toplantısında, faaliyeti gösteren din eğitimi kurumlarını bir çatı altında toplamak ve ortak eğitim standardını geliştirmek üzere İslâm Eğitim Konseyi'nin kurulmasına karar verilmiştir. 2010'da faaliyete başlayan İslâm Eğitim Konseyi, bugün din eğitimi kurumlarının bir kısmını bünyesinde toplamaktadır. Bu gelişmelere rağmen, Rusya'da bir İslâm üniversitesinin nasıl olması gerektiğine, belirli bir kısmıyla seküler bir üniversite mi, yoksa diplomaları Rus devleti tarafından tanınmayan, tamamen dinî bir eğitim uygulayan bir kurum mu olması gerektiğine dair tartışmalar devam etmektedir. Anlaşıldığı üzere İslâm eğitimi alanında birçok sorun da varlığını korumaktadır. Bu sorunların başında eğitim sürecinin muhtevası, yöntemleri, müfredatı, yetersiz ders kitapları ve materyalleri geldiği gibi eksik akademik kadro ve finansal kaynak problemleri de çözüm beklemektedir. Yapılan araştırma neticesinde son on yılda Rusya'da yüksek İslâm öğretiminin durumu önemli ölçüde düzeldiği, lisans ve lisansüstü düzeyinde yükseköğretim sisteminin temeli atıldığı ancak, din eğitimi alanındaki sorunların eğitim kurumlarının kalitesini düşürdüğü ve hızlı bir şekilde gelişmesini engellediği söylenebilir.

Türkiye'de Rusya Müslümanlarına dair belli bir Türkçe literatür mevcutsa da Rusya'daki yüksek İslâm öğretimiyle alakalı çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu yayınlarda Rusya'da yüksek İslâm öğretiminin pek söz edilmemektedir. Bu bağlamda, araştırmada dokümantasyon metoduna bağlı olarak literatür incelemesi yapılmıştır. Literatür olarak konuyla ilgili yoğun olarak Rusça kaynaklar kullanılmıştır. Bunun için konu ile ilgili resmî yayınlar, ders programları, tezler ve makalelerden faydalanılmıştır. Ayrıca betimleme ve tarama yöntemleri de kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı Rusya'da İslâm eğitiminin geçmişle bağlantılı bugünkü durumunu ve ülkede yüksek İslâm öğretiminin nasıl bir gelişme süreci izlediğini, nasıl düzenlendiğini ve pratikte nasıl uygulandığını ortaya koymaktır. Makalede Rusya'da yüksek İslâm öğretimi veren eğitim kurumlarının durumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Rusya, İslâm, yüksek öğretim, Müslümanlar, din

**Abstract:** Islam in Russia has a thousand-year history. After the Arabs conquered the region of Dagestan in the 7<sup>th</sup> century, Islam started to spread in Russia. After the North Caucasus, the place where Islam spread was the Volga (Idil) and the Ural region. In 922, the Volga Bulgarian ruler Almysh adopted Islam as the official religion of the state. In later years, after the conversion of Uzbek Khan to Islam at the beginning of the 14th century, Islam became the official religion of the state of the Altınordu (The Golden



Horde). However, in general, Islam spread peacefully through the Russian territories, especially due to the commercial and economic relations established with Central Asia. The second half of the 16<sup>th</sup> century was a turning point for Muslim peoples. During the reign of Ivan, the Terrible, Kazan, Nogai, Astrakhan, and other Muslim khanates were conquered and occupied. During the occupation of the Muslim regions, an open struggle against Islam took place. The conquest of the region resulted in the obligatory baptism of many Muslims, the demolition of mosques, madrasahs, and education centers. In this way, the Muslim people lost their state and Russia became not only a multinational but a multi-religious state. However, during the 18<sup>th</sup> century, particularly in the period of Catherina II, positive developments occurred in the religious life and religious educational activities of the Muslim community. The establishment of the Religious Administration of Muslims in 1788 led to the official recognition of the Muslim community in Russia and the opening of a new page in Islam/state relations. Since then Islamic education has been given in schools and madrasahs in Russia more regularly than ever before.

This situation came to an end with the arrival of the Soviet power in 1917. The years of militant atheism of the Soviet power had a devastating effect on the religious life and religious education of the Muslims. After the October Revolution, more than twelve thousand mosques were destroyed, all Muslim educational institutions affiliated with the mosque were closed, and about thirty thousand religious leaders were exiled. The closure of mosques and madrasahs and the dispersal of the clergy caused the collapse of the Islamic education system. As a result of the perestroika policy in the USSR, with the fragmentation of old stereotypes, important developments in the field of religion-state relations occurred. Finally, with the collapse of the Soviet Union, new opportunities arose for the Russian Muslims.

Today, the religion of Islam is the second largest religion in the Russian Federation after Christianity. Muslims make up 13% of the Russian population. This corresponds to about twenty million people. The Islamic religion has always played an important role in Russian history and continues to do so today. Democratization, which began in the second half of the 80s, and a new law adopted for the freedom of conscience and religion in 1990 made it possible to pave the way for Islam along with all other religions. There were 402 mosques in the entire USSR in 1988 while today more than four thousand mosques are in operation in Russia. Today, the Muslims in Russia have three independent religious administrative organizations. Approximately five thousand religious institutions and organizations are operatively affiliated with those institutions.

Another important aspect of the revival of Islam in Russia was the development of the religious education system and the opening of other religious educational institutions at different levels. Today, more than a hundred institutions are offering secondary and high-level religious education in Russia. For example, the Russian Islamic Institute, the first institution of higher Islamic education in Russia, has been functioning in Kazan since 1998. In Moscow, the Moscow Islamic Institute has been in operation since 1999. Today, Kazan, the capital of Tatarstan, is one of the centers of Islamic education. Another center for Muslim religious education is Dagestan, where more than a dozen Islamic universities and institutes are functioning, and about 80 madrasahs operate.

However, most of the religious educational institutions do not have a single curriculum nor a single standard for education. In other words, each institution conducts an educational process in accordance with its curriculum and uses its own teaching methodology. At the meeting of the Council of Muftis of Russia on the 3<sup>rd</sup> of March 2005, the Islamic Education Council decided to establish and to develop a unified standard of

education in religious education and to unite the existing institutions under one roof. The Islamic Council inaugurated in 2010 now covers the majority of institutions that offer religious education. Despite the positive developments that took place, controversy continues as to how an Islamic University should be functioning in Russia. Should it be a secular university with a certain part or an institution that, unfortunately, does not have a purely religious education and whose diplomas are not recognized by the Russian state? It appears that numerous issues concerning Islamic education in Russia somehow still remain unsolved. The issues that require resolutions are educational aspects such as content, pedagogical methodologies, a curriculum of the educational process, insufficient academic staff, course books, materials, and financial resources. This study indicates that the situation of higher Islamic education in Russia has significantly improved in the last decade, and the foundation of the higher education system at the undergraduate and graduate levels has been laid. However, the existing problems in the field of religious education reduce the quality of educational institutions and prevent their rapid development.

There exist a number of Turkish studies on Russian Muslims, but the number of existing literature highly relevant to the teaching of Islam in Russia is quite limited. Moreover, in the studies available in Turkey, almost no emphasis is placed on higher Islamic education in Russia. In this context, in our study, a literature review was carried out based upon the documentation method whereby Russian sources were extensively used in the literature. For that purpose, official publications, regulations, curricula, journals, theses, and articles were utilized. In addition, description and screening methods were used in order to describe the situation of higher Islamic education in Russia. The general purpose of our research is to reveal the current situation of Islamic education in Russia and its relation to its past. Furthermore, the article attempts to explain what developmental process higher Islamic education in the country follows, and how it is organized and applied in practice. Finally, another aim is to determine the status of educational institutions providing higher Islamic education in Russia.

**Keywords:** Russia, Islam, higher education, Muslims, religion

## Giriş

Yüzyıllar boyunca çok uluslu ve çok dinli bir devlet olarak varlığını sürdüren Rusya'da, farklı dinlerin bir arada bulunması için birtakım ilkeler geliştirilmiş, böylece birlikte yaşamın yolları aranmıştır. Müslümanlar Rusya'daki bin yıllık yaşantıları boyunca diğer din mensuplarıyla ilişkilerinde barışı ve sağduyuyu hâkim kılmaya çalışmışlardır. Nitekim Rusya topraklarında İslâm, özellikle Orta Asya ile kurulan ticari ve ekonomik ilişkilerden dolayı barışçıl bir biçimde yayılmıştır. Bu topraklarda kurulan Müslüman devletlerde, çeşitli inançların temsilcileriyle bir arada yaşama biçimleri genel olarak sağduyu ilkesine dayanmıştır. Nitekim İslâm'ı resmî din olarak benimseyen, bunun yanında vicdan ve din özgürlüğü ilkelelerini uygulayan Altınordu Devleti bu duruma örnektir. 1261'de Rus Ortodoks Kilisesi'nin Altınordu'nun başkenti olan Saray'da faaliyet yürütmesi de bu gerçeği açıkça gösterir.<sup>1</sup>

16. yüzyılın ikinci yarısı sadece Müslüman halkları için değil, Rusya Devleti için de bir dönüm noktası olmuştur. Müslüman halklar devletlerini kaybetmiş ve Rusya sadece çokuluslu değil, çok dinli bir devlet hâline gelmiştir. Yeni şartlar altında, haklarını koruyacak herhangi bir sistem ve yapı olmadığından, Müslümanların dinlerini koruyup yaşamaları zorlaşmıştır. 1555 yılında Kazan'da, başta Tatarlar olmak üzere bölge halklarını Hıristiyanlaştırmak için Başpiskoposluk kurulmuştur. Korkunç İvan'ın (hs. 1533-1584) oğlu olan Çar Fedor Ioannoviç (hs. 1584-1598) "Tüm camileri tamamen yok etmek" yönünde bir kararname çıkarmıştır. Bu zor şartlara rağmen Müslüman halkların din eğitiminin gelişimi Volga, Sibirya, Orta Asya ve Kafkasya bölgelerinin Rusya'nın bir parçası oldukları 16. yüzyıldan sonra da devam etmiştir.<sup>2</sup>

18. yüzyılda daha dengeli etnik ve dinî politikaların uygulanması gerektiği anlaşılmıştır. Özellikle II. Katerina (hs. 1762-1796) döneminde Rus hükûmeti, Müslümanları Rus Devlet sistemine dâhil etmek için Hıristiyanlaşma siyasetinden vazgeçerek daha etkili mekanizmalar geliştirilmesi gerektiğinin farkına varmıştır. 1788'de Müslümanların Dinî İdaresi'nin kurulması, Rusya'daki Müslüman toplumunun resmî olarak tanınmasına ve İslâm-devlet ilişkilerinde yeni bir sayfa açılmasını sağlamıştır. Bu süreç, Rus hükûmetinin beklemediği sonuçlar doğurmuştur. Rusya Müslümanlarının dinî teşkilatlanması hızla gelişmiş ve Müslümanlar ulusal/siyasi güç kazanmaya başlamışlardır.<sup>3</sup> Rus hükûmeti, Müslüman din adamlarının artan politik etkisinden ve Rusya Müslüman halklarının İslâm bayrağı altında birleşeceğinden ciddi endişe duymuştur.

18.-19. yüzyıllar Rusya Müslümanları için yeni gelişim dönemiydi. Müslümanlar yeni nesil yetiştirmede, dinî düşünce ve eğitiminin merkezi hâline gelen medreseleri ve mektepleri

1 Muhametşin, "İslamskiy Faktor v Mejkonfessionalnom Dialoge v Rossii", s. 58-9.

2 Gaynutdin, "İstoriya i Perspektivı Religioznogo Obrazovaniya v Rossii", <https://muslim.ru/articles/296/13034/> (erişim tarihi: 25.06. 2020).

3 Gaynutdin, "İstoriya i Perspektivı Religioznogo Obrazovaniya v Rossii", <https://muslim.ru/articles/296/13034/> (erişim tarihi: 25.06. 2020).

kullanmaya başlamıştır. Ancak, din-devlet ilişkisinde yeni bir seviyeye ulaşmak için, Rusya Müslüman topluluğu, dinî hayatı canlandırarak ve yeni ilişkiler kurmanın yollarını önerebilecek cesur ve modern fikirlere ihtiyaç duyuyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında Rusya Müslümanlarının sosyal hayatının ana eğilimlerinden birini belirleyen Cedidcilik (Yenicilik) tam da bu hedeflere hizmet etmekteydi. Bu akım din eğitimi sisteminin reformu olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, bu sistemin sınırlarının çok ötesine geçerek daha geniş çaplı işlevler görmektedir. Cedid eğitim kurumları, modern bilimleri Müslüman eğitim sistemine entegre etmeyi ve modern bilgi ile İslâm kültürü arasında köprü kurmayı hedeflemektedir.<sup>4</sup>

20. yüzyılda, Rusya'daki Müslümanların yaşamı ciddi değişikliklere maruz kaldı. Sovyet iktidarın militan ateizm yılları, Müslümanların dinî hayatı ve özellikle de din eğitimi üzerinde yıkıcı bir etki yarattı. 1917'den sonra binlerce cami yıkıldı, Müslümanlara ait din eğitimi kurumları kapatıldı ve on binlerce imam ve din adamı sürgün edildi. Bu durum Rusya'da İslâm eğitim sisteminin çökmesine neden oldu. Ancak Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle Rusya Müslümanlarına yeni imkânlar doğdu. Bütün zorluklara rağmen Rusya tarihinde her zaman önemli bir rol oynayan İslâm bugün de etkinliği sürdürmektedir. Sayıları yaklaşık yirmi milyon olan Rusya Müslümanları, Sovyet sonrası dönemde kendi tarihinin çok önemli bir dönemine girmiştir. Ancak Rusya'da İslâm bütün Müslümanlarca benimsenecek ve onları birleştirebilecek bir karizmatik lidere sahip değildir. Bugün Rusya'da irili ufaklı kırktan fazla Müslüman dinî idarenin faaliyet göstermesi ülkede İslâm'ın yeniden canlanışının ilk yıllarında Müslüman din adamlarının inananlar üzerinde güç ve nüfuz sahibi olmak için yaptıkları mücadeleyi kanıtlar. Günümüzde Rusya Müslümanlarının dinî örgütleri, birbirinden bağımsız üç büyük dinî idari teşkilatı<sup>5</sup> etrafında birleşir. Bunların bünyesinde beş bin kadar dinî kuruluş faaliyet gösterir.<sup>6</sup> Müslümanlar örgütsel ve yapısal olarak bir şekilde organize olmuşsa da ideolojik hususlarda uzlaşmış değillerdir.

Rusya'da İslâm'ın canlanmasının önemli diğer yönü de din eğitimi sisteminin oluşumu ve gelişimidir. Günümüz Rusya'sında belli ölçüde bir İslâm eğitim sistemi oluşmasına rağmen özellikle küreselleşme sürecinde eğitim sisteminin geliştirilmesi ve ülke çapında bir standardın belirlenmesi meselesi güncelliğini korumaktadır. Ülkede din eğitimi kurumlarının çoğunda ortak müfredat ve eğitim standardı mevcut değildir. Yani her kurum kendi müfredatına göre bir eğitim süreci yürütmekte ve kendi öğretim yöntemlerini kullanmaktadır. Din eğitimi alanının yöntem ve hedeflerinde niteliksel değişikliklere ihtiyaç duyulmaktadır. 3 Mart 2005 tarihinde Rusya Müftüler Kurulu toplantısında yüksek din öğretiminde birleşik eğitim standardını geliştirmek ve mevcut kurumları bir çatı altında birleştirmek için İslâm Eğitim Konseyi'nin kurulmasına karar verilmiştir. 2010 yılında faaliyete başlayan Konsey

4 Muhametşin, "İslamskiy Faktor v Mejkonfessionalnom Dialoge v Rossiyi", s. 60-1.

5 Rusya Müftüleri Konseyi, Müslümanların Merkez Dinî İdaresi ve Kuzey Kafkasya Müslümanları Koordinasyon Merkezi.

6 Muhametşin, "İslamskiy Faktor v Mejkonfessionalnom Dialoge v Rossiyi", s. 62.

bugün din eğitimi uygulayan kurumların bir kısmını bünyesinde barındırır.<sup>7</sup> Bu gelişmelere rağmen Rusya'da İslâm eğitimi alanında çözüm bekleyen birçok sorun vardır. Ayrıca Rusya'da bir İslâm yükseköğretim kurumunun nasıl olacağı, temelde din öğretimi yapan ve devlet standardı çerçevesinde bir eğitim programı uygulayan üniversitelerin mi, yoksa diplomaları Rus devleti tarafından tanınmayan tamamen dinî eğitim veren kurumların mı var olması gerektiği tartışılmaktadır.

Türkiye'de Rusya Müslümanları hakkında belli bir Türkçe literatür mevcutsa da Rusya'daki yüksek İslâm öğretimine dair çalışmalar oldukça yetersizdir. Mevcut çalışmalarda genellikle Rusya Müslümanlarının durumu, Rusya okullarında din eğitimi meseleleri ve mevcut medreselerle ilgili konular incelenmiştir.<sup>8</sup> Dolayısıyla bu yayınlarda Rusya'da yüksek İslâm öğretiminden pek söz edilmemiştir. Bu çalışmada dokümantasyon metoduna bağlı olarak literatür incelemesi gerçekleştirilmiştir. Literatür olarak konuyla ilgili Türkçe kaynaklar incelendiği gibi yoğun olarak Rusça kaynaklar kullanılmış ve konuya dair resmî yayınlar, dergiler, makaleler, yönetmelikler, tüzükler ve ders programlarından faydalanılmıştır. Ayrıca Rusya'da yüksek İslâm öğretimi durumunu tasvir ederken betimleme ve tarama yöntemleri de kullanılmıştır.

Bu bağlamda araştırmanın genel amacı, Rusya'da yüksek İslâm öğretiminin tarihte nasıl bir gelişme süreci izlediğini, bugün nasıl düzenlendiğini ve pratikte nasıl uygulandığını ortaya koymaktır. Makalede Rusya'da yüksek İslâm öğretimi kurumlarının durumu tespit edilecek; ilk başlıkta Rus devletinde İslâm'ın varlığından ve İslâm eğitiminin tarihsel oluşum ve gelişiminden söz edilecek, ardından günümüz Rusya'sında yüksek İslâm öğretiminin durumu, mevcut problemleri, mevzuatı ve yasal çerçevesi üzerinde durulacaktır. Rusya'da yüksek İslâm öğretim kurumunun çoğu, din eğitimi faaliyetlerini tescilsiz ve lisansız olarak yürütmektedir. Bu nedenle çalışmada yalnızca İslâm Eğitim Konseyi'ne üye olan, tescilli ve lisanslı eğitim yapan bazı İslâm üniversite ve enstitüsü hakkında bilgi verilecektir.

## 1. Rusya'da İslâm Eğitiminin Tarihi Seyri

Rusya Federasyonu'nda İslâm eğitiminin şu anki durumunun ve günümüz din eğitiminin sorunlarının analizine geçmeden önce, Rus Devleti'nde İslâm'ın varlığından, Rus

7 Habibullina, "Stanovleniye İslamskogo Obrazovaniya v Postsovetskom Başkortostane", s. 218.

8 Rusya'da eğitim ve din eğitimi meselelerini ve Müslümanların durumunu doğrudan veya dolaylı olarak inceleyen Türkçe akademik çalışmalara şu örnekler verilebilir: Abdülvahaboğlu, "İsmail Bey Gaspıralı ve Rusya'da Medrese Sisteminin İslahı", s. 99-104; Alp, "Mir İslama Dergisine Göre 20. Asır Başında İdil-Ural Bölgesinde Mektep ve Medrese Meselesi", s. 327-45; Beyler, "Rusya'da Medreseler ve İslami Eğitim-Öğretim Alanındaki Faaliyetleri", s. 88-103; Erkan, "Rusya'da Modernleşme Hareketleri, Rusya Müslümanları Ve İsmail Gaspıralı", s. 758-76; Kanlıdere, "Eğitim Merkezli Etkileşim", s. 287-320; a.mlf., "Osmanlılar ve Rusya Müslümanları Arasındaki Eğitim İlişkileri (1890-1928)", s. 97-109; Killoğlu, "Çarlık Rusyasında Cedditçilik/Yeni Usul Hareketi", s. 65-90; Dualı, "Rusya Federasyonu'nda Din Eğitimi Meselesi", s. 219-245; Kozyrev, "Rusya Okullarında Din Eğitiminin Çağdaş Durumu ve Onun Mezheplerarası Modelinin Perspektifleri", s. 215-21; Hasanova, "Çarlık Rusyası İlmî Cemiyetleri ve Eğitim Kurumlarının Osmanlı Tarihi Araştırmaları", s. 903-6; Musalı, "19. Yüzyılda Rusya'da Osmanlıca Eğitimi ve Yürütülen Araştırmalar", s. 413-22.

İmparatorluğu ve Sovyetler Birliği döneminde İslâm'ın konumundan ve durumundan bahsedilmelidir. Rusya'nın Müslüman bölgelerinde, din eğitiminin tarihsel oluşum ve gelişimini aşağıdaki dönemlere ayırabiliriz.

### 1.1. Rusya'nın Bugünkü Topraklarına İslâm'ın Girişi

İslâm eğitiminin gelişiminin ilk aşaması, İslâm'ın yayılmasıyla doğrudan ilgilidir. Rusya'nın Müslüman bölgelerinde de din eğitiminin tarihi, İslâm'ın yayılmasının tarihiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Rusya topraklarındaki ilk Müslümanlar, 653'te Arap birlikleri tarafından fethedilen Derbent kentinin sakinleriydi. Arapların Derbent'i terk etmelerine rağmen, İslâm bu bölgelerde yayılmaya devam etmiştir. Derbent mezarlığındaki 7.-8. yüzyılın başlarına ait Müslüman mezar taşları ve 733 yılında inşa edilen en eski Cuma Camisi bunun kanıtıdır. Kuzey Kafkasya bölgelerinin ardından İslâm'ın yayıldığı yer Orta Asya olmuştur. Volga (İdil) ve Ural Bölgesi de Rusya'nın Avrupa kısmında İslâm'ın yayılmasının ana merkezleri hâline gelmiştir. 922'de Volga Bulgar hükümdarı Almış, İslâm'ı devletin resmî dinî olarak kabul etmiştir. Aynı yılda Bulgar'a (günümüzde Tataristan'da bir yerleşim yeri) seyahat eden Abbâsî elçilik heyetinin katibi İbn Fadlân (ö. 338/960), bu bölgede İslâm'ın geniş ölçüde yayıldığını, camilerin olduğunu, hatta çocukların ve yetişkinlerin dinî bilgileri öğrendikleri eğitim kurumlarının bulunduğunu belirtmiştir. Daha sonra 14. yüzyılın başında Özbek Han'ın Müslümanlığı kabul etmesinin ardından, İslâm Altınordu'nun Türkçe konuşan tüm halklarının resmî dinî olmuştur.<sup>9</sup> Böylece din eğitiminin başlangıcında eğitim sürecinin ana unsuru Kur'an-ı Kerim'i okumayı, dinî temel bilgileri ve ibadet esaslarını öğretmek olmuştur. Ayrıca o zamanlarda, öğretim sürecinin içeriği, belirli eyaletlerin veya bölgelerin yönetici çevrelerinin ideolojik tutumlarıyla şekillenmekteydi. Yöneticiler tasavvufi eğilimlere sahip olduğu için eğitime çoğunlukla tasavvufi fikirler hâkimdi, yönetici tabakaları daha muhafazakâr ya da daha köktenci ise bu da eğitim sürecini etkilemekteydi.<sup>10</sup> Nitekim Rusya'da İslâm eğitiminin gelişiminin ilk aşamasının 9.-10. yüzyıllarda başladığı, Orta Asya ve Volga bölgesinin din eğitiminin gelişmesinde ana bölgeler olduğu söylenebilir. Kuzey Kafkasya'da ise İslâm'ın yayılması ve buna bağlı olarak din eğitiminin gelişmesi, bu bölgenin çok ulusluluğundan dolayı güneyden kuzeye doğru aşamalar ve dalgalar hâlinde olmuştur.

### 1.2. Çarlık Rusya'sında İslâm Eğitimi

İslâm eğitiminin gelişmesinde bir sonraki aşama, Müslüman bölgelerin Rus devletine girişile ilgilidir. Rus Çarlar için hedeflerden birisi, işgaller sayesinde Ortodoksluğun yayılmasını sağlamaktı. Birçok durumda Müslüman bölgelerin işgali sırasında İslâm'a karşı açık

9 Beyler, "Rusya'da Medreseler ve İslami Eğitim-Öğretim Alanındaki Faaliyetleri", s. 92-3; Murtazin, "İstoriya İslamskogo Obrazovaniya v Rossii."

10 Murtazin, "İstoriya İslamskogo Obrazovaniya v Rossii."

bir mücadele yürütülmüştür. Korkunç İvan döneminde işgal edilen Kazan, Nogay, Astrahan ve diğer Müslüman hanlıklar ciddi bir sınavdan geçmiştir. Bölgelerin işgali Müslümanların zorla vaftiz edilmesine, camilerin, medreselerin ve eğitim merkezlerinin yıkılmasına neden olmuştur.<sup>11</sup>

Nihayet 1773 yılında “Tüm Dinlere Karşı Hoşgörü” yasaının uygulamaya girmesiyle, Müslüman cemaatin dinî yaşamında ve din eğitimi faaliyetlerinde olumlu gelişmeler meydana gelmiştir. O dönemden itibaren Rusya'da İslâm eğitimi daha düzenli olarak mektep ve medreselerde verilmeye başlamıştır. Mekteplerden mezun olan gençler medreselere başvurabilmiştir. Mektep ve medreseler Müslümanların ikamet ettikleri her bölgede faaliyet göstermiş, isteyen herkes din eğitimi alabilmiştir. Bu eğitim sistemi 1917 devrimine kadar Rus İmparatorluğu'nda uygulanmıştır.<sup>12</sup> 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya Müslümanları arasında Cedidcilik hareketi hızla yayılmaya başlamıştır. O dönemin Müslüman aydınlarının bir kısmı, toplumdaki sosyal değişimlere odaklanmış, geleneksel din eğitiminde reformların yapılmasını savunmuştur. Tatar aydınlarının bir kısmı geleneksel eğitim kurumlarının toplumsal ihtiyaçları karşılamadığı fikriyle bir reform hareketi olan Cedidciliğin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunların başında İslâm eğitiminde yeni yöntemleri, pozitif disiplinlerin öğrenme sürecine girmesi gerektiğini ve sosyal yaşamdaki reformları savunan seçkin Kırım Tatar düşünürü İsmail Gaspıralı (ö. 1914) gelmiştir.<sup>13</sup>

Zikredildiği gibi hareketin hedefi, din eğitimi sisteminin yeniden yapılanması, Rusya Müslümanlarının ideolojik sorunlarının çözülmesi ve gelecekte sosyal ve siyasi kararlara daha aktif olarak katılabilecek aydın bir nesil yetiştirmektir. 20. yüzyılın başına gelindiğinde Rusya'da İslâm eğitimi geleneksel ve yeni usul olarak iki ekol tarafından temsil edilmekteydi. Geleneksel okul, ilahiyat eğitiminin klasik ilkelerine dayanarak eğitim vermekteydi. Gelenekselcilik Rusya toplumunun 19. yüzyılın ikinci yarısında sosyo-ekonomik, manevi ve ideolojik yaşamında meydana gelen modern gelişmeye bir tepkiydi. Cedid okulunun taraftarları ise Müslüman toplumun gelişmesi için gerekli pozitif disiplinlerin eğitim sürecine dâhil edilmesini, eğitim sisteminin modernizasyonunu gerekli görmekteydiler. Onların çabalarıyla medrese eğitim programlarına yabancı dil, fizik, kimya, matematik, psikoloji, ekonomi, muhasebe ve ticaret gibi disiplinler eklenmiştir. Cedid medreseleri çoğunlukla şehir çevresinde, gelenekselci medreseler ise kırsal ortamdı.<sup>14</sup> Devrim öncesinde ortak bir din eğitimi sistemi henüz yoktu. Geleneksel eğitim kurumlarında belli bir müfredat programı ve eğitim standardı söz konusu değilken yeni usul eğitim kurumlarında ilk, orta ve yüksek

11 Murtazin, “İstoriya İslamskogo Obrazovaniya v Rossiye.”

12 Kaşaf, “Konstruktivniy dialog v Mahaçkale”, s. 913; Kanlıdere, “Eğitim Merkezli Etkileşim”, s. 294-299.

13 Kaşaf, “Konstruktivniy dialog v Mahaçkale”, s. 913; Ayrıca bk. Erkan, “Rusya Müslümanları ve İsmail Gaspıralı”, s. 768-73; Yalvar, “Türk Dünyasının Sönmeyen Ateşi: İsmail Bey Gaspıralı”, s. 103-7; Sağlam, “İsmail Gaspıralı'da Millet ve Milliyetçilik”, s. 443-50; Kalsın, “İsmail Gaspıralı ve Tercüman Gazetesi”, s. 97-103.

14 Muhametşin, “Strategičeskiye Napravleniya Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossiye”, s. 36; Ayrıca bk., Muhametşin, “Musulmanskoye Obrazovaniye u Tatar v Dorevoljutsionnoy Rossiye”, s. 79-90; Killoğlu, “Çarlık Rusyasında Cedidcilik”, s. 66-71.



İslâm öğretiminden oluşan, üç aşamalı bir eğitim sistemi uygulanmaktaydı. Bu durum Sovyet iktidarının kuruluş camiler ve dinî okulların kapatılmasıyla ve böylece İslâm eğitiminin çökmesiyle sona erdi.

### 1.3. Sovyet İktidarı Döneminde Din Eğitiminin Durumu

İslâm eğitiminin tarihinde bir diğer dönem, cami yıkımı, mekteplerin ve medreselerin kapatılması, din adamlarına yönelik zulümler gibi ciddi sıkıntılar doğuran Ekim Devrimiyle başlamıştır. 1918’de kabul edilen “Kilisenin Devletten Ayrılması” hakkında kararname, din adamlarına karşı başlayan baskıların ilk belgesiydi. 1929’da Komünist Partisi Merkez Komitesi dinî yaşam ile dinî okullar üzerinde tam bir parti-devlet kontrolü sağlamayı hedefleyen “Dinle Mücadeleyi Güçlendirmeye Yönelik Tedbirler” hakkında kararını kabul etmiştir.<sup>15</sup> Bu kararlar sonucunda Ekim Devrimi öncesinde Rus İmparatorluğu topraklarında faaliyet gösteren on iki binden fazla cami yıkılmış, camilere bağlı Müslüman medreseleri ve okulları kapatılmış ve yaklaşık otuz bin din adamı sürgün edilmiştir. Cami sayısındaki azalma, medreselerin kapatılması, imamların ve din adamlarının dağıtılması, Müslüman din eğitimi sisteminin çökmesine neden olmuştur. Ayrıca Arapça alfabenin kaldırılmasıyla Rusya Müslümanları manevi ve dinî kökenlerinden, dinî edebiyattan ve ders kitaplarından tamamen koparılmış, ülkede tek bir İslâm eğitimi kurumu kalmamıştır. Din eğitimi sistemi bu şekilde ortadan kaldırıldığı gibi camilerde yapılan Kur’an dersleri bile yasaklanmıştır. Buna rağmen din eğitiminin kendisi tamamen kaybolmamıştır. Sovyet dönemi boyunca, dinî bilgilerin eğitimi gizli olarak özel evlerde, dairelerde veya Kafkasya’nın yüksek dağ köylerinde yapılmaya devam etmiştir.<sup>16</sup>

Büyük Vatanseverlik Savaşı<sup>17</sup> sırasında Sovyet devletinin dinî politikası, bir miktar olumlu yönde değişmiştir. Bu değişim büyük ölçüde inançlı insanların vatanseverlikle faşizme karşı mücadele etmeleri sayesinde mümkün olmuş, devlet-din ilişkilerinde yeni bir aşamaya geçilmiştir. 1945’te SSCB’de ülkenin tüm Müslümanlarının din eğitimi alabilecekleri tek resmî Mir-Arap medresesi Buhara’da açılmıştır. Müfredat geleneksel şartlara uygun olarak Arapça, Kur’an, Hadis, Fıkıh, İslâm Tarihi, İtikat derslerini içerdiği gibi, Rusça, Tarih, Sosyal Bilgiler şeklinde zorunlu genel eğitim derslerini de kapsamaktaydı. Eğitim organizasyonu din işlerinden sorumlu devlet kurumlarınca düzenlenmekte ve izlenmekteydi. Medrese öğrencileri laik kıyafetler giyip laik bir hayat görüntüsü sergilemek zorundaydılar. Öğrencilerin medrese programı 11 dersten (altı dinî, üç dil ve ikisi pozitif dersten) oluşmaktaydı. Medrese mezunlarından özel sınav ve mülakatla seçilen az sayıda kişi, yurtdışındaki (Mısır, Suriye, Fas, Sudan, Ürdün) İslâm üniversitelerinde staj yapma hakkı kazanıyordu.

15 Yusufoglu, *Kırgızistan’da Din Eğitimi*, s. 33-8

16 Gaynutdin, “İstoriya i Perspektivi Religioznogo Obrazovaniya v Rossii”; <https://muslim.ru/articles/296/13034/> (erişim tarihi: 25.06. 2020).

17 Rusya ve diğer eski SSCB ülkelerinde kullanılan ve İkinci Dünya Savaşı sırasında 22 Haziran 1941 ile 9 Mayıs 1945 tarihleri arasında Almanya’ya karşı anavatan topraklarını savundukları savaşa verilen isimdir.

Medresede SSCB'nin tüm cumhuriyetlerinden gelen öğrenciler eğitim almaktaydı.<sup>18</sup> Ayrıca 1957'den 1961'e kadar Taşkent'te Barakhan medresesi de faaliyet göstermekteydi. 1971'de Taşkent'te yüksek İslâm öğretimi kurumu olarak İmam el-Buhârî isimli ilk İslâm Enstitüsü açılmıştı. Ancak enstitü ilgili devlet teşkilatların sıkı kontrolü altındaydı ve eğitim programı da daha fazla pozitif disiplinler içermekteydi. Bundan dolayı geleneksel Buhara medresesi mezunları halk arasında yeni enstitü mezunlarından daha itibarlıydı.<sup>19</sup>

Mezkûr dinî kurumların devlet tarafından verilmiş resmî izinleri olmasına rağmen komünist rejim İslâm eğitimine yönelik çift taraflı tutum sergilemekteydi. Sovyet Devleti gizli olarak din eğitimi kurumlarından mezun olanların sayısını düşürmeye ve buna bağlı olarak eğitim kurumlarının kendiliğinden kapatılmasına yönelik çalışmalar yapılmaktaydı. Devlet dinî ders kitaplarını yayınlamayı, eğitim yöntemlerini geliştirmeyi, eğitim kurumlarının faaliyetini ve gelişimini ciddi şekilde kısıtlamaktaydı. Sovyet Devleti medreselerde hem Sovyet ideolojisine sadık hem de dinî bilimlerde çok güçlü ve uzman olmayan kişiler yetiştirmeyi amaçlıyordu.<sup>20</sup> Özetle Sovyet döneminde İslâm eğitim sistemi iki türlüydü: (1-) Ev şartlarında gizli olarak yapılan din eğitimi, (2-) Devlet kontrolündeki az sayıda İslâm eğitimi kurumunda yapılan din eğitimi.

1970'lerle 1980'lerin arasında resmî olarak tanınmış dinî kurumlarının sayısı giderek çoğalmıştır. Bu, büyük ölçüde yetkililerin artık dinî durumun değerlendirilmesinde daha gerçekçi olmalarıyla mümkün olmuştur. Perestroyka<sup>21</sup> politikası, ilk başta inananlar için herhangi bir olumlu gelişme vaat etmemiştir. Ancak bu süreç kısa sürede kontrolden çıkmış ve din-devlet ilişkileri alanı da dâhil olmak üzere yaşamın tüm alanlarına yayılmıştır. Eski dogmaların ve basmakalıpların parçalanmasıyla birlikte dinin toplumdaki birleştirici rolü artmış ve özellikle eğitim alanındaki dinî kurumların faaliyetlerinde önemli bir gelişme olmuştur. 1980'lerin sonunda Moskova Merkez Camii'nde, Kur'an-ı Kerim, İbadet Esasları, İslâm Tarihi, Arapça ve Tatarca dersleri kurs olarak verilmeye başlamıştır.<sup>22</sup> SSCB'nin çöküşüyle Rusya Müslümanları din eğitimi sistemini tam anlamıyla yeniden kurma ve geliştirme imkânı bulmuşlardır.

#### 1.4. Sovyet Sonrası Dönemde Rusya'da İslâm Eğitimi

Rusya'da İslâm eğitiminin gelişmesinde bir sonraki aşama, Perestroyka sonucunda SSCB'nin yıkılmasıyla başlamıştır. Yapılan demokratik düzenlemeler, cami sayısında hızlı bir

18 Yusifoğlu, *Kırgızistan'da Din Eğitimi*, s. 39-41.

19 Dmitrieva, "İslamskoye Obrazovaniye v Rossii", s. 14-5.

20 Ahmadullin, "Osobennosti Sovetskoy Sistemi Dvuhurovnevoy Podgotovki İslamskih Kadrov", s. 161.

21 SSCB'de 1980'li yıllardan itibaren gerçekleştirilen ekonomik ve siyasi sistemi yeniden yapılandırma ve reform hareketleri. Dönemin devlet başkanı Mihail Gorbaçov tarafından desteklenmiş ve teşvik edilmiştir. Reformlar sayesinde ekonomiyi ve siyasi sistemi biraz serbestleştirerek ülkenin bütünlüğünü korumaya çalışan Gorbaçov, tam tersine devletin dağılmasına sebep olmuştur.

22 İbragimov, "İslam v Tatarstane", s. 37.

artışa neden olmuştur. Daha önce çocuklara ve yetişkinlere dinî bilgileri ve Kur'an-ı Kerim'i gizlice öğretenler, şimdi dinî eğitim faaliyetlerini açıkça yürütmeye başlamışlardır. Camilere artan sayıda farklı yaş, sosyal statü ve eğitim düzeyine sahip Müslümanların gelmesi nitelikli ve yüksek eğitilmiş Müslüman din adamlarının yetiştirilmesi meselesini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda SSCB sonrası Rusya'sında İslâm eğitiminin gelişim aşamaları üç döneme ayrılabilir: (1-) Hızlı ve aktif büyüme dönemi: 1990-2000 yılları, (2-) Yapısal organizasyon dönemi: 2000-2010 yılları, (3-) İstikrar ve belli ölçüde durgunluk dönemi: 2010-2020 yılları.

Rusya'da 1990'lı yıllarda İslâm'ın yeniden canlanma sürecinin ilk aşamasında, din eğitimi kurumlarının sayısı hızla artmaya başlamıştır. Yerel ve bölgesel Müslüman topluluklarının imkânlarıyla camilerde Arapça ve İbadet Esasları dersleri verilmeye başlamıştır. Aynı zamanda örgün din eğitiminin ilk temelleri atılmıştır. Orta ve yüksek düzeydeki din eğitimi kurumları, geleneksel olarak Müslüman nüfusun yoğun yaşadığı Rusya'nın (Tataristan, Başkurdistan, Volga bölgesi, Kuzey Kafkasya vb.) bölgelerinde yeniden açılmıştır.<sup>23</sup> Ancak nicel bir büyüme olmuşsa da eğitim programlarının eski standartlara dayanmasından ve ders kitaplarının eksikliğinden dolayı eğitim kalitesi artmamıştır. O yıllarda, henüz bir din eğitimi sistemi mevcut değildi, eğitim teknolojisi, eğitim-öğretim materyalleri, ders kitapları, eğitimin yapısı ve organizasyonu yabancı eğitim kurumlarının tecrübelerine dayanarak oluşturulmaktaydı. Dinî örgütlenme ve din eğitimi sorunlarıyla Müslüman din adamları kendi imkânları dâhilinde meşgul olmaktaydılar. Bu eğitim kurumlarında farklı ülkelerde yayınlanan, farklı eğilimlere dayanan dinî eserler okutulmaktaydı. Eğitim kurumlarından bazıları aşırı görüşte olan birtakım dinî gruplar tarafından kullanılmaktaydı. Akademik kadro ve eğitim programlarının yokluğundan dolayı yabancıların davet edilmesi müftülük tarafından gerekli bir ihtiyaç olarak kabul edilmekteydi. Eğitim kurumları sistemsiz, öğrenme sürecinde tek tip müfredat ve program olmadan düzensizce faaliyet göstermekteydi.<sup>24</sup> Anılan eğitim merkezlerinin faaliyeti gerektiği ölçüde müftülükler tarafından koordine edilmemekteydi. Bu durum İslâm eğitiminin bir an önce yapılandırılıp sistemleştirilmesini gerekli kılmaktaydı.

Yeni binyılın başlangıcında zamanın gereklerine uygun Müslüman din adamlarının dinî bilgiler ile birlikte modern bilgileri de öğrenmeleri zorunlu hâle gelmiştir. Mevcut medreseler uygun bir metodik temelinin ve öğretim kadrosunun eksikliği nedeniyle bu ihtiyacı karşılayamıyordu. Müslüman liderlerin İslâm eğitim sisteminin geliştirilmesinin desteklenmesi için devlete yaptıkları başvurulara zamanla olumlu yanıtlar verilmiştir. Başkan Putin'in talimatı üzerine Rusya'da çeşitli İslâm Üniversiteleri açılarak İslâm eğitiminin gelişimi için bir program geliştirilmiştir. Programa göre üniversitelerin kurulmasının amacı sadece din uzmanlarını yetiştirmek değil, aynı zamanda ilk ve orta seviyedeki din eğitimi

23 Dmitrieva, "İslamskoye Obrazovaniye v Rossiya", s. 15.

24 Dmitrieva, "İslamskoye Obrazovaniye v Rossiya", s. 16.

kurumlarına örgütsel ve yönetsel olarak öncülük etmektedir. Program devlet tarafından sadece örgütsel olarak değil, finansal olarak da desteklenmiştir.

Mart 2005'te Rusya Müftüler toplantısında din eğitiminin gelişimi için İslâm Eğitim Konseyi'nin kurulmasına karar verilmiştir. Daha sonra bu Konsey tarafından tüm eğitim düzeyleri için tek tip bir eğitim standardı onaylanmıştır. Ayrıca dinî radikalizminin yayılmasını engellemek için 2007 yılında, din görevlileri ve din eğitimi kurumlarının çalışanları için, İslâm Kültürü ve Tarihi Bilgisi üzerine ayrıntılı bir eğitim programı geliştirilmiştir. Geliştirilen bu eğitim programı Rusya'da birkaç üniversiteyle<sup>25</sup> birlikte İslâm yükseköğretim kurumlarında<sup>26</sup> uygulanmaya başlamıştır. Günümüzde Rusya'da ortaöğretim ve yükseköğretim düzeyinde faaliyet yürüten yüzden fazla İslâm eğitim kurumu bulunmaktadır. Bunlardan İslâm Eğitim Konseyi toplamda 35 din eğitimi kurumunu bünyesinde barındırmaktadır.<sup>27</sup> Ayrıca 2014-2016 yıllarında devlet desteği kapsamında din eğitimi alanının kalkınmasına yardım programı kabul edilmiştir. İslâm eğitimi sisteminin gelişimini destekleyen devlet programlarının uygulanması, din eğitimi faaliyetlerinin yürütülmesini kolaylaştırmaktadır. Mezkûr destek programları sayesinde din eğitimi program ve müfredatı, eğitim teknoloji ve yöntemleri, ders kitapları ve öğretim materyalleri, özel olarak hazırlanmış Arapça öğretim yöntemleri geliştirilmektedir. Rusya'nın Müslüman bölgelerinde çok sayıda üniversite ve medrese hocası, cami imamı, devlet çalışanı ve memuru, İslâm tarihi ve kültürü ve din-devlet ilişkisi konusunda düzenlenen kurslara katılmaktadırlar.<sup>28</sup> Aktif olarak İslâm eğitimi sisteminin oluşum ve yapılanma süreci devam etmektedir.

## 2. Günümüz Rusya'sında Yüksek İslâm Öğretiminin Durumu

20. yüzyılın sonunda Sovyet toplumunda meydana gelen demokratikleşme süreci din ve vicdan özgürlüğü yasağının kaldırılmasına da yol açmıştır. Toplumda din bilincinin canlanma süreci başlamıştır. Ancak nüfusun dinî konulardaki bilgisizliği Müslüman nüfus arasında köktenci-aşırılıkçı fikirlerin yayılması, din adamlarının yıkıcı dinî propagandaya karşı koyamaması Rusya'da bir İslâm eğitim sistemini inşa etme sorununu da gündeme taşımıştır. Rusya'da 20. yüzyılın sonunda bu problem, ülkenin yönetimi ve bilim topluluğu için önem kazanmıştır. Rusya'da dinî aşırılığın engellenmesi, din eğitimi sisteminin geliştirilmesi ve İslâm eğitimi kurumlarının tescil edilmesi, devlet tarafından ana görevler olarak belirlenmiştir. Ancak Rusya Müslümanları Dinî İdaresi temsilcileri, devletin maddi ve yasal düzenleyici desteği olmadan istenen şeylerin elde edilmesinin imkânsız olduğunu dile getirmiştir.

Rusya Federasyonu Anayasa'sının 14. maddesine göre Rusya laik bir devlettir. Din-devlet ilişkisine dair maddenin içerdiği "Rusya Federasyonu Laik devlettir. Hiçbir din resmî ve

25 Pyatigorsk Dilbilim Üniversitesi, Moskova Devlet Dil Üniversitesi, Kazan Federal Üniversitesi, Nizniy Novgorod Devlet Üniversitesi.

26 Rus İslâm Üniversitesi, Moskova İslâm Enstitüsü, Kuzey Kafkasya İslâm Üniversitesi.

27 Dmitrieva, "İslamskoye Obrazovaniye v Rossii", s. 16-7.

28 Muhametşin, "Strategičeskiye Napravleniya Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossii", s. 37.

zorunlu değildir. Tüm dinler devletten ayrıdır ve kanun karşısında eşittir” ifadesi devlet organlarının din kurumlarına doğrudan yardım etmesini önlemektedir.<sup>29</sup> Bununla birlikte sorunun çözümü devlet çıkarları ve Rusya Federasyonu’nun ulusal güvenliğiyle doğrudan ilişkili olduğu için devlet kurumları ile İslâm örgütleri arasında özel bir etkileşim mekanizmaları geliştirilmiştir. Bu mekanizmaların geliştirilmesi için ilk adımı 2002 yılında Rusya Federasyonu Başkanı atmıştır. Ancak hükümet organları ile İslâm örgütleri arasındaki etkileşimi sağlamak için düzenleyici yasal çerçevenin oluşturulmasına 2007 yılında başlanmış,<sup>30</sup> işbirliği çerçevesinin temelini aşağıdaki mevzuat oluşturmuştur:

- (1-) Rusya Federasyonu Anayasası;
- (2-) 24 Eylül 1997 tarihli Rusya Federasyonu “Vicdan ve Din Özgürlüğü Üzerine” Federal Kanunu;
- (3-) Rusya Federasyonu 10.07.1992 tarihli 3266 sayılı “Eğitim” hakkında Federal Kanunu;
- (4-) Rusya Federasyonu Eğitim ve Bilim Bakanlığı’nın 04.07.2007 tarihli 196 sayılı “2007-2010 yılında İslâm Tarihi ve Kültürü üzerine uzmanların eğitimini sağlama” kararı;
- (5-) Rusya Federasyonu Eğitim ve Bilim Bakanlığı tarafından geliştirilen, 2005–2015 yılları için din eğitimi alanının gelişimini teşvik eden kapsamlı bir program.<sup>31</sup>

Oluşturulan yasal çerçeve kapsamında öncelikle devlet lisansı olan İslâm üniversitelerinin bünyesinde sosyal ve beşeri disiplinleri içeren bilim dalları kurulmuştur. Ayrıca Rusya Cumhurbaşkanlığı desteğiyle Rusya Müftüler Konseyi bünyesinde kurulmuş olan İslâm Kültür, Bilim ve Eğitim Destek Vakfı, imam, öğretmen ve din eğitimi kurumlarının çalışanlarına, dini gazete ve dergilere finansal destek sağlamaktadır. Eğitim Bakanlığı nezdinde kurulan İslâm kültür ve eğitimi destekleme vakfı üzerinden de devlet, İslâm üniversitelerine destek sağlamaya çalışmaktadır. Devlet ile İslâm üniversiteleri arasındaki etkileşim şekli şöyledir: Eğitim Bakanlığı, lisansı olan İslâm üniversitesine ortak olarak tayin ettiği belirli bir devlet üniversitesine finansman tahsis etmektedir.<sup>32</sup> Bu iki üniversite, işbirliği anlaşması imzalamakta ve ortak çalışma planı kapsamında, çeşitli bilimsel, eğitimsel ve metodik çalışmalar yürütmektedir. Böylece devlet, İslâm üniversitesine doğrudan bir finansman

29 Konstitutsiya Rossiiskoy Federatsii, *Rusya Federasyonu Anayasası*, s. 8; Dualı, “Rusya Federasyonu’nda Din Eğitimi Meselesi”, s. 221-2.

30 Voytenko, “Oteçestvennaya Sistema İslamskogo Religioznogo Obrazovaniya v Rossiyi”, <http://rusrand.ru/analytics/> (erişim tarihi: 26.06.2020).

31 Federalnyy Zakon O Svobode Sovesti i O Religioznih Obyedeneniyah (Vicdan ve Din Özgürlüğü Üzerine Federal Kanun); Federalnyy Zakon Ob Obrazovanii v Rossiiskoy Federatsii (Eğitim Hakkında Federal Kanun).

32 Örnek olarak, ortak çalışma programına ilk katılan devlet ve İslâm üniversitelerinden bazıları şunlardır: Moskova Devlet Dil Üniversitesi - Moskova İslâm Enstitüsü; Kuban Devlet Üniversitesi (Krasnodar) - Rus İslâm Enstitüsü (Kazan); - Nizhny Novgorod Devlet Üniversitesi - Rus İslâm Üniversitesi (Ufa).

sağlamamaktadır.<sup>33</sup> Maddi destek devlet üniversitelerinin aracılığıyla çeşitli işbirliği anlaşmaları kapsamında dolaylı olarak sağlanmış olmaktadır.

Devlet ile İslâm örgütleri arasındaki işbirliği kapsamında bir sonraki ciddi adım 2010 tarihinde atılmıştır. 10 Mart 2010 tarihinde Rusya Müslümanları Dinî İdareleri Konseyi bünyesinde İslâm Eğitim Konseyi kuruldu.<sup>34</sup> İslâm eğitimi konusunda tek bir eğitim alanı ve sistemi oluşturmak, dinî kurumların faaliyetlerinin koordinasyonunu yapmak gibi amaçlar güden Konsey kuruluşundan bu yana, Rusya'da yüksek İslâm öğretiminin standartlarının hazırlanmasında önemli çalışmalara imza atmıştır. 1 Şubat 2017 tarihli Konsey toplantısında yüksek İslâm eğitimi alanında lisans düzeyinde tüm din eğitimi kurumları için ortak bir eğitim standardının geliştirilmesine yönelik bir taslak çalışma sunulmuştur. Konsey bu taslağı onaylamış ve Rusya Müslümanları Merkez Dinî İdarelerine bağlı olan din eğitimi kurumlarında uygulanmasını önermiştir. Her eğitim kuruluşu bu standarda göre kendi eğitim müfredatını geliştirebilmekte ve uygulayabilmektedir. Bununla birlikte 30 Haziran 2017'de Bulgar şehrinde düzenlenen İslâm Eğitim Konseyi toplantısında, lisansüstü düzeyinde yüksek İslâm eğitimi standardı onaylanmıştır.<sup>35</sup>

İslâm Eğitim Konseyi son yıllarda Rusya'da İslâm eğitimi alanında kapsamlı çalışmalar yürütmektedir. Bu çalışmalar, İslâm eğitiminin tek bir eğitimsel ve yasal alana girmesini, yönetimini ve geliştirilmesini, devlet-din ilişkileri çerçevesinde din eğitimi politikasının düzenlenmesini kapsar. Aynı zamanda Konsey sayesinde akademik ve idari personelin meslek içi eğitim programları giderek belli bir sisteme kavuşmaktadır. Hâlihazırda Konsey sistematik bir yüksek İslâm eğitimi konsepti geliştirmeye çalışmaktadır. Eğitim konsepti kapsamında İslâm eğitimi stratejisini geliştirmek için bir dizi husus öngörülmektedir. Din eğitimi kurumlarının gelişimini teşvik etmek için temel finansman kaynaklarının sağlanması ve maddi desteğin artırılması, din eğitimi konsepti kapsamında İslâm eğitim kurumlarının hocaları için meslek içi eğitim kurslarının düzenlenip din eğitimi literatürün kazandırılması planlanmaktadır. Rusya'da İslâm eğitimi standartlarının gelişimini ön gören din eğitimi konseptinin Konsey tarafından son hâliyle onaylanması önemlidir.<sup>36</sup> Öncelikle başta İslâm Eğitim Konseyi olmak üzere bu stratejinin uygulanmasını sağlayacak kurumların ve Müslümanlara ait eğitim kurumlarının güçlendirilmesi gereklidir. İslâm eğitiminin modernizasyonu için eğitim mekanizmaların ve teknolojilerinin geliştirilmesine yönelik düzenleyici eylemler yapılmalıdır.

33 Voytenko, "Oteçestvennaya Sistema İslamskogo Religioznogo Obrazovaniya v Rossii", <http://rusrand.ru/analytics/> (erişim tarihi: 26.06.2020).

34 İslâm Eğitim Konseyi, "Sovet po İslamskomu Obrazovaniyu", <http://islamobr.ru/> (erişim tarihi: 27.06.2020).

35 Obrazovatelny Standart Vişşego Religioznogo Obrazovaniya po Napravleniyu, "Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personalu Religioznih Organizatsiy", s. 3-41; Obrazovatelny Standart Vişşego Religioznogo Obrazovaniya po Napravleniyu, "Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personalu Religioznih Organizatsiy", s. 3-35.

36 Muhametşin, "Strategičeskiye Napravleniya Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossii", s. 40.

Rusya'da yüksek İslâm öğretimi sisteminin şekillenmesine yönelik önemli bir diğer adım 27 Ekim 2015'te St. Petersburg'da İslâm Tarihi ve Kültürü Bilgisi alanında bir eğitim programı geliştirilerek atılmıştır. Söz konusu alanda geliştirilen programın uygulanması Rusya Federasyonu Hükümeti nezdindeki Din İşleri Komisyonuna verilmiştir. Yükseköğretim kurumlarında İslâm Tarihi ve Kültürü Bilgisi bölümünün açılması, özellikle devlet üniversitelerinin İslâm eğitim sistemi içinde yer almalarını mümkün kılmıştır. Yeni programın geliştirilmesinde ve uygulanmasında St. Petersburg Devlet Üniversitesi'nin bilim adamları ve idaresi, Moskova İslâm Enstitüsü, Rus İslâm Enstitüsü, Dağıstan Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kuzey Kafkasya İslâm Üniversitesi gibi çeşitli akademik merkezlerle işbirliği yürütmüş, İslâm Tarihi ve Kültürü Bilgisi programı, Rusya Federasyonu Eğitim Bakanlığı'nın 2005-2015 yılları arasındaki döneminde din eğitiminin gelişimine destek programı kapsamında geliştirilmiştir.<sup>37</sup>

İslâm Tarih ve Kültürü Bilgisi programı din, devlet ve eğitim kurumları için nitelikli personel yetiştirmeyi amaçlar. İslâm tarihi ve kültürü alanında bir eğitim programının geliştirilmesi Rusya Federasyonu'nda dinî aşırıcılık ve radikalizm ideolojisinin yayılmasına karşı durmak, vatandaşların din eğitimi alma hakları kapsamında Rusya'da genel kabul görmüş İslâm anlayışının okutulması ve din eğitiminin rekabet gücünün arttırması gibi amaçları gerçekleştirilmeye yöneliktir. Rusya'da İslâm tarihi ve kültürü alanında uzmanları yetiştirmenin mevcut durumuna da değinilmelidir. Günümüzde bu alandaki uzmanların eğitimi din ve seküler eğitim kurumlarının bünyesinde gerçekleştirilmektedir. İslâm Tarihi ve Kültürü Bilgisi programı, devlet (seküler) yükseköğretim kurumlarının lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde olmak üzere her seviyede mevcuttur. Bu programlar İslâm tarihi ve kültürünün derinlemesine çalışılmasını, Müslüman ülkelerin etnografik, sosyo-politik ve ekonomik gelişiminin araştırılmasını, Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dillerin okutulmasını amaçlamaktadır.<sup>38</sup>

Günümüzde Rusya Federasyonu'nda mevcut olan İslâm eğitimi sistemini daha net kavrayabilmek için, din eğitimi türlerine göz atmak gerekmektedir. Özetle İslâm eğitimi çeşitleri aşağıdaki şekildedir:

(1-) İlk ve orta dinî öğretim. Bunlar ilk ve orta dinî öğretim düzeyinde eğitim yürüten medreselerdir.

(2-) Yüksek din öğretimi (İslâm Enstitüleri ve İslâm Üniversiteleri). İslâm yükseköğretim kurumları iki çeşittir. Bunlardan ilki Rusya Müslüman cemaati için din görevlilerini yetiştiren kurumlardır. İkincisi de lisans ve yüksek lisans düzeyinde dinî disiplinlerle birlikte, federal devlet eğitim standartlarının ön gördüğü dersleri de içeren müfredatları uygulayan yüksek dinî kurumlardır. Bu kurumlarda İslâm itikadı, Din bilimi, İslâm ekonomisi gibi alanlarda eğitim almak mümkündür. Buraya gelecekte sadece din görevlisi olmayı düşünmeyen ve devlet standardında bir diplomaya sahip olmak isteyen kişiler başvurmaktadır.

37 Kaşaf, "Modernizatsiya İslamskogo Obrazovaniya", s. 66-9.

38 Kaşaf, "Modernizatsiya İslamskogo Obrazovaniya", s. 67.



Mezkûr İslâm üniversitelerinin mezunları, müftülüklerin farklı kademelerinde din görevlisi, farklı düzeydeki din eğitimi kurumlarında hoca ve devletin çeşitli kurum ve kuruluşlarında uzman olarak çalışabilmektedirler.

(3-) Yükseköğretim düzeyinde İslâm Tarihi ve Kültürü Bilgisi programı. Bu devlet ve özel üniversitelerinde İslâm tarihi ve kültürünü araştıran bölümlerdir. Söz konusu bölümler ya disiplinlerarası program olarak ya da belli anabilim dallarına bağlı olarak eğitim verir. Bu program kapsamında, İslâm dini, tarihi ve kültürü incelenmekte, Teoloji, Pedagoji, Felsefe, Hukuk, Psikoloji, Tarih gibi dersler okutulmaktadır. Eğitim tamamen federal devlet standartlarına uygun olarak yapılmaktadır.

(4-) Lisansüstü din öğretimi programları. Lisansüstü din öğretimi olarak, ilahiyat alanında yüksek lisans ve doktora programlarını içeren Yüksek İslâm Akademisi'nin kurulmasına 2015 yılında karar verilmiştir. Devletin de desteği ile Tataristan'ın Bulgar şehrinde İslâm Akademisi kurulmuştur. 2019-2020 eğitim-öğretim yılı itibarıyla kurum ilk öğrenci alımına başlamıştır.

(5-) Yaygın din eğitimi kapsamında çocuklar ve yetişkinler için dinî öğretim programları. Cami ve medreselerde temel dinî bilgileri öğretmek amacıyla uygulanan eğitim türüdür.<sup>39</sup>

Özetle Rusya'da İslâm eğitimi sistemi İslâm geleneğine dayalı rekabetçi bir dinî doktrin geliştirmek, toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılamak için uygun ve kaliteli bir din eğitimi sağlamak, Müslüman din adamlarını ve aydınlarını yetiştirmek, Rusya'da dinî aşırılık ve radikalizmin yayılmasına karşı koymak gibi hedefler üzerine kuruludur. Geliştirilen programlar sayesinde son on yılda nicel büyüme sürecinin ardından Rusya'da profesyonelce din eğitimi veren bir dizi İslâm eğitim kurumu ortaya çıkmıştır. Ancak, bugün bile tam teşekküllü bir İslâm eğitim sisteminin yapılmasını önleyen birçok sorun bulunmaktadır. Hâlihazırda Rusya'da bir İslâm üniversitesinin nasıl olacağı, hangi şekil ve statüde eğitim vereceğiyle ilgili tartışmalar yapılmaktadır. Realitenin gösterdiği gibi, yüksek İslâm öğretimi sisteminin gelişimi uzun bir süreç olduğu için bir dizi kavramsal, yöntemsel, örgütsel ve akademik problem çözümlenmektedir.

### 3. Rusya Federasyonu'nda Yüksek İslâm Öğretimi Kurumları

Rusya'da 1990-2000'li yılları arası Müslüman kurumlar için hızlı bir gelişim dönemi oldu. Bu düzensiz süreçte yüksek İslâm eğitimi kurumlarının faaliyete geçmesi, eğitim program ve materyallerinin geliştirilmesi ortadan kalkan akademik kadronun yeniden oluşturulmasını mümkün kıldı. Fakat bugün dahi din eğitiminde gelenek kopukluğu, nitelikli akademik personel yetersizliği, zamanın ihtiyaçlarını karşılayan bir din eğitimi sisteminin oturmamış olduğu hissedilmektedir. Elbette kapsamlı ve bütünsel bir din eğitimi sisteminin

39 Muhametşin, "Strategičeskiye Napravleniya Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossiya", s. 39-42.

yeniden oluşturulması, entelektüel potansiyel, maddi kaynak ve büyük çaba gerektiren bir süreçtir. Tüm eksiklere rağmen Rusya'da din eğitimi alanında son yıllarda ciddi adımlar atılmıştır. Rusya Federasyonu'nda son on yıldır, bir İslâm eğitim sistemi giderek şekillenmektedir. 1990'lı yıllarda Müslümanlara ait eğitim kurumlarının sayısındaki hızlı büyümenin ardından bir istikrar dönemi başlamıştır. Yüksek İslâm öğretiminin gelişimi için Moskova, Kazan, Ufa, Mahaçkala ve Nalçik'te faaliyet gösteren İslâm üniversitelerine özel bir yer ayrılmıştır. Bu üniversitelerin ortak görevleri okul öncesi eğitimden lisansüstü eğitime varana kadar tam teşekküllü bir İslâm eğitimi sistemini geliştirmektir. Faaliyetteki eğitim kurumlarının işbirliği, din eğitiminin gelişmesi için büyük önem arz etmektedir.<sup>40</sup> Bu bağlamda 2010 yılında kurulan İslâm Eğitim Konseyi bünyesinde bir araya gelen İslâm üniversitelerinin işbirliği ve böylece ortak din eğitimi standartlarının geliştirilmesi önemlidir. İslâm Eğitim Konseyi'nin resmî internet sitesine göre, bugün din eğitiminin geliştirilmesine yönelik projede on yüksek İslâm öğretimi kurumu<sup>41</sup> yer alır. Hâlbuki bugün Rusya'da yüzden fazla İslâm eğitimi kurumu faaliyet göstermektedir. Bunların çoğu, din eğitimi faaliyetlerini teselsiz ve lisansız olarak yürüten orta ve yüksek din öğretimi kurumlarıdır. Burada yalnızca İslâm Eğitim Konseyi'ne üye olan bazı yüksek İslâm öğretimi kurumları hakkında kısa bilgiler verilecektir.

### 3.1. Rus İslâm Enstitüsü

Özel bir yükseköğretim kurumu olan Rus İslâm Enstitüsü (RİE), 20 Haziran 1998 tarihinde Tataristan'ın Kazan şehrinde kurulan ilk yüksek İslâm öğretimi kurumudur. Aynı zamanda Rusya ve Bağımsız Devletler Topluluğu<sup>42</sup> (BDT) ülkelerinde en büyük İslâm yükseköğretim kurumudur. RİE'nin temel amacı Rusya Müslümanlarına hizmet etmek üzere modern yüksek nitelikli Müslüman din adamlarını, İslâm tarihi, hukuku ve İslâm ekonomisi alanında uzmanlar yetiştirmektir. Enstitüde eğitim süreci Rusya Federasyonu Müslümanlarının çoğunluğu için geleneksel olan Hanefî mezhebine göre şekillenmektedir. Devlet eğitim standartlarına dayalı olarak lisans ve yüksek lisans programlarında eğitim faaliyetleri yürüten enstitü, İslâm itikadı alanında araştırmalar yapar ve uygulamalı eğitim programlarına yer verir.<sup>43</sup> RİE, Rusya Federasyonu Eğitim ve Bilim Bakanlığı'ndan 2007 yılında devlet akreditasyonu alan ilk yüksek İslâm öğretimi kurumudur. Aynı zamanda 2009'da İslâm Dünyası Üniversiteleri Federasyonu'na üye olmuştur.

40 Zagidullin, "Sistema İslamskogo Professionalnogo Obrazovaniya v Rossii", s. 5-6.

41 Söz konusu İslâm Enstitü ve Üniversitelerinin sayılarının bölgelere göre dağılımı şu şekildedir: Moskova'da 1; Dağıstan Cumhuriyeti'nde 2; Başkurdistan Cumhuriyeti'nde 1; İnguşetya Cumhuriyeti'nde 1; Kabardin-Balkariya Cumhuriyeti'nde 1; Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti'nde 1; Tataristan Cumhuriyeti'nde 2; Çeçenistan Cumhuriyeti'nde 1.

42 SSCB'nin dağılmasıyla Estonya, Letonya, Litvanya, Ukrayna ve Gürcistan hariç tüm eski Sovyet Cumhuriyetleri arasında 21 Aralık 1991'de imzalanan anlaşmayla kurulmuş devletler topluluğudur.

43 Ustav Çastnogo Uçerejdeniya Visşego Obrazovaniya, "Rossiyskiy İslamskiy İnstitut", s. 2-10.

Hâlihazırda RİE'de Rusya'nın 30 farklı bölgesinden ve BDT ülkelerinden gelen 600'den fazla öğrenci eğitim görmektedir. RİE'de eğitim faaliyetleri, İslâm Bilimleri ve Din Bilimleri bölümlerinde gerçekleştirilmektedir. Devlet standartlarına uyması için, eğitim müfredatında %60 din derslerine ve %40 pozitif disiplinlere yer verilir. Eğitim programında Kur'an, Tefsir, Fıkıh, Hadis, Mezhepler Tarihi, Dinler Tarihi, Rusya'da İslâm Tarihi, İslâm Ekonomisi, Din Felsefesi, Arapça gibi dinî derslerle birlikte Felsefe, Pedagoji, Psikoloji, Edebiyat, İngilizce, Eski Tatarca, Bilgisayar dersleri de yer alır. İslâm Bilimleri bölümünde Kur'an ve Şeriat alanında lisans programları uygulanır.<sup>44</sup> Bölümde 80 tam zamanlı ve 150 de açık öğretim öğrencisi olmak üzere 230 öğrenci vardır. İslâm Bilimleri bölümüne başvuranlar bir yıl süreyle hazırlık eğitimi görmektedir. RİE'nin Din Bilimleri bölümünde din bilimleri, İslâm ekonomisi ve dilbilimi alanında lisans ve yüksek lisans programları bulunmaktadır. Bölümde 150 tam zamanlı ve 350 de açık öğretim öğrencisi eğitim almaktadır. İslâm Enstitüsünde eğitim ücretsizdir.<sup>45</sup>

RİE yüksek ve orta dereceli din eğitimi kurumları için de önemli bir araştırma merkezidir. İslâm Enstitüsünde eğitim ve araştırma çalışmaları beş anabilim dalında yürütülür: (1-) Beşerî Bilimler Anabilim Dalı felsefe, psikoloji, pedagoji, tarih gibi pozitif disiplinleri içerir. (2-) İslâm Hukuku Anabilim Dalı eğitim sürecinin metodik desteğini sağlar, İslâm hukuku disiplinleri için müfredatlar hazırlar ve İslâm hukukunda modern hukuki ilişkilerini inceler. (3-) İslâm Akaidi Anabilim Dalı İslâm itikadı alanında eğitim programları hazırlar ve bilimsel çalışmalar yürütür. (4-) Filoloji Anabilim Dalı Arapça, İngilizce, Rusça, Tatarca dillerini içerir. (5-) İslâm Ekonomisi ve İşletmeciliği Anabilim Dalı İslâm Ekonomisi ve İşletmeciliği alanında lisans eğitimi verir. RİE mezunları Rusya'nın birçok camisinde imam-hatip veya Rusya ve BDT ülkelerinde yüksek ve orta dereceli din eğitimi kurumlarında hoca olarak görev yapmakta, müftülüklerde ve devlet kurumlarında uzman olarak çalışabilmektedirler.<sup>46</sup>

### 3.2. Moskova İslâm Enstitüsü

11 Mart 1999'da Rusya Avrupa Bölgesi Müslüman Dinî İdaresi bünyesinde kurulan, lisans ve lisansüstü yüksek İslâm öğretimi veren özel bir eğitim kurumudur. Enstitü Moskova Yüksek İslâm Koleji temelinde kurulmuştur. MİE'de Din Bilimleri bölümü ve Beşerî Bilimler bölümü olmak üzere iki bölüm mevcuttur. İslâm Enstitüsü'nde eğitim süreci devlet standartlarına göre şekillenmektedir. Ders müfredatında Kur'an, Tefsir, Fıkıh, Hadis, Mezhepler Tarihi, Akaid, Rusya'da İslâm Tarihi, Hitabet, İslâm Felsefesi, Arapça gibi dinî disiplinlerle birlikte Felsefe, Eğitim Bilimine Giriş, Edebiyat, Rusya Tarihi, Doğa Bilimi, Rusça, İngilizce, Bilgisayar gibi dersler de yer alır. Eğitim süresi dört yıl olmakla birlikte, açıktan okuyanlar

44 Obrazovatel'naya Programma Vısşego Obrazovaniya po Napravleniyu, "İslamskaya Teologiya", s. 2-31.

45 Rus İslâm Enstitüsü, "Rossiyskiy İslamskiy İnstitut", <http://www.kazanriu.ru> (erişim tarihi: 29.06.2020).

46 Rus İslâm Enstitüsü, "Rossiyskiy İslamskiy İnstitut", <http://www.kazanriu.ru> (erişim tarihi: 29.06.2020).

için eğitim süresi beş yıldır. Enstitüde eğitim dili Rusçadır.<sup>47</sup> Enstitüde birinci öğretimde 54, ikinci öğretimde 71 ve açık öğretimde 101 öğrenci eğitim görmektedir.

MİE'nin kütüphanesi elektronik kütüphaneden, geniş eser fonundan ve ücretsiz internet erişiminden oluşan modern bir bilgi ve eğitim merkezidir. Kütüphane Arap, Rus ve Tatar dillerinde çeşitli alanlardaki eserleri içerir. Enstitüde şehir dışından gelen ve ihtiyaç sahibi olan öğrenciler için yurt imkânları sunulur.<sup>48</sup>

### 3.3. Rus İslâm Üniversitesi

Rusya Federasyonu Başkurdistan Cumhuriyetinde Ufa şehrindeki Merkez Müslümanlar Dinî İdaresine bağlı olarak faaliyet gösteren özel bir yükseköğretim kurumudur. 1989'da SSCB Bakanlar Kurulu Diyanet İşleri Konseyi Kararı üzerine Ufa Merkez Camii'ne bağlı Rızaeddin Fahreddin Medresesi açılmış, 1999'da Rızaeddin Fahreddin medresesi Rus İslâm Enstitüsü olarak yeniden yapılandırılmış, 2003 itibarıyla Rusya Müslümanları Merkez Dinî İdaresine bağlı olarak Rus İslâm Üniversitesi'ne dönüştürülmüştür. RİÜ'nün bünyesinde İlahiyat ve Eğitim Fakültesi, İman Esasları ve İslâm Tarihi Fakültesi, Mesleki ve Sürekli Eğitim Fakültesi olarak üç fakülte eğitim-öğretim faaliyeti yürütmektedir. Ayrıca fakülteler kendi bünyesinde ikisi disiplinler arası olmak üzere toplam yedi bölümden oluşmaktadır. Üniversitede lisans ve yüksek lisans programları uygulanmakta olup Kur'an, Tefsir, Fıkıh, Hadis, Akaid, İslâm Tarihi, Hitabet, Edebiyat ve Ahlak, Arapça, Belağat gibi dinî derslerle birlikte Felsefe, İletişim, Rus Dili ve Edebiyatı, Rusya Tarihi, Beden Eğitimi, Sosyal Bilimler, İngilizce, Bilgisayar gibi dersler de okutulmaktadır.<sup>49</sup> Eğitim-öğretim faaliyeti kız ve erkek öğrenciler ayrı olmak üzere birinci öğretim, ikinci öğretim ve açık öğretim olarak yürütülmektedir. RİÜ imam-hatip, din görevlisi, İslâm bilimleri ve Arapça dili öğretmenleri yetiştirmektedir. Üniversitede bir kütüphane, bilgisayar laboratuvarı ve basın yayın bölümü vardır. 2009'dan bu yana eğitim kurumunun yayın bölümünde, ders kitapları ve öğretim materyalleri yayınlanmaktadır.<sup>50</sup>

### 3.4. Dağıstan Beşerî Bilimler Enstitüsü

2004'te Rusya'nın Dağıstan Cumhuriyetinde ilk olarak İlahiyat ve Uluslararası İlişkiler Enstitüsü olarak kurulmuştur. Kuruluşun ilk yıllarında, üniversitede İlahiyat Fakültesi ve İktisat Fakültesi mevcuttu. Bunlara ek olarak 2006'da Dilbilimi Fakültesi açılmıştır. Enstitü 17 Ekim 2014 tarihinde Dağıstan Beşerî Bilimler Enstitüsü olarak adını değiştirerek gelişiminde

47 Ustav Çastnogo Uçerejdeniya Obrazovatelnoy Organizatsii Vişşego Obrazovaniya, "Moskovskiy İslamskiy İstitut", s. 2-22; Obrazovatelnoy Programma Vişşego Obrazovaniya po Napravleniyu, "Praktičeskaya Teologiya Konfessii", s. 2-34.

48 Moskova İslâm Enstitüsü, "Moskovskiy İslamskiy İstitut", <http://www.miu.su> (erişim tarihi: 27.06.2020).

49 Obrazovatelnoy Programma Vişşego Obrazovaniya po Napravleniyu, "Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personalı İslamskogo Veroispovedaniya", s. 1-6.

50 Rus İslâm Üniversitesi, "Rossiyskiy İslamskiy Universitet", <http://www.riu-ufa.ru/> (erişim tarihi: 29.06.2020).

yeni bir sayfa açmıştır. Enstitü eğitim-öğretim sürecinde dinî ve pozitif dersleri birlikte okutmaktadır.

2016'da İlahiyat alanında lisans ve yüksek lisans programı için devlet akreditasyonunu alan enstitüde devlet memurları, İslâm üniversiteler ve medreseleri çalışanları, din görevlileri ve Dağıstan Müftülüğü çalışanları için düzenli olarak meslek içi kurslar düzenlenmektedir.<sup>51</sup>

### 3.5. İnguş İslâm Üniversitesi

Hamathan-Haci Barziyev ismini taşıyan özel yüksek eğitim kurumudur. Üniversite, lisans derecesinde ve sadece birinci öğretim şeklinde yapılan bir eğitim programı uygulamaktadır. Üniversitede uygulanan eğitim programında Kur'an, Tefsir, İslâm Hukuku, Arapça gibi dinî disiplinlerin yanı sıra Edebiyat, İngilizce, Bilgisayar gibi dersler de yer alır. Kurumda eğitim dili Rusça, Arapça, İnguşça ve İngilizcedir. Şehir dışından gelen tüm öğrencilere, ücretsiz yurt imkânı tanınan üniversitede öğrencilere yine ücretsiz günde üç öğün yemek çıkmaktadır. 2015 yılında inşa edilen yeni eğitim binasına ve spor salonuna sahip olan üniversite, 2014 yılında 5'i kız olmak üzere 19 öğrenciyle ilk mezunlarını vermiştir.<sup>52</sup>

### 3.6. Karaçay-Çerkes İslâm Enstitüsü

İmam Ebû Hanîfe ismini taşıyan yüksek din eğitimi veren özel bir eğitim kurumudur. Enstitü, 1993 yılında Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti'nde, Çerkesk şehrinde kurulmuştur. İslâm Enstitüsü 5 yıllık bir yüksek öğretim programı uygular. Enstitüde, eğitim birinci öğretim şeklinde olup, öğrencilere ücretsiz üç öğün yemek ve yurt imkânı sunulur. Eğitim-öğretim sürecinde dinî ve pozitif dersleri birleştiren bir eğitim programı uygulayan İslâm Enstitüsünde eğitim Rusça ve Arapça olarak yapılır. Hâlihazırda kurumda 17'si kız toplam 70 öğrenci eğitim görmektedir.<sup>53</sup>

### 3.7. Bulgar İslâm Akademisi

Rusya Müslümanlarının üç dinî idari teşkilatı tarafından oluşturulan bir yüksek eğitim kurumudur. Tataristan Cumhurbaşkanı Kasım 2015'te Bulgar İslâm Akademisi'nin kurulmasına dair bir kararname imzalamıştır. Akademi temelde yüksek lisans ve doktora düzeyinde eğitim veren ulusal bir İlahiyat okulu olması amacıyla kurulmuştur. İslâm Akademisi,

51 Dağıstan Beşerî Bilimler Enstitüsü, "Dagestanskiy Gumanitarniy Institut", [www.daggum.ru](http://www.daggum.ru) (erişim tarihi: 28.06.2020).

52 İnguş İslâm Üniversitesi, "İnguşskiy İslamskiy Universitet", <http://ingislamuniver.ru/> (erişim tarihi: 28.06.2020); Ayrıca, Obrazovatel'naya Programma Vışşego Obrazovaniya po Napravleniyu, "Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personalâ İslamskogo Veroispovedaniya", s. 1-2.

53 Karaçay-Çerkes İslâm Enstitüsü, "Karaçayeva-Çerkesskiy İslamskiy Institut", <http://www.institutabuhanifa.narod.ru> (erişim tarihi: 29.06.2020).

Rusya'da doktora düzeyinde İlahiyat programının bulunduğu ilk ve tek kurumdur. 4 Eylül 2017'de açılan kurum 2019-2020 eğitim-öğretim yılı itibarıyla ilk öğrencilerini kabul etmiştir. Akademide eğitim-öğretiminin ana alanları Kur'an disiplinleri, temel İslâm bilimleri, Arap dili ve edebiyatı olarak belirlenmiştir. Akademide öğretim dili Rusça ve Arapça olup eğitim ücretsizdir.<sup>54</sup>

#### 4. Rusya'da Yüksek İslâm Öğretiminin Sorunları

Rusya'da yüksek İslâm öğretimi alanındaki problemlere de değinmek gereklidir. Öncelikle İslâm eğitimi alanında kaydedilen bazı ilerlemelere rağmen eğitim sürecinin birtakım örgütsel ve metodik zorluklarla karşılaştığı söylenebilir. Rusya Müslümanlarının öncelikli olarak çözmeleri gereken mesele, din eğitimi kurumlarında uygulanan programları ve müfredatları belli bir standarda kavuşturmadır. Çünkü İslâm Eğitim Konseyi'ne üye olmayan İslâm enstitü ve üniversiteleri metodik olarak büyük ölçüde birbirinden bağımsız olarak çalışmakta, eğitim standartlarını, eğitim programlarını ve müfredatlarını kendileri oluşturmaktadırlar. Eğitim kurumları eğitim faaliyetlerini diğer din eğitimi kurumlarıyla neredeyse hiç koordine etmemektedirler. Bölgeden bölgeye eğitim standartlarında farklılıklar görülmekte, kurumlar 4 veya 5 yıllık eğitim programları uygulamaktadır. Rusya'da yüksek İslâm öğretimi kurumları arasında bilimsel ve kültürel işbirliği yetersiz derecededir. İslâm üniversiteleri ortak bir din eğitimi sistemini inşa etme konusunda, henüz bilimsel ve yönetsel temel oluşturamamıştır. Bu da etkili ortak eğitim standardının tanımlanmamasından ve din eğitimi kurumlarını izleme ve kontrol etme sisteminin eksikliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>55</sup>

Bir diğer sorun İslâm eğitimi kurumlarının finansmanı konusudur. Bugün Rusya'da tüm din eğitimi kurumları devlet tarafından doğrudan maddi bir destek alamamaktadır. Kurumların finansmanı bölge müftülükleri ve bazı vakıf ve dernekler tarafından yapılırsa da Rusya Müslümanları Dinî İdareleri din eğitimi alanına gereken düzeyde finansman sağlayamamaktadır. Ayrıca Dinî İdareler İslâm Enstitüsü ve Üniversitelerden mezun olanlara iş imkânı da sunamamaktadır. Mezunlar maddi imkânsızlıktan dolayı imam ve din görevlisi olarak çalışmaktan vazgeçmektedir. Bu nedenle yüksek İslâm öğretimi kurumlarından mezun olanların iyi bir iş bulma olasılığı, diğer alanlara göre daha düşüktür. Ayrıca din eğitimi kurumlarında akademik personel eksikliği sorunu da düşük maddi gelirden kaynaklanmaktadır.<sup>56</sup>

Dolayısıyla din eğitiminin sorunlarından biri de nitelikli uzman eksikliği ve mevcut akademik kadronun yetersiz eğitim seviyesidir.

54 Bulgar İslâm Akademisi, "Bolgarskaya İslamskaya Akademiya." [www.bolgar.academy](http://www.bolgar.academy) (erişim tarihi: 28.06.2020); Ayrıca, *Obrazovatelny Standart Vishego Religioznogo Obrazovaniya po Napravleniyu "Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personala Religioznih Organizatsiy"*, s. 3-26.

55 Kaşaf, "Modernizatsiya İslamskogo Obrazovaniya", s. 68.

56 Aynutdinova, "Problematika Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossii", s. 8.

Üzerinde durulması gereken bir sonraki sorun, din eğitimi kurumlarına başvuran öğrencilerin kalitesidir. Genellikle başvuranlar üniversite sınavlarında yüksek puan alamamış ve taşradan gelen öğrencilerdir. Sınav puanı yüksek olan öğrenciler, yetersiz maddi ve iş olanaklarından dolayı din eğitimini prestijli olarak görmemektedir. İslâm Üniversiteleri henüz puanı yüksek olan öğrencileri kendilerine çekebilecek kapasitede değildir.<sup>57</sup>

Diğer önemli bir konu, İslâm eğitimi kurumlarında eğitim-öğretim materyallerinin ve dinî literatürün yetersizliğidir. Eğitim sürecinde kullanılan literatür son derece yetersizdir. Öncelikle Hanefi mezhebine göre derlenmiş eserlerin son derece az olduğu belirtilmelidir. Mevcut olanlar da 20. yüzyılın başında kaleme alınmıştır. Günümüzde yerli bilim adamlarının Fıkıh, İtikad, İslâm Tarihi ve diğer alanlarla ilgili çalışmaları oldukça yetersizdir. Rusya Müslümanlarının gelenekleri dikkate alınarak hazırlanmış olan ders kitaplarının eksik olduğu vurgulanmalıdır. Müslüman eğitim kurumlarında kullanılan dinî edebiyatın çoğu ya Rus devrimi öncesi eserler ya da yabancı kaynaklardan tercüme edilmiş kitaplardır. Bu da kaliteli ve nitelikli ders kitaplarının hazırlanmasını ve aynı zamanda din eğitim-öğretiminin metodoloji konusunda ortak bir strateji geliştirmeyi acil hâle getirmektedir.

Yüksek din eğitimi programının uygulanmasında bir başka sorun, İslâm'ın anadili olan Arapça eğitiminin yetersiz olmasıdır. Bu problem ders müfredatında Arapçaya ayrılan saat eksikliğinden, kaliteli öğretim elamanları ve materyallerinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>58</sup>

Sonuç olarak yüksek akademik düzeyde ortak bir eğitim yaklaşımı sağlamak için Rusya'da yüksek İslâm öğretiminin sorunlarını kapsamlı bir süreçle çözüme kavuşturmak gereklidir. Özellikle İslâm Eğitim Konseyi tarafından hazırlanan yüksek din eğitimi konseptinin uygulanmasına özen gösterilmeli, yüksek İslâm eğitimi programlarında ortak eğitim ilkeleri geliştirilmelidir. Faaliyetteki tüm yüksek İslâm eğitimi kurumları lisanslandırılmalı ve akreditasyonları yapılmalıdır. İslâm Üniversitelerinden mezun olanların atanmasını sağlayacak bir mekanizma oluşturulmalıdır. Ayrıca İslâm eğitiminin ilmi, akademik sorunlarının çözümü için Rusya'da önde gelen İslâm Araştırma Merkezleri oluşturulmalıdır. Söz konusu yapı, tüm din eğitimi kurumları için bir metodolojik ve analitik merkez olarak, Rusya Müslümanlarının din eğitimi geleneklerine dayalı müfredat ve ders kitaplarının oluşturulmasını koordine edecek hâle gelmelidir.

## Sonuç

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla başlayan süreç, din eğitimi kurumlarının hızlı bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1990'lı yılların başlarında Rusya'da İslâm eğitiminin gelişmesi neredeyse hiçbir sistemsel ve yönetsel hazırlık olmadan gerçekleşmiştir. O dönem, Müslüman eğitim kurumlarının kendiliğinden ortaya çıktığı bir dönem olmuştur.

57 Aynutdinova, "Problematika Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossii", s. 8.

58 Aynutdinova, "Problematika Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossii", s. 9.



Açılan eğitim kurumları Rusya'nın mevzuatına uygun olmadan, düzenli finansman kaynaklarına sahip olmadan ve eğitim sürecinde standartlaştırılmış program ve müfredat uygulamadan faaliyet yürütmekteydi. Her eğitim kurumu kendi eğitim anlayışına göre bir program uygulamaktaydı. Genellikle eğitim sürecinin organizasyonunu bu konuda hiç deneyimi olmayan kişiler üstlenmekteydi. Başlangıçta eğitim kurumlarında akademik kadronun büyük bir kısmını yabancı uyruklu uzmanlar oluşturmaktaydı. Eğitim süreci ülke Müslümanlarının gelenekleri ve dinî tecrübeleri dikkate alınmadan yürütülmekteydi. Özetle yetmiş yıllık ateizm döneminden sonra, 1990'ların başlangıcı dinî konularda gelişigüzel bir yükseliş dönemiydi.

Bu dönemde toplumda ve iktidarda, Rusya Müslümanlarının manevi ve sosyo-kültürel yaşamlarına geri dönmeleri için gereken koşulları oluşturmanın ve dinî değerleri yeniden canlandırmanın gerekliliği anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu sadece yeni tür din okullarının ortaya çıkması için değil, aynı zamanda din-devlet ilişkilerinde yeni bir aşamaydı. Müslüman eğitim kurumlarının Rus devleti tarafından desteklenmesi açısından 2007 yılı bir dönüm noktasıdır. Ülke genelinde din eğitiminin örgütsel sistemini ve akademik personel kadrosunu oluşturmak için geniş çaplı bir proje başlatıldı. Bu projeye çerçevesinde 2007-2008'de devlet üniversitelerinde ve İslâm yükseköğretim kurumlarında, İslâm Tarihi ve Kültürü Bilgisi alanında uzmanlar yetiştirmek için federal "İlahiyat" programı başlatıldı. Laik bir devlette din eğitimi kurumlarını yasal statü kazanmaları için "Eğitim" hakkında federal yasada din eğitimi için gereken değişiklikler yapıldı. Bu değişikliklerle lisanslı olan İslâm üniversiteleri diğer devlet üniversitelerinin haklarına erişti ve mezunlarına devlet diploması verme imkânı buldu. Devlet ile İslâm örgütleri arasındaki işbirliği kapsamında 2010'da Rusya Müslümanları Dinî İdareleri Konseyi bünyesinde İslâm Eğitim Konseyi kuruldu. İslâm Eğitim Konseyi kuruluşundan beri Rusya'da yüksek İslâm öğretiminin ortak standartlarının hazırlanmasında önemli çalışmalara imza atmaktadır.

Anılan gelişmelere rağmen günümüzde Rusya'da Müslüman eğitiminin sorunları devam etmektedir. Bunlar hem finansman problemi hem akademik personel sorunu hem eğitim kurumlarının devlet lisansını alma sorunu hem de öğrenci alımı ve mezunların istihdamı meselesidir. Ayrıca günümüzde bir yüksek İslâm öğretimi kurumunun organizasyonu, işleyişi, eğitim süreci ve ders programının nasıl olacağı konusundaki görüş farklılıkları varlığını korumaktadır.

Bu noktada standart eğitim programları, eğitim-öğretim yöntemleri ve ders kaynakları problemi de zikredilmelidir. Rusya'da Müslüman eğitiminin önemli sorunlarından biri hâlâ ders kitaplarının yetersizliği ve eksikliğidir. Özetle son on yılda Rusya'da yüksek İslâm öğretiminin durumu önemli ölçüde düzelmiş, lisans ve lisansüstü düzeyinde yükseköğretim sisteminin temeli atılmışsa da din eğitimi alanındaki sorunlar eğitim kurumlarının kalitesini düşürmekte ve hızlı bir şekilde gelişmesini engellemektedir. Mezkûr sorunların çözülmesi durumunda Rusya'daki İslâm eğitiminin dünyada önde gelen İslâm eğitim merkezleriyle rekabet etmesi mümkün olabilir.

## Kaynaklar

- Abdülvahaboğlu, Narıman. "İsmail Bey Gaspıralı ve Rusya'da Medrese Sisteminin Islahı." *İslâmla Yenilenme ve Birlik (1- İsmail Bey Gaspıralı Kongresi)*, 2013, s. 99-104.
- Ahmadullin, Vaçeslav. "Osobennosti Sovetskoy Sistemi Dvuhurovnevoy Podgotovki İslâmskih Kadrov: Opit i Uroki." *İslâm v Sovremennom Mire*, 2015, 11, sy. 2, s. 153-64.
- Alp, Alper. "Mir İslâma Dergisine Göre 20. Asır Başında İdil-Ural Bölgesinde Mektep ve Medrese Meselesi." *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2009, sy. 26, s. 327-45.
- Aynutdinova, Karina. "Problematika Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossii i v Srendey Azii." *Minbar*, 2009, 2, sy. 4, s. 5-14.
- Beyler, Fegani. "Rusya'da Medreseler ve İslâmi Eğitim-Öğretim Alanındaki Faaliyetleri." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, IV, sy. 7, s. 88-103.
- Bulgar İslâm Akademisi. "Bolgarskaya İslâmskaya Akademiya." <http://www.bolgar.academy> (erişim tarihi: 28.06.2020).
- Dağıstan Beşerî Bilimler Enstitüsü. "Dagestanskiy Gumanitarniy Institut." <http://www.daggum.ru> (erişim tarihi: 28.06.2020).
- Dmitrieva, E.L. "İslâmskoye Obrazovaniye v Rossii: İstoriya i Sovremennost." *Rossiya i Musulmanskiy Mir*, 2016, s. 12-17.
- Dualı, Şir Muhammed. "Rusya Federasyonu'nda Din Eğitimi Meselesi." *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 2013, II, sy. 1, s. 219-45.
- Erkan, Ümmet. "Rusya'da Modernleşme Hareketleri, Rusya Müslümanları ve İsmail Gaspıralı." *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2019, 12, sy. 27, s. 758-76.
- Federalniy Zakon Ob Obrazovanii v Rossiyskoy Federatsii. "Eğitim hakkında Federal Kanun." *Rossiyskaya Federatsiya*, 1992, s. 2-193.
- Federalniy Zakon O Svobode Sovesti i O Religioznih Obyedeneniyah. "Vicdan ve Din Özgürlüğü Üzerine Federal Kanun." *Rossiyskaya Federatsiya*, 1997, s. 2-26.
- Gaynutdin, Ravil. "İstoriya i Perspektivi Religioznogo Obrazovaniya v Rossii, Razvitiye İslâmskogo Teologičeskogo i Religioznogo Obrazovaniya v Rossii i Zarubezom." *Mejdunarodnaya Naučno-Praktičeskaya Konferentsiya*, <https://muslim.ru/articles/296/13034/> (erişim tarihi: 25.06. 2020).
- Habibullina, Z.R. "Stanovleniye İslâmskogo Obrazovaniya v Postsovetkom Başkortostane: Osnovniye Etapı, Kontseptsiyi, Rezultati." *İslâm v Sovremennom Mire*, 2018, 14, sy. 3, s. 217-32.
- Hasanova, Hoşkadem. "Çarlık Rusyası İlmi Cemiyetleri ve Eğitim Kurumlarının Osmanlı Tarihi Araştırmaları." *XIII. Türk Tarih Kongresi*, 1999, II-III, s. 903-6.
- İbragimov, Ruslan. "İslâm v Tatarstane v 1940-1980 gg." *Minbar*, 2012, 1, sy. 8, s. 36-7.
- İnguş İslâm Üniversitesi. "İnguşski İslâmskiy Üniversitet." <http://ingislamuniver.ru/> (erişim tarihi: 28.06.2020).
- İslâm Eğitim Konseyi. "Sovet po İslâmskomu Obrazovaniiyu." <http://islamobr.ru/> (erişim tarihi: 27.06.2020).
- Kalsın, Berrin. "İsmail Gaspıralı ve Tercüman Gazetesi." *Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2014, 2, sy. 2, s. 95-115.
- Kanlıdere, Ahmet. "Eğitim Merkezli Etkileşim: Osmanlı ve Rusya Türkleri." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2008, 6, sy. 12, s. 287-320.
- "Osmanlılar ve Rusya Müslümanları Arasındaki Eğitim İlişkileri (1890-1928)." *Volga-Ural Bölgesinde İslâm Medeniyeti Beşinci Uluslararası Sempozyumu*, 2012, s. 97-109.

- Karaçay-Çerkes İslâm Enstitüsü. “Karaçayevo-Çerkesskiy İslâmskiy İnstitut.” <http://www.institutabuhanifa.narod.ru> (erişim tarihi: 29.06.2020).
- Kaşaf, Ş.R. “Modernizatsiya İslâmskogo Obrazovaniya kak Faktor Religioznoy i Natsionalnoy Bezopasnosti Rossii.” *İslâm v Sovremennom Mire*, 2015, 11, sy. 4, s. 47-62.
- . “Konstruktivniy dialog v Mahaçkale o Problemah i Perspektivah Razvitiya Teologičeskogo Obrazovaniya v Rossii.” *Minbar*, 2018, 11, sy. 4, s. 907-31.
- Killoğlu, Mehmet Erkan. “Çarlık Rusyasında Ceditcilik/Yeni Usul Hareketi.” *Journal of Awareness*, 2019, 4, sy. 1, s. 65-90.
- Konstitutsiya Rossiiskoy Federatsii. *Rusya Federasyonu Anayasası*. Moskova: Yuridiçeskaya Literatura Yayınevi, 2009.
- Kozyrev, Theodor. “Rusya Okullarında Din Eğitiminin Çağdaş Durumu ve Onun Mezheplerarası Modelinin Perspektifleri” (trc. Yıldız Kızılabdullah). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XLVI, sy. 1, s. 215-221.
- Moskova İslâm Enstitüsü. “Moskovskiy İslâmskiy İnstitut.” <http://www.miu.su> (erişim tarihi: 27.06.2020).
- Muhametşin, Rafik. “Musulmanskoye Obrazovaniye u Tatar v Dorevolyutsionnoy Rossii: Sostoyaniye, Problemi i Perspektivi.” *Minbar*, 2009, 2, sy. 4, s. 79-93.
- . “İslâmskiy Faktor v Mejkonfessionalnom Dialoge v Rossii, İstoriya i Sovremennost.” *Minbar*, 2010, 2, sy. 6, s. 57-63.
- . “Strategičeskiye Napravleniya Razvitiya Musulmanskogo Obrazovaniya v Rossii.” *İslâm v Sovremennom Mire*, 2015, 11, sy. 4, s. 35-46.
- Murtazin, Murat. “İstoriya İslâmskogo Obrazovaniya v Rossii, Etnokulturnoye Raznoobraziye Rossii kak Faktor Formirovaniya Obşegrajdanskoy İdentičnosti.” <http://islam.ru/content/history/44741> (erişim tarihi: 26.06.2020).
- Musalı, Vüsale. “19. Yüzyılda Rusyada Osmanlıca Eğitimi ve Yürütölen Araştırmalar: Nedenler, Sebepler, Sonuçlar.” *Bütün Yönleriyle Osmanlıca ve Mirası Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 2016, s. 413-22.
- Obrazovatel'naya Programma Vişşego Obrazovaniya po Napravleniyu. “İslâmskaya Teologiya.” Rossiyskiy İslâmskiy İnstitut, *Rus İslâm Enstitüsü İslâmi İlimler Eğitim Programı*, 2014, s. 1-31.
- Obrazovatel'naya Programma Vişşego Obrazovaniya po Napravleniyu. “Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personala İslâmskogo Veroispovedaniya.” İnguşskiy İslâmskiy Universitet imeni Hamathana Hacı Barziyeva, *İnguş İslâm Üniversitesi İslâmi İlimler Eğitim Programı*, 2015, s. 1-2.
- Obrazovatel'naya Programma Vişşego Obrazovaniya po Napravleniyu. “Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personala İslâmskogo Veroispovedaniya.” Rossiyskiy İslâmskiy Universitet (Ufa), *Ufa Rus İslâm Üniversitesi İslâmi İlimler Eğitim Programı*, 2017, s. 1-6.
- Obrazovatel'naya Programma Vişşego Obrazovaniya po Napravleniyu. “Praktičeskaya Teologiya Konfessii.” Moskovskiy İslâmskiy İnstitut, *Moskova İslâm Enstitüsü İlahiyat Eğitim Programı*, 2019, s. 1-34.
- Obrazovatel'niy Standart Vişşego Religioznogo Obrazovaniya po Napravleniyu. “Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personala Stepen Bakalavr İslâmskih Nauk.” *İslâm Eğitim Konseyi Lisans düzeyinde İslâmi İlimler standardı*, 2017, s. 3-41.
- Obrazovatel'niy Standart Vişşego Religioznogo Obrazovaniya po Napravleniyu. “Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personala Stepen Magistr İslâmskih Nauk.” *İslâm Eğitim Konseyi Master düzeyinde İslâmi İlimler standardı*, 2017, s. 3-35.

- Obrazovatelnyy Standart Vısşego Religioznogo Obrazovaniya po Napravleniyu. "Podgotovka Slujiteley i Religioznogo Personala Religioznih Organizatsiy." Bolgarskaya İslâmskaya Akademiya Stepen Magistra İslâmskih Nauk, *Bulgar İslâm Akademisi Master düzeyinde Eğitim Programı*, 2017, s. 1-26.
- Rus İslâm Enstitüsü. "Rossiyskiy İslâmskiy İnstitut." <http://www.kazanriu.ru> (erişim tarihi: 29.06.2020).
- Rus İslâm Üniversitesi. "Rossiyskiy İslâmskiy Üniversitet." <http://www.riu-ufa.ru/> (erişim tarihi: 29.06.2020).
- Sağlam, Serdar. "İsmail Gaspıralı'da Millet ve Milliyetçilik." *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 2019, 8, sy. 24, s. 437-57.
- Ustav Çastnogo Uçerejdeniya Vısşego Obrazovaniya. "Rossiyskiy İslâmskiy İnstitut." *Rus İslâm Enstitüsünün Tüzüğü*, 2014, s. 2-10.
- Ustav Çastnogo Uçerejdeniya Obrazovatelnoy Organizatsii. "Moskovskiy İslâmskiy İnstitut." *Moskova İslâm Enstitüsünün Tüzüğü*, 2015, s. 2-22.
- Voytenko, V.P. "Oteçestvennaya Sistema İslâmskogo Religioznogo Obrazovaniya v Rossii: teoriya, istoriya i sovremenniyee realii." <http://rusrand.ru/analytics/> (erişim tarihi: 26.06.2020).
- Yalvar, Cihan. "Türk Dünyasının Sönmeyen Ateşi: İsmail Bey Gaspıralı." *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi*, 2017, 1, sy. 2, s. 87-116.
- Yusufoğlu, Alim Emin. *Kırgızistan'da Din Eğitimi*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- Zagidullin, İ.K., "Sistema İslâmskogo Professionalnogo Obrazovaniya v Rossii: problemi i perspektivi." *Innovatsii v Sisteme İslâmskogo Religioznogo Obrazovaniya v Rossii, Vserossiyskaya Naučno-Praktičeskaya Konferentsiya*, 2007, s. 4-9.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Wael B. Hallaq. *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan* (trc. Tahir Uluç). İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, 451 sayfa.**

Hümeyra ÖZTURAN\*

İslâm hukuku sahasındaki çalışmalarıyla tanınan ve hâlihazırda Columbia Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapan Wael B. Hallaq'ın 2019'da yayımlanmış olan son kitabı *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*, çok geçmeden Türkçeye tercüme edilerek Mayıs 2020'de Türk okuyucusuna ulaştı. Bu eserde, Faslı düşünür Abdurrahman Taha'nın (d. 1944) modernizm-İslâm ilişkisine dair görüşleri, Hallaq tarafından aktarılmakta ve tartışılmaktadır. Çalışmalarını takip edenler için Hallaq'ın, çağdaşı bir düşünürün görüşlerini ele alan müstakil bir kitap yazmış olması şartıcı gelebilir. Onun neden Abdurrahman Taha ile özel olarak ilgilendiği ve Taha'nın görüşlerine neden böylesi bir önem atfettiği sorusunun cevabı, kitabın hemen başında, Hallaq'ın Türkçe tercümeyle özel yazdığı önsözde karşımıza çıkar (s.15). Hallaq, İslâm hukuku ve düşüncesi üzerine çalışan bir akademisyen olarak, küresel ölçekteki tartışmalarda İslâm'ın sunduğu önerme ve yaklaşımların dikkate alınması gerektiği hususunda özel bir hassasiyete sahiptir. Bu hassasiyet aslında Hallaq'ın, İslâmî söylemlerin hâkim Batılı kabullere yönelik kuvvetli eleştiriler yöneltebilme potansiyeline sahip olduğuna dair inancından kaynaklanır. İşte tam da bu noktada Hallaq'ın Abdurrahman Taha'ya dikkat kesilmesinin gerekçesi ortaya çıkar: Hallaq, modernizmin bir *ilerleme teolojisi* (*theology of progress*) olduğunu iddia ettiği modernizm eleştirisi projesinin ilk iki adımı olarak *Impossible State* ve *Restating Orientalism* eserlerini kaleme almıştır. Abdurrahman Taha ise, Hallaq'inkine benzer ve uygun argümanlarla moderniteyi eleştiren Müslüman bir düşünürdür ve Hallaq, İslâm geleneği içerisinde yöneltilmiş bu kendisinininkine benzer modernite eleştirisini değerlendirmek suretiyle kendi modernizm eleştirisi projesini tamamlamak istemektedir.

Buraya kadarki ifadelerden Hallaq'ın Taha'yı sadece bir araç olarak önemseydiği sonucu çıkmamalıdır. Hallaq, benzer konularda yazan diğer reformcu Arap düşünürlere göre Taha'nın felsefesinin çok daha derin ve dikkatli olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda Hallaq, modernizmi eleştirmek yerine İslâm kültürünü moderniteye uygun bir okumaya tâbi tutmaya kalkışan Antun, Arkoun ve Câbirî gibi Arap düşünürlerin aksine Taha'nın bizatihi

\* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, [humeयरakaragozoglul@gmail.com](mailto:humeयरakaragozoglul@gmail.com)  
Orcid No: 0000-0003-4586-629X

modernizme eleştirel yaklaşmış olmasını çok daha isabetli ve dikkate değer bulur. Bütün bu arka plan nedeniyle Hallağ söz konusu eserinde, Taha'nın modernite eleştirisinin dikkatli ve titiz bir okumasını yapacak ve her yerde olmasa da bazı noktalarda kendi perspektifinden tenkitlerini de dile getirecektir. Kitabın sonunda, Taha'nın bu eserdeki bazı eleştirilere yönelik kaleme aldığı kısa bir cevabını görmekteyiz. Hallağ baskıdan önce bu cevapları da dikkate alarak eserini revize ettiğini söylemektedir.

Hallağ'ın, Taha'nın düşüncesinin ana hatlarını sistemli olarak ortaya koyduğu söylenebilir. Her ne kadar altı bölümde Taha'nın modernizm eleştirisi ve reform teklifi konu edilse de Taha'nın iddialarının temel önermeleri bu bölümlerde dağınık hâlde bulunmaktadır. Bu nedenle değerlendirmede, bütün bölümler tek tek incelenmek yerine mezkûr temel önermeler yeniden organize edilip sistemli olarak sunulacak ve Hallağ'ın bunlara yönelik eleştirileri zikredilecektir. Bu noktada kitabın da temel meselesi olan, Taha'nın modernizm ve ahlak zeminindeki argümanları merkeze alınacaktır. Kitabın son kısmındaki siyasete dair bahis ise kanaatimce müstakil olarak başka bir çalışmada değerlendirilmelidir.

Taha'nın modernizme dair yaklaşımı en temelde “modernite eleştirisi” ve “olumlu modernite teklifi” olarak isimlendirebileceğimiz iki ana kısımdan müteşekkildir. Taha tarafından moderniteye yöneltilen eleştiriler, teklif ettiği reformun da gerekçelerini oluşturmaktadır. Hallağ'ın, Taha'nın teklifinden ziyade eleştirisinden etkilendiği söylenebilir. Hallağ'ın bilhassa ilgilendiği ve onaylamış görüldüğü eleştiri, Taha'nın, “modernitenin en az bir din kadar teolojik olduğu” ve bu nedenle “diğer din ve ideolojilerden daha üstün hiçbir tarafı olmadığı” şeklindeki iddiasıdır. Bu iddianın Hallağ tarafından neden bu kadar makul görüldüğünü anlamak zor değildir. Hallağ da modernitenin aslında bir *ilerleme teolojisi* olduğu ve bu bakımdan herhangi bir dinden çok da farklı olmadığı kanaatindeydi. Taha, moderniteye yönelttiği bu eleştiriye esas olarak modernizme dayalı “dinî bir reform” a kalkışmanın ne kadar anlamlı olduğunu sorgulamaktadır. İşte tam da bu nokta hem Taha'nın kendisini hem de Hallağ'ın onu diğer reformcu Arap düşünürlerden ayırdığı yerdir. Hem Taha hem Hallağ, bu farkı belirgin kılmak için hedefe Câbirî'yi koymuş görünmektedirler.

Taha'nın felsefesi, açık bir Câbirî eleştirisine dayanır. Hallağ, bu eleştiriye neredeyse başından sonuna kadar hak vermiş görünmekte ve hem kitabın girişinde neden diğer Arap düşünürlerini değil de Taha'yı araştırma konusu olarak seçtiğini temellendirirken hem de kitabın diğer bölümlerinde Taha'nın felsefesine Câbirî ile mukayeseli olarak değinmektedir. Milliyetçi ve anakronik kurguları olduğu (s. 41), siyasi endişelerine yenik düştüğü (s. 44-5) gibi muhtelif açılardan eleştirilerde bulunsalar da Taha ve Hallağ'ın Câbirî'ye yönelik en temel tenkidi, Câbirî'nin modern akılcılık yaklaşımını aşamamış ve söz konusu yaklaşımdan hareketle İslâm kültürünü değerlendirmeye yönelmiş olmasıdır. Fars etkisine büyük bir düşmanlık beslemesine karşı Yunan aklına duyduğu hayranlık ve bu akli esas olarak “burhan”ı bariz şekilde öne çıkarması, buna karşılık “beyan” ve “irfan”ı açıkça daha alt bir yere



konumlandırması, Câbirî'ye yönelik suçlamalarının özünü oluşturur.<sup>1</sup> Burada asıl merak uyandıran husus Câbirî'nin hatalarına düşmeksizin Taha'nın nasıl bir modernite kurgusu sunacağıdır. Burada da hatadan tamamen uzak bir reform önerisi sunulmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Taha'nın modernite eleştirisinin ilk adımı, Câbirî'ye yönelik suçlamalarında belirgin hâle geldiği üzere akılcılık eleştirisidir. Taha'ya göre modernizm -Taha'nın isimlendirmesiyle- *soyut akılcılığa* dayanmaktadır. Taha'nın düşüncesinde soyut akılcılık kavramı, aklın kesin bilgiyi sağladığı ve aynı yasalara ulaştıracak şekilde akıl sahibi herkeste ortak olarak bulunduğu şeklindeki modern kabulü ifade eder. Ancak Taha'ya göre akli bilgilerin kesinlikten uzak olduğu ve çelişkili sonuçlara götürdüğüne dair “neredeysen bir yüzyıldır kesin kanıtlar ortaya konmuştur”. Taha'nın bunu temellendirmek üzere sunduğu argümanlar ilginçtir. İlki, modernitede kesinliği sağlayan temel şey olarak görülen matematiğin aslında kesin bilgi vermekten uzak olduğu ancak “x önermesi doğruysa, ona bağlı olan y önermesi de doğrudur” şeklinde önermeler kurmayı mümkün kıldığı, buna karşılık x önermesinin doğruluğuna dair bir araştırmayı kapsamadığı argümanıdır (s. 210). Diğer argümanı ise bizatihi felsefe tarihindeki birbirleriyle çelişen ve birbirini nakzeden onlarca görüşün varlığının, sonsuzca düşünme biçimlerinin varlığına işaret ettiği ve tek tip bir akılcılıktan söz edilemeyeceğidir (s. 211, 214). Matematiğin, klasik felsefede dahi metafizikten farklı olarak “gerçekte var olmayan nesnelere dair” bir ilim olarak tanımlandığı ve dolayısıyla “x önermesinin hakikatinin” bu ilmin zaten meselesi olmadığı malumdur. Matematiğin, hesaplamalarla kesinlik vadettiği temel alan ise metafizik değil deneysel alandır ve Hallaq, Taha'nın deneysel alandaki kesinlik arayışına dair bir eleştirisinden hiç söz etmemektedir. Bu büyük bir eksiklik, çünkü moderniteyi temsil eden temel şey akılcılıktan ziyade deneyciliktir. Taha'nın akılcılık eleştirisi bağlamında hedef tahtasına koyduğu Aristoteles akılcılığı, daha Aydınlanma'ya gelmeden esaslı eleştirilere uğramıştı ve Aydınlanma'yı inşa eden temel şey, Locke ve Hume'da tam ifadesini bulan saf deneycilik rüyasıydı. Dolayısıyla hem Taha'nın eleştirisi yetersizdir hem de Hallaq'ın bunu fark etmeyişi veya buna değinmeyişi bir eksiklik. Felsefe tarihinin birbirine karşıt görüşlerle dolu olduğuna dair argümanı ise doğrusu felsefe geleneğinin içinden biri olarak Taha'dan beklenmeyecek naiflikte bir iddiadır. Doğası gereği eleştirel ve birikimsel olan bir disiplinde, birbirini tamamıyla onaylayan görüşler silsilesi bulmak zaten yanlış bir beklentidir, felsefenin doğasına aykırı bir durumu gerekçe göstererek bunu aklın görevliliğine dair bir argüman olarak kullanmak açıkça hatalıdır.

Soyut akılcılık kavramı çerçevesinde Aristotelesçi akılcılığı eleştiren Taha, buradan İslâm felsefesi eleştirisine geçer. Aynı şekilde İslâm felsefesi ve teolojik metafiziğin öncül ve iddialarının da kesinlikten uzak olduğunu açıkça ifade etmektedir (s. 210). Dahası, bu akılcılıktan doğan kavramları esas alan Gazzâlî ve İbn Rüşd gibilerinin, yerli bilime katkı yapmalarının

1 Benzer eksikliklere değinen bir Câbirî değerlendirmesi için bkz. Hümeyra Özturan, “Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, çev. Muhammet Çelik (Kitap Değerlendirmesi)”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, III, sy. 2, 2017, s. 141-8.

mümkün olmadığını söyler (s. 77). Soyut akılcılığa karşı Taha'nın iddiası, akliliğin kültüre has ve göreceli olduğudur. Taha burada soyut aklın karşısına yerleştirdiği *müsedded* yani *rehberlik edilmiş akıl* ile *müeyyed* yani *desteklenmiş akıl* kavramlarından söz eder. Taha'nın ifadesiyle rehberlik edilmiş akıl, “şer‘î işlerle ‘kalınlaştırılmış’(?) soyut akıldır”. Desteklenmiş akıl ise daha ileri bir noktayı ifade ederek, amel ve ibadetlere yoğunlaşmak suretiyle şeyleri olduğu gibi bilmeye yönelmiş akıl anlamına gelmektedir. Taha desteklenmiş aklın en mükemmel biçimini tasavvufi alanda elde ettiğini ifade eder. Taha'nın bu akıl türlerine dair izahları (s. 216-31) Hallağ'ın aktarımına rağmen (yahut onun sebebiyle) kimi zaman anlaşılmayacak kadar soyuttur ve doğrusu soyut akıldan farklarının ne olduğu açık değildir. En aşikâr olan husus, desteklenmiş aklın, bilginin amelle birlikte olmasını kontrol eden akıl olduğudur. Bu noktada Taha'nın “İslâmî akıl” formülasyonuna ulaşılmaktadır.

Taha'ya göre “İslâmî akıl” şu üç niteliği haizdir: (1-) İslâmî bilgi diğer bütün bilgilere göre önceliklidir. (2-) Nazarî bilgi, amele ve pratik bilgiye dayanır. (3-) Vad‘î akıl (mütercim bunu *pozitivist akıl* olarak tercüme etmiştir, s. 76) şer‘î akla dayanır. Burada en izaha muhtaç olanlar birinci ve üçüncü nitelikler iken, Hallağ'ın bütün ilgisi ikinci niteliğedir. Birinci ve üçüncü maddeler, kitapta hiç açıklanmamış duran, dini önermeler ve deneysel dünya arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına dair meseleyi aydınlatabilirdi. Ancak Hallağ, meselenin İslâmî yönüyle ilgilenmekten ziyade, -aslında en başta ihsas ettirdiği üzere- daima modernite eleştirisine yoğunlaşmıştır. İkinci maddeyi, “modernizmde hiç olmayan bir şeye işaret eden gerçek bir yenilik” olarak niteleyip daha ziyade onun üstünde durması da bunu açıkça göstermektedir (s. 76).

İslâmî aklın niteliklerinden ikincisi olarak sayılan “nazarın amele dayanması” maddesi, yine Taha'nın modernizm eleştirilerinden birinde temellenmektedir. Bu eleştiri, Batı'nın modernizm sürecinde yaşadığı ahlak krizi neticesinde sürekli ahlaka dair “konuşma”sı, ancak “amel”e yönelik bir girişimde bulunmamasıdır. Bu nedenle ahlak hususunda Batı'yı *söz medeniyeti* (*hadâratü'l-kavl*) olarak niteleyen Taha, İslâm modernizminin Batılı moderniteden farklı olarak “amel”i öne çıkarması gerektiğini vurgular (s. 193, 251-5). Taha'ya göre akıl, Aristoteles tarafından formüle edildiğinin aksine insanı hayvandan ayıran temel nitelik olarak görülemez. Ona göre insanı hayvandan ayıran en temel nitelik “ahlak”tır. Buna göre ahlaklı eylem, insana özgüdür ve insanı insan yapan şey o olmalıdır. Bu bağlamda akli değil ameli önceliğini açıkça gösteren Taha, aklın da amele uygun olarak dönüşmesi, bir başka ifadeyle aklın amele dayanması gerektiğini söylemektedir (s. 73).

Taha'ya göre amele dayanan desteklenmiş akıl, din ve ahlakı birleştiren yeni bir akıl önerisidir. Arka planında ise “din olmadan ahlakın olmayacağı” önermesi vardır (s. 239). Din ve ahlak arasında kurulan bu ilişki, kaçınılmaz olarak *hüsün-kubuh meselesini* ve bununla alakalı üç temel senaryoyu gündeme getirir: Ahlakın dine tabi kılınması, dinin ahlaka tabi kılınması ve ikisinin özsel olarak birbirinden ayrı olduğunun kabul edilmesi. Taha açıkça “ahlakın dine tâbi kılınmasını” savunur ve bu bağlamda *Euthyphron ikilemi* ile *olgu-değer*

problemini cevaplamaya çalışır. Hallaq, Taha'nın aklın göreceliğine dair iddiasını hemen kabule hazırır. Bu konuda herhangi bir yorum yapmazken, Taha'nın din temelli ahlak anlatımında da eleştiriyi tamamen bırakarak aktarıcı bir role bürünür. Taha'nın olgu-değer problemine ilişkin cevabı hakikaten tatmin edicidir fakat “din olmadan ahlakın olmayacağı” şeklindeki önermesinin olgusal gerçekliğe mi, istatistiksel bir veriye mi yoksa tamamen bir temenniye mi dayandığı belirsizdir. Dahası, “amelin dine dayanması” ve “aklın da bu amele göre şekillenmesi” şeklindeki idealin tam olarak nasıl bir şey olduğu, buna dair hiçbir örnek verilmediği için tasavvuru zor bir öneri olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuçta Taha İslâm ahlakına dayalı bir akıl önerir ve bunun evrenselliğini hedefler (s. 195-6). O, son din olması sebebiyle İslâm ahlakının, çağın ihtiyaçlarına en uygun cevapları verebileceği kanaatinde. Bu nedenle İslâm'ın, tabiri caizse dünyanın ahlaki liderliğini üstlenebileceğini söylemektedir. Bu amaca yönelik olarak diğer insanlarla diyalogun (*hivâr*) önemini vurgulasa da bunun nasıl bir diyalog olacağı belli değildir. Hallaq da bunun hidayete teşvik edici bir diyalog olup olmayacağına dair sorunun, Taha'nın kitaplarında cevapsız kaldığını belirtir (s. 204). Taha'nın, İslâm ahlakına yüklediği bu misyonu anlatırken söyledikleri öylesine soyut ve edebidir ki, çoğu yerde ne kastettiği anlaşılmamaktadır (s. 198-9). Bu kısımlarda Hallaq'ın *Rûhu'l-hadâse*'den alıntılar yapmakla yetinmiş olması, onun da bu soyut anlatımla söylenmek isteneni tam olarak yorumlayamadığını düşündürmektedir. Nitekim Hallaq, iddialarını açıklamak için Taha'nın deneysel örnekler vermediğini ve somut kriterlerden söz etmediğini sonunda açıkça ifade eder (s. 202). Esasında bu büyük bir eksiklik çünkü aklın ahlaka dayandığını ve ahlakın da İslâm ahlakında evrensel ve kuşatıcı ifadesini bulduğunu, modern dönemde İslâm ahlakının bütün insanlığa ahlak önderliği yapabileceğini söylemek dikkat çekici bir iddiadır. Ancak böyle bir iddia, nasıl gerçekleşeceği izah edilmeden ortaya atıldığında anlamını yitirmektedir.

Taha'nın modernizme olan ilgisi sadece eleştiri düzeyinde olmayıp olumlu bir modernite önerisini de kapsamaktadır. Taha, söz konusu önerisini temellendirmek üzere önemli bir ayırım yapar: Modernite olgusu ve modernitenin ruhu ayrımı. Taha, *Rûhu'l-hadâse* eserinde modernitenin olgusal yönünün Avro-Amerikan olduğunu ancak modernitenin ruhunun bir bütün olarak insanlığın malı olduğunu belirtir (s. 123). Ona göre modernite tamamen başka bir kültürde ortaya çıkmış ve o kültüre has özelliklerle çok farklı şekilde de olabilirdi. Bu nedenle Taha, modernitenin kültürden bağımsız olarak bir ruhu olduğunu, bunun da *rûst*, *eleştiri* ve *evrensellik* ilkeleriyle formüle edilebileceğini belirtir. Taha'ya göre gayr-i İslâmî bir modernite varsa, İslâmî bir modernite de olabilir (s. 116). Taha bu düşünceyle, modernitenin ruhunun üç niteliğinin İslâm'a uygun şekilde nasıl gerçekleştirilebileceğini anlatır. Onun idealize ettiği İslâm modernitesi ahlak merkezlidir ve yukarıda da izah etmiş olduğumuz üzere akıl dahi bu ahlaka dayalıdır (s. 117). Hallaq bu noktada Taha'nın söylediklerinin, başta moderniteye yönelttiği eleştirilerle uyumlu olmadığına işaret eder. Hallaq'ın şu sorusu dikkat çekicidir: “Mesela modernitenin getirilerinden biri olan küreselleşme ahlaklı kılınabilse -ki bunun mümkün olup olmadığı tartışmalıdır-, küreselleşme kendisini o yapan

mevcut yapısını hâlâ sürdürebiliyor olur mu?” (s. 128). Taha burada, küreselleşmenin ahlaka ilişkin bir boyutunun ve ayrıca bir de ahlaktan bağımsız yapısal bir boyutunun olduğunu kabul ediyor gibidir. Fakat bu aslında, onun tam da başta modernizm eleştirisi yaparken söylediği pek çok şeyle çelişmektedir. Dolayısıyla Hallağ'ın burada Taha'nın çelişkiye düştüğüne dair tespiti (s. 158) yerindedir. Hatta aynı çelişki, Taha'nın İslâmî hümanizme dair görüşlerinde de belirmektedir (s. 169-171). Taha'nın kitabın sonundaki cevabi metninde en çok Hallağ'ın söz konusu küreselleşme eleştirisi üzerinde durulmaktadır. Taha burada ısrarla küreselleşmenin, modernizm olgusuyla ilgili olup ruhuyla ilgisi olmadığını, dolayısıyla kendisinin küreselleşme olgusunu değil evrenselleşme-genelleşme ruhunu dikkate aldığını belirtir (s. 364). Bu cevap, Hallağ'ın yönelttiği eleştirilere tam uymaz. Bu durum Hallağ'ın, Taha'nın cevabi metninden sonra kitabını tashih ederken söz konusu eleştirilerini tadil ederek onları daha farklı bir yapıda ortaya koyduğunu düşündürmektedir.

Hallağ'ın eleştirisine şu eklenebilir: Taha, diğer reformcu Arap düşünürleri, İslâm'ı modernizme uydurmaya çalışmakla suçlamaktaydı. Ancak kendisinin, İslâm ahlakını modernizmin ruhu olduğunu söylediği rüş, eleştiri ve evrensellik ilkelerini dikkate alarak ortaya koyuşu da farklı bir girişim değildir. Taha, modernizmin ruhunu olgusundan ayırmak suretiyle böyle bir eleştiriden kaçınabileceğini düşünmüş görünse de neticede modern dönemde ortaya çıkmış üç temel ölçütü dikkate alan bir İslâm yorumu sunmuş olmaktadır. Hallağ'ın yukarıda bahsettiği ve Taha'nın içine düştüğünü söylediği çelişki bu şekilde ifade edildiğinde çok daha açık hâle gelmektedir.

Sonuç olarak Hallağ'ın eseri, Taha'nın modernizme yönelik eleştirilerini ve İslâmî modernite teklifini konu edinir. Fakat kitabın arka planındaki temel gaye, Hallağ'ın kendi modernite eleştirisidir ve bu çalışma da esasında Hallağ'ın projesinin İslâmî gelenekteki benzer bir modelini incelemek için kaleme alınmıştır. Bu nedenle eser, Taha'nın felsefesini öğrenip anlamak açısından değil Hallağ'ın projesini öğrenmek ve anlamak bakımından önemlidir. Hallağ bazen müdahalede bulunmaksızın Taha'nın düşüncelerini aktarsa da kendince önemli noktaları öne çıkarıp diğerlerini daha yüzeysel bırakmak suretiyle aktarımı yönetmekte, bu da argüman ve iddiaların anlatımında bir düzensizlik oluşturmaktadır. Kitabın tercümesi genel olarak akıcı ve başarılı olmakla birlikte, birkaç yerde tercümeyle ilgili düşük cümle ve ifadeler de mevcuttur.<sup>2</sup> Son olarak kitabın modernizm ve İslâm ilişkisine ilgi duyanlar için göz ardı edilmemesi gereken bir kaynak olduğu söylenmelidir.

2 Mesela bk. s. 101: “Çağdaş Arap düşüncesinin en iyi örneği dahi, Câbirî'nin bilgili eserinde ortaya konulduğu şekliyle ..”, s. 113: “Ancak Taha'nın projesindeki daha büyük ve daha önemli nokta, diyalektik olarak örülmüş, iç içe girmenin açıkça karakterize ettiği ve yapılandığı bir gelenek lehinde ikna edici söylemi olarak kalmaktadır.” ve s. 340: “Ansiklopedik geniş bilgisi ve Arap dünyasındaki popülerliği ile Câbirî'nin çalışması modernleşmiş ve modernleşen bir Arap düşüncesinin geniş ve kökleşmiş bir temsilini yansıtır, eğer on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan bir akımın yüksek bir noktasını veya zirvesinin temsilini değilse.”



**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Taha Abdurrahman. *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında* (trc. Abdi Keskinsoy). İstanbul: Pınar Yayınları, 2020, 176 sayfa.**

Muhammet ATEŞ\*

Düşünce tarihinin dönemeç noktalarını teşkil eden her süreç, aynı zamanda metodolojik tasavvurda bir gelişmeyi, düşünce metodunu yenilemeyi beraberinde getirmiştir. Son atılımı Batı’da gerçekleşen felsefi düşünce, zamanla tenkide ve bazı revizyonlara tabi tutmuşsa da yöntem olarak büyük oranda Descartes rasyonalitesini benimsemiştir. Bu durum sadece düşünsel bağlamla sınırlı kalmamış, bilakis Batı’nın kolonyal zihniyetiyle birleşip gerek siyasi angajmanlarla gerekse ekonomik şartlar üzerinden dayatmalarla olsun bütün dünyada etkisini gösteren bir pratiğe evrilmiştir. Bilimselci akıl tasavvuru ve dikotomiler üzerine kurulan bu tasavvur, Batı’nın hegemonyacı arzularıyla birleşerek geleneksel düşünce tarzları için bir meydan okumaya dönüşmüştür. Bu meydan okuma karşısında İslâm âleminde de “moderniteyle ilişki” ve “gelenekle ilişki” şeklinde çift yönlü ve felsefi olarak sorunsallaştırılıp çözüm önerileri sunulması gereken zorlu bir problem ortaya çıkarmıştır. Zira gelenekle bağı tümenden koparmak Batılı kimlikte eriyip kaybolmak, moderniteyle ilişkiyi tümenden reddetmek ise içinde yaşanılan çağın gerçekliğinden büsbütün koparak gün geçtikçe zayıflama sonucunu doğuracaktır.

Bu doğrultuda son iki asırda İslâm âleminde “modernleşme tasavvuru” ve “geleniği okumada yöntem” konusu bir problematik olarak peyderpey kendisini daha baskın bir şekilde dayatmıştır. Müslümanların içinde yaşadığı çağla ve Batılı modernitenin pratiğiyle “kimliklerini” kaybetmeden iletişim kurma istekleri, farklı temayüllere sahip Müslüman düşünürleri bu konuda düşünsel projeler ortaya koymaya sevk etti. Modernleşmek için gelenekle mutlak bir “epistemolojik kopuş” yaşamanın şart olduğunu ileri süren Müslüman düşünürlerin yaklaşımları pek yankı bulmamıştır. Diğer bazı Müslüman düşünürler ise “kimlik kaybı” güden her toplumun, kimliğini yeniden inşa etmek durumunda kaldığında kendi geleneğine başvurup onu eleştirmesi ve gerekliyse revize etmesi gerektiği düşüncesindedirler. Bu görüşü benimseyenler geleneğin hangi metodolojiyle kritik edileceğini belirleyip bunu ikna edici şekilde gerekçelendirmek durumundaydılar. Bu hususta 20. asrın ikinci yarısına damgasını vuran iki düşünsel ve kısmen karşıt proje ortaya çıktı: (1-) Muhammed Âbid el-Câbirî’nin geleneğin muhtevasını onu ortaya çıkaran metodolojilerden arındırarak modern

\* Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, [muhammet.ates@dpu.edu.tr](mailto:muhammet.ates@dpu.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0003-0360-7636

metodolojilerle kritik ve revize eden yapısalcı yaklaşımı, (2-) Geleneğin muhtevasını dikkate alıp onun kritik ve revizyonunda modern metodolojilerin yanı sıra -hatta ondan önce- biz-zat geleneği ortaya çıkararak klasik metodolojilerin de işletilmesini savunan Taha Abdurrahman'ın pragmatik (pragmatics) okumasıdır. Zira her gelenek karakteristiğini belirleyen bir *pragmanın*, yani dilsel, kültürel ve dinsel hususiyetlerin meydana getirdiği gerçekliğin gölgesinde teşekkül eder.

Taha Abdurrahman'ın eserleri bu perspektifle okunduğunda onun düşünsel çabasının büyük oranda “metodoloji sorunsalı” çerçevesinde seyrettiği görülür. Bu husus muhtemelen mezkûr pratik ihtiyacın yanı sıra onun uzmanlık alanının mantık olmasıyla alakalıdır. Uzmanlaştığı alan olması hasebiyle gerek klasik gerekse modern metodolojilere yönelik edindiği vukûfiyet, ona günümüz İslâm düşüncesinde tartışmaların odağında bulunan “modernite”, “gelenek”, “insan ve akıl tasavvurları” gibi konularda hâkim iki karşıt yönelim olan sefilik ve modernistliğin bu meselelere dair çoğunlukla basmakalıp düşüncelerinin dışında özgün bir yaklaşım sergilemesini sağlamıştır. Zira “metodolojik farkındalık ve vukûfiyet” hem düşüncenin sıhhati için asgari şart olan “tutarlılık” ve “sistemlilik” ilkelerini sağlar hem de sürekli aynı veçheden düşünülüşünden tıkanma noktasına gelmiş “düşünsel sorunsallara” yönelik metodu yenileyerek yeni ve verimli bir bakış geliştirme imkânı verir. Taha Abdurrahman'ın *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında* isimli eseri de bu problemleri merkeze alır ve kendisinin onlara yönelik tasavvur ve çözüm önerilerini içerir.

Orijinal ismi *el-Hivâr ufukan li'l-fıkr* olan eser, Faslı mantık ve ahlak filozofu Taha Abdurrahman'ın “şiiirin dili ve hakikat”, “burhan mantığı”, “argümantatif istidlal yöntemi”, “rasyonalite”, “modernite”, “ahlak teorisi” ve “İslâm âleminde felsefi özgünlüğün imkânı ve yolu” üzerine farklı tarihlerde verdiği röportajları içerir. Röportaj olduğu için telif eserlerdeki belli bir ana temaya sahip olma ve ona bağlı kalma durumu bu kitapta esneklik arz etmiştir. Bu yüzden kitapta merkezî bir problematik değil, müellifin muhtelif konularda ileri sürdüğü temel tezler işlenmiştir. Fakat konularının farklılığına rağmen eser, büyük oranda doğrudan veya dolaylı olarak müellifin “modernite ve gelenek” problemlerine dair görüşlerini yansıtır. Hacim bakımından küçük olan eser dokuz bölüme (*fasl*) ayrılmış, başına müellif tarafından bir “takdim” yazısı, sonuna da iki “ek” konulmuştur.

Kitabın Giriş'inde müellif, İslâm âlemine büyük bir “düşünsel hayret ve yitmişlik” hâlinin hâkim olduğunu ve bunun büyük oranda kapsamlı bir diyalog etkinliğinin olmamasından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu hayret hâlinin kurtulmak bireysel tefekkür çabalarının yerini ilmi bir diyalog faaliyetiyle sağlanmış beraber düşünme etkinliğinin almasıyla mümkün olacaktır. Zira büyük ve kalıcı düşünceler ancak tefekkürün hakkını veren bir muhitte ortaya çıkar. Fakat anılan kolektif düşünsel çabalar isabetli bir kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma yapabilme melekelerini kazandıran “metodolojik vukûfiyet ve vuzûhiyet” seviyesi yakalanınca sonuç verecektir. Aksi takdirde büyük oranda “iki değerli klasik mantığın” ve “Descartes rasyonalitesinin” etkisiyle şekillenmiş zihinler “dikotomiler” vasıtasıyla



düşünme tarzından kurtulamayacak ve diyalektiğin tuzağına yeniden düşecektir. Oysa “düşünsel uyanış” ilk etapta her kavramı tek tek yeniden ele alıp tenkide tabi tutmayı, kritiğini yapmayı, revize etmeyi ve eğer yetersizse yeni kavramlar üretmeyi gerektirir.

İlk gençliğinde şiir yazan ve şiirleri edebiyat eleştirmenlerinin beğenisini kazanan Taha Abdurrahman, kitabın Birinci Bölümü’nde “hakikat ile şiirin ilişkisine” dair gençlik yıllarındaki kanaatinin değiştiğini, bu yüzden şiir yazmayı bıraktığını, ama olgunluk döneminde yine şiire döndüğünü ifade eder. Zira üniversite yıllarında “hakikatin” ancak mantığın formal diliyle ve rasyonalitenin sıkı disiplini vasıtasıyla tezahür edeceğine inanırken mantık ve dil felsefesine vakıf oldukça “formel dilin” ve “burhan aklının” sınırlılığını keşfetmiştir. İnsanı bütün boyutları ve derinliğiyle ibari değil, ancak işari dilin ifade edebileceğine kanaat getirmiştir.

Düşünsel meseleleri salt burhani mantıkla ele almanın yanlış olduğunu düşünen müellif, ikinci bölümde “hakikatin” tekli değil, çoklu bir yapıya sahip olduğunu iddia ederek hakikate “klasik burhan mantığı” ile değil, dilin doğal mantığındaki “argümantatif istidlâl” yöntemi ile ulaşılabileceğini savunmuştur. Argümantatif istidlâl tarzını ise İslâmî metodolojideki “münazâra ilmi” ve günümüzdeki dil felsefesi, pragmatik yöntem ve söylem analizleri üzerinden belirlenecek bir “diyalog usulü” ile yeniden inşa ettiğini ifade etmiştir.

Müellif Üçüncü ve Dördüncü Bölümler’de “araçsal akıl” tasavvurunu “akıl ile ahlakı” birbirinden ayırdığı için eleştirip Müslümanların kendi kurucu dinî metinlerinden hareketle bir akıl tasavvuru inşa etmeleri gerektiğini savunmuştur. Zira araçsal akıl, ahlaki değer vadedemez, oysa İslâm’da akli olan her şey aynı zamanda ahlakidir. Müellife göre esasında sadece İslâm medeniyetinde değil, Aristoteles öncesi felsefede de akıl ile amel ve dolayısıyla ahlak birbirinden ayrı düşünülmemiştir. Aklın, ahlak ve eylemden tecrit edilmesi Aristoteles’in inşa ettiği burhan aklıyla başlamıştır.

İslâm âleminin modern dönemde özgün felsefi düşünce ve dolayısıyla metin üretmediğini düşünen müellif, beşinci bölümde bunun imkânını tartışmıştır. Müslümanların felsefi yaratıcılık için büyük filozofları -tabiri caizse- fabrikalarında felsefe üretirken gözlemlemeleri gerektiğini, bunun da büyük felsefi eserleri çoklu çeviri yöntemiyle tercüme etmekle mümkün olacağını savunmuş, bu doğrultuda geliştirdiği çoklu çeviri teorisini detaylı olarak anlatmıştır.

Müellif Altıncı, Yedinci ve Dokuzuncu Bölümler’de moderniteye dair tasavvurunu ruh ve pratik ayırımı yaparak açıklamış ve modernitenin ruhunun evrensel, pratiğinin ise yerel olduğunu iddia etmiştir. “Rüştünü idrak edip karşılaşılan düşünceleri tenkit süzgecinden geçirmek, kendi akli üzerinde hiçbir vesayetçi tanınamamak ve birey ile topluma faydalı değerler üretmek” şeklinde tanımladığı “modernliğin ruhu” teorisinden hareketle Müslümanların “İslâmî bir modernlik” modeli geliştirebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre modernitenin



Batı ile özdeşleştirilmesi yanlıştır. Zira Batıya mahsus olan, modernitenin belli bir pratiğidir, modernitenin ruhu değildir.

Sekizinci Bölüm'de müellif, felsefe tarihine dil felsefesi perspektifinden bakarak her dilin içinde büyük oranda hakikat gömülü olduğunu, dolayısıyla her dilin kendisine mahsus imkânlarla hakikate açılacağını ileri sürerek “felsefede” evrenselliği sağlayacak olan şeyin, bu pragmatik hususiyetlerin inkârı değil, kabulü olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden Müslümanlar kendi dillerinde gömülü hakikatleri, kendi pragmatiklerinden (dilsel, dinî ve kültürel gerçeklikler) hareketle, ama evrensel değerlere dönüştürülebilecek yapıyla keşfederek ortaya özgün bir felsefe çıkarma imkânına her zaman sahiptir.

Müellif Onuncu Bölüm'de “İslâmî bir modernlik” inşa etmenin bir gereği olarak geleneği yeni bir okuma faaliyetine tabi tutmak gerektiğini, Müslüman düşünürlerin büyük oranda bu sorunsalın tespitinde ittifak ettiklerini, fakat bu doğrultuda geleneği “okumak ve yorumlamak” için ortaya konulan düşünsel projelerde önemli hatalar yapıldığını söyler. Bu hataların en belirgin sebebi ise onların Hıristiyanların kendi “kutsal metinlerini” değerlendirmek için geliştirdikleri okuma yöntemlerini taklit etmesidir.

Kitabın sonundaki Ekler'de müellif, Avrupa-merkezli düşüncenin baskısı altında düşünce özgürlüğünün ve modernitenin dayatıcı yapısı karşısında ideal bir düşünsel diyalogun imkânını ve yollarını tartışmaktadır.

Taha Abdurrahman'ın temel tezlerini nispeten kolay ve muhtasar bir şekilde içeren bu eser onun düşüncesine bir “giriş” mahiyetindedir. Eserin arka planında kendisini hissettiren en önemli husus ise şudur: İslâm düşünce tarihinde nispeten erken dönemlerde başlayıp günümüze kadar süren metodolojik tartışmalar, Taha Abdurrahman tarafından “Gazzâlî ile İbn Rüşd karşıtlığı” ekseninden çıkartılıp “İbnü'l-Arabî ile İbn Rüşd karşıtlığı” eksenine oturtulmuş ve mantık ile dil felsefesindeki modern gelişmelerden hareketle İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısı güncellenmeye çalışılmıştır.

Eserin çevirisi birçok önemli kusur içermekteyse de metnin sadece ilk 35 sayfası aslıyla karşılaştırılınca belirlenen hatalara birkaç örnek vermek uygun olacaktır:

- *Cümlelerin anlamını değiştiren eklemeler.* Mütercim “serbest çeviri” yöntemini birçok cümlede isabetsiz olarak uygulamıştır. Nitekim “Eğer biz beraber düşünmeye açıkça davet ediyorsak bunun sebebi, başımıza gelen musibetin gerçekte ‘düşünceler dünyası içinde yaşadığımız büyük kayboluştan’ ibaret olmasıdır”<sup>1</sup> ifadesi “Sözgelimi eşit bir ilke üzerinde düşünmeye açıkça çağırıyorsak, bu bizim düşünce dünyamızda büyük bir şaşkınlığın ve ayırmazlığın hâkimiyetindedir” (s. 14) şeklinde çevrilmiştir.

- *Kaynak metindeki bir cümlelerin, ifade ettiği esas manayla ilgisiz bir şekilde tercüme edilmesi.* Serbest çeviri yönteminin kötü bir uygulanmasından kaynaklanan bu husus,

1 Taha Abdurrahman, *el-Hivâr ufukan li'l-fikr*, Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2013, s. 8.

tercümenin birçok cümlesinde görülür. Örneğin “Bir başkası da basmakalıp düşünce tarzına kapılıp intibak sağlamaya ve entegre olmaya davet etmekte”<sup>2</sup> anlamındaki cümle mütercim tarafından “Aynı zamanda sınırlanma ve bir bütün haline gelmeye çağırın siyasi egemenliği altındadır” (s. 14) şeklinde çevrilmiştir. Ayrıca tercüme cümlelerin Türkçe sözdizimiyle de bir anlam ifade etmediği açıktır.

- *Müellifin düşünce yapısına hâkim olmamaktan kaynaklanan yanlış çeviriler.* Taha Abdurrahman “burhan mantığı” yerine “argümantatif mantığı” yeğleyen bir düşünür olduğundan “dil felsefesinin pragmatik şubesine”, “söylem analizlerine” ve “düşünsel diyalog” faaliyetine büyük bir önem verir ve bu yüzden “hakikatin” insanın kendi başına akıl yürütmesiyle değil, bilakis doğal dil ile yapılan bir diyalog aracılığıyla tezahür edeceğine inanır. Keza ona göre “insan” mahiyeti bakımından “tekil” değil, “çoğul”dur ve her konuşma mutlaka “bir diyalog”tur. Bu doğrultuda kendi düşüncesini ifade eden yazar “kişinin kendi iç dünyasındaki konuşması da kendisiyle kurduğu bir diyalog ise de bu başkasıyla kurulan diyalogun yerini alamaz” derken mütercim, yazarın düşünce yapısına vakıf olmadığından bu ifadeyi “Kendi kendine konuşmak, kişinin kendisiyle hasbihal etmesidir” (s. 17) şeklinde çevirmiştir.

- *Orijinal metindeki düşüncenin, tercümede metnin gramerine bağlı kalınmadığı için muğlak ve anlaşılabilir hâle gelmesi.* Bu duruma Taha Abdurrahman’la röportaj yapan kişinin, onun felsefeyi sadece havassın değil, avamdan kimselerin de yapabileceğine dair görüşü ile kitaplarını yazarken benimsediği üslubun zorluğu arasındaki tutarsızlığa dikkat çekerken kullandığı “Eğer Taha Abdurrahman’ın Arap bireyi felsefe yapmaya kadir kılmak amacı ile metinlerindeki sağlam ve zor sözdiziminde ortaya çıkan muhkem söylemi arasında zahiren bir tutarsızlık varsa, yani eğer onun amacının demokratlığı ile söylem ve sözdiziminin aristokratlığı arasında görünürde bir çelişki varsa, bu onun halkı felsefeye buluşturmanın, avamın konuşması seviyesine inmek anlamına gelmediği kanaatinden ileri gelir”<sup>3</sup> ifadeleri, mütercim tarafından “Burada görünürde Arap insanına felsefe yapma kudretini kazandırma maksadı ile dildeki terkiplerle sağlam metinler konusunda Taha Abdurrahman’ın keskin ve sıkı söylemi arasında bir çelişki var gibidir” şeklinde çevrilmiştir (s. 20).

- *Felsefi ve metodolojik kavramlara aşına olmamaktan kaynaklanan hatalar.* Tercümede bu türden birçok hata vardır. Nitekim Taha Abdurrahman günümüzde münazara adabına uyulmadığına örnek olarak münazara ilminde “gasb” diye anılan hataya çok düşüldüğünü belirtmiştir. “Gasb”, münazara ilminde, iddia sahibine karşı iddiasını ispatlama fırsatı tanımadan bir tez ileri sürmek anlamına gelir.<sup>4</sup> Mütercim bunu “öfke durumu” (s. 35) diye tercüme etmiştir. Başka bir örnekte müellifin şiire tekrar dönüşünü “ibari ve işari” dil arasındaki ilişki üzerinden anlattığı cümlesindeki “ibârî dil” ifadesini mütercim “sıradan bir

2 Taha Abdurrahman, *el-Hivâr*, s. 8.

3 Taha Abdurrahman, *el-Hivâr*, s. 16.

4 Taşköprizâde, *Risâletü'l-âdâb fi ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münâzara*, Küveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2012, s. 26.

ibare” (s. 22) diye tercüme etmektedir. Oysa müellifin bu ifadeden maksadı -ki kendisi ifadenin geçtiği cümlelerin ardından gelen cümlelerde bunu açıklar- mantık kurallarına göre kurulmuş söz örgüsüdür. Keza “önergeler mantığı” anlamındaki “mantuku’l-kadâyâ” kavramı “meseleler mantığı” (s. 25), “görüngüler” anlamındaki “ez-zevâhir” kavramı “görüntüler” (s. 27), mantıksal bağlamda kullanıldığından “suretler/formlar” anlamına gelen “sûver” terimi “imajlar” (s. 27), “etik” anlamındaki “ahlâkiyyât” kelimesi “ahlaki biçimler” (s. 35) şeklinde çevrilmiştir.

- *Müellifin özgün kavramlarına aşina olmamaktan kaynaklanan hatalar.* Taha Abdurrahman’ın “araçsal akıl” yerine akli yeni bir tasnife tabi tutarak kullandığı “el-‘aklü’l-mücerred” kavramı “soyut akıl” (s. 22) olarak tercüme edilmiştir. Hâlbuki müellifin biri somut, diğeri soyut olmak üzere iki akıl anlayışı yoktur. Yine yazarın “ilmü âdâbi’l-bahs ve’l-münâzara” ilminin isminden hareketle vazettiği “münâzara mekanizması” anlamındaki “âliyye-tü’l-münâzara” kavramı çeviride “tartışma tekniği” (s. 29) diye karşılanmıştır.

- *Kelimelerin sözlük ve terim anlamlarının karıştırılması.* Örneğin “çaba sarf etmek” şeklinde sözlük anlamıyla kullanıldığı bağlamdan anlaşılan “ictihâd” kelimesi fıkıh usulü terimi olarak kullanılan “içtihat” (s. 19) kelimesiyle tercüme edilmiştir.

- *Tercümedeki üslubun Türkçe sözdizimi bakımından gevşek olması.* “Bu iddiamızı açıklamaya eğer ‘hakikat’ kelimesinin delalet ettiği manayı belirlemekle başlarsak söz konusu itiraza cevap verebiliriz”<sup>5</sup> diye tercüme edilebilecek cümlelerin çeviride “Şayet açıklaması konusunda hakikatin anlamının sınırlandırılmasından hareket edersek bu itirazı izale ederiz” (s. 32) şeklinde yer alması buna örnek verilebilir.

- *Sıradan kelimelerin yanlış tercümesi.* Eserde “dağınıklık, tefrika” gibi olumsuz bir anlama gelen “eş-şetât” kelimesi “farklılık” (s. 14), “cesur tutum” anlamındaki “el-mevkîf el-cesûr” ifadesi “köprü mahiyetindeki tutumlar” (s. 19), bağlamdan “eskiyi tekrar etmek” anlamında kullanıldığı anlaşılan “terdid” kelimesi “gerilemek”, “halel ve bozukluk” anlamındaki “el-fesâd” kelimesi “çelişki” (s. 29), cümlelerin bağlamından açıkça “belirlemek” anlamında kullanıldığı anlaşılan “tahdit” kelimesi “sınırlandırmak” (s. 32) şeklinde tercüme edilmiştir.

5 Taha Abdurrahman, *el-Hivâr*, s. 30.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Tobias Andersson. *Early Sunnī Historiography: A Study of the Tārīkh of Khalīfa b. Khayyāf*. Leiden, Boston: Brill, 2018, 324 sayfa.**

Muhammed Enes TOPGÜL\*

Tarih sahasında muhaddisler tarafından kaleme alınan metinlerin erken dönem İslâm tarih yazıcılığına katkıları şu ana kadar etraflı bir incelemeye konu olmadı. Hâlbuki İbn İshak (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/823), Belâzürî (ö. 279/892-3), Taberî (ö. 310/923), Mes'ûdî (ö. 345/956) gibi tarihçilerin yanı sıra İbn Sa'd (ö. 230/845), Halife b. Hayyât (ö. 240/854), Fesevî (ö. 277/890) ve İbn Ebî Hayseme (ö. 279/892-3) gibi hadisçi yönleri de olan müelliflerin günümüze ulaşan metinleri de İslâm toplumunun şekillendiği döneme dair pek çok bilgi barındırmakta ve tarihî olaylara yönelik nispeten farklı bakış açıları içermektedir. İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ı bazı araştırmalara konu olmuşsa da diğer isimlerin kitapları üzerine etraflı etütler yapılmamıştır. Tobias Andersson'un *Early Sunnī Historiography* adlı çalışması, bu kitapların mevcut tarih anlatısından farklılaşan, onları revize eden, onlara ilavelerde bulunan yönlerinin olup olmadığı meselesini Halife b. Hayyât'ın *Târīh*'i özelinde incelemektedir.

Sekiz bölümden oluşan eserin Birinci Bölüm'ü *Târīh*'in rivayeti (s. 15-44), İkinci Bölüm'ü Halife'nin hayatı ve eserleri (s. 45-66), Üçüncü Bölüm'ü Halife'nin sosyal ve entelektüel çevresi (s. 67-104), Dördüncü Bölüm'ü Halife'nin kaynakları (s. 105-138), Beşinci Bölüm'ü Halife'nin metodu (s. 139-165), Altıncı Bölüm'ü *Târīh*'in yapısı ve iç düzeni (s. 166-194), Yedinci ve Sekizinci Bölümleri ise eserdeki temel konulara dairdir (s. 196-282). Mevcut kurgusuyla kitabın, Halife b. Hayyât ve *Târīh* hakkında akla gelmesi muhtemel araştırma alanlarını incelediği söylenebilir. Bu yazıda mezkûr meselelerin altından büyük oranda kalkan kitabın mevcut kurgusu takip edilerek kısmen tanıtım kısmen tashih ve katkılar yapılması hedeflenmektedir.

Eserin Birinci Bölümü Bakî b. Mahled (ö. 276/889) ve Musa b. Zekeriyya et-Tüsterî (ö. 300/912'den önce) tarafından sonraki nesillere aktarılan *Târīh*'in rivayet serüvenine yoğunlaşır. Elimizde sadece Bakî'nin edisyonu bulunduğu için yazar, çağdaş çalışmaların da yardımıyla Tüsterî edisyonundaki farklılıkları eser boyunca klasik tarih kitapları üzerinden izler. Bu bölümün ilgilendiği en temel konu iki edisyon arasındaki farklılıkların yazar ya da kitap râvilerinin özel ilgileriyle irtibatını çözümlenektir. Halife'nin ders notlarının iki talebesi

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, [enes.topgul@marmara.edu.tr](mailto:enes.topgul@marmara.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0003-3077-2610

tarafından biraz farklı iki versiyonda düzenlendiğini düşünen yazar eserinin farklı yerlerinde iki kitap râvisinin metnlerinin farklılaştığı yerleri tartışırken birkaç ihtimal üzerinde durur (s. 42, 44): (1-) Halife b. Hayyât eseri farklı zamanlarda bazı küçük farklılıklarla nakletmiştir, dolayısıyla bir edisyonda bulunan rivayet, diğerinde olmayabilir (krş. s. 32, 216), (2-) Bakî ideolojik gerekçelerle metindeki bazı rivayetleri çıkarmıştır. Yazar kronolojik olarak incelediği Bakî edisyonunda bulunmayan bazı rivayetlerin ardından ideolojik müdahale ihtimalini belirtir (s. 37, krş. s. 238). Bazen de Tüsterî'nin naklettiği rivayetlerin Bakî edisyonunda bulunmayışını kaydedip geçer (s. 262 [dp. 167], 264-5). Ancak yazara göre *Târih*'in Bakî edisyonunun kurgusu ve muhtevası Halîf'e aittir (s. 25-8).

İkinci Bölümde yazar Halîf'e'yi sosyal ve entelektüel olarak hicri 2. asrın sonu 3. asrın başındaki Basra hadis halkaları içerisinde yerleştirmeyi hedeflese de (s. 45) eserde Halîf'e'nin irtibatlı olduğu hadis halkalarını ve hangi tercihleriyle bu halkalara katıldığını belirtmez. Halîf'e'nin 90 hocası ile 36 talebesinin zikredilmesi de (s. 48-51) bu boşluğu giderememiştir. Yazara göre erken tarihli metinler genelde Halîf'e'nin hadis rivayetindeki konumuna yoğunlaşırken, geç kaynaklar onun tarih, tabakât ve cerh-ta'dil bilgisini de tartışır (s. 55). Halîf'e'nin metnlerinin geç dönemde hadis rivayetinden ziyade tarih ve biyografi kaynağı olarak görülmesi de bununla ilgilidir (s. 64). *Târih*'in Bakî versiyonunun Endülüs ve Kuzey Afrika, Tüsterî versiyonunun ise Dimaşk ve Mısır bölgelerinde yaygın olduğu tespiti (s. 59) de önemlidir.

Yazar Halîf'e'nin hadisçilerce algılanma biçimini kavramak için iyi bir nokta olan Ali b. el-Medîni ile Yahya b. Ma'in'in onu hadisçi görmeyen ifadelerini kaydeder (s. 56), ancak bu noktanın üzerinde durmaz. Ayrıca Ukaylî'nin Halîf'e'yi *Duafâ*'sına alması (s. 56), Halîf'e'nin mutlak olarak zayıf sayılacağı anlamına gelmez. Çünkü Ukaylî, hakkında eleştiri bulunan herhangi birini eserinde zikretmektedir. Bu bölümde Halîf'e bir muhaddis olarak Basra hadis halkalarıyla yeterince irtibatlandırılmamıştır. Zira tek başına Halîf'e'nin belli konularda önde gelen Basralı muhaddislerin rivayetlerini tercih etmesi ya da yazarın kitap boyunca vurguladığı gibi erken Sünnî tarih anlayışını benimseyen Basralıları takip edişi onun hadisçiler nezdindeki konumunu ya da onlar tarafından algılanma biçimini netleştirmemektedir. Bu problemten dolayı kitabın sonunda yer verilen Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'te yer verdiği Halîf'e b. Hayyât rivayetleri de (s. 289 vd.) havada kalmıştır. Hâlbuki yazar sadece Buhârî'nin ondan rivayet şekline biraz yoğunlaşsa *Sahih*'te Halîf'e'den gelen 21 rivayetin tamamının destek rivayet ya da ikili isnâdlarla nakledildiğini ve 16'sının "kâle" lafzını taşıdığını görebilecekti. Yani Buhârî onun tek kaldığı herhangi bir rivayeti nakletmemiştir ve onun bu ihtiyatının sebebi ise bizzat Halîf'e'nin kendisidir. Dolayısıyla yazarın düşüncesinin (s. 57) aksine erken münekkithlerin Halîf'e eleştirisiyle Buhârî'nin onun rivayetlerini mütâbi olarak alması arasında bir karşılık yoktur.

Üçüncü Bölümde erken Abbâsiler döneminde Basra'daki temel sosyal ve politik olayların özetlenerek Halîf'e'nin bağlamının tespiti, Basra'da dinî-siyasi ve ilmî faaliyetlerin Ehl-i hadis bağlamında tartışılması ve diğer eserlerle de karşılaştırmalar yapılarak Halîf'e'nin

yazdığı iki tür tarih metninin tahlili hedeflenir (s. 67-8). Yazara göre kitabındaki malzemeyi muhtemelen hicri 180-190 arasında veya biraz öncesinde derleyen Halife'nin (s. 70) kitaba son hâlini verip nakletmesi Mütevekkil döneminin başında ve mihnenin bitiminden önce-dir (s. 70). Temelde bu tarihlere yoğunlaşsa da daha genel bir erken dönem Basra tarihi su-nan yazar (s. 74 vd.), şehrin hicri 2. asrın sonunda ticari ve ilmî zirvesine eriştiğini belirtir (s. 75). Yazara göre Basralı muhaddisler Ehl-i hadîs'in metin merkezli fıkıh ve akide yakla-şımıyla irtibatlıdır (s. 80) ve onlara göre zulme verilecek en uygun cevap sabır ve dayanıklı-lıktır, çünkü fitne toplum için pek çok açıdan baskıcı liderlikten daha kötüdür (s. 83). Halî-fe'nin yaşadığı dönemde eleştirel siyasi sadakatle metin merkezli dindarlığın birleşimi çoğu erken dönem Sünnî âlimin kanaati (s. 83) olsa da Basra'da daha başka dinî-siyasi eğilimler de mevcuttu. Bu bağlamda yazar Osmânî kavramına eğilerek Hz. Osman'ın Hz. Ali'ye takdimi-nin Basra'da yaygın olduğunu söyler (s. 84). Ancak Osmânîlerin tamamının hadisçi çevreler-den olduğu da kaydedilmelidir. Yazara göre Halife b. Hayyât Mâlikî, Hanefî ve Şâfiî ekollerle değil, daha ziyade Irak Ehl-i hadîs'i ile irtibatlıdır (s. 86) ve Ehl-i hadîs ile Ehl-i rey bazı yö-neticileri ve faaliyetlerini eleştirse de genelde Abbâsî iktidarını benimsemiştir ve toplumsal birliktelikten yanadır (s. 89). Yazarın zikrettiği fakih-muhaddislerle Irak Ehl-i hadîs'inin farklılıkları belirlememesi, Ehl-i hadîs'ten söz ederken tüm muhaddislerin Ehl-i hadîs tanı-mına girmediğini söylemesi (s. 81), "sâhibu sünne" ve "sâhibu hadîs" kavramlarından (s. 82) ilkinin itikadi, ikincisinin çok hadis bilme bağlamında olduğunu belirtmemesi, İmâmiyye ile Râfıza'yı eş anlamlı kullanması (s. 80) Üçüncü Bölümün ilk kısmındaki tartışmaya açık bazı tasarruflardır.

Kitabın en dikkat çekici yerlerinden biri Üçüncü Bölüm'ün erken dönem tarih telif tür-leri tarih ve tabakâtlardan bahseden ikinci kısmıdır. Yazara göre muhaddisler Hz. Peygam-ber'le sahâbîlerin hayatlarına, tarihçilerse tarihî periyoda daha çok ilgi göstermiştir. Onlar hadisçilerin ilgilendiği konuları çalıştıklarında da ilgi, amaç ve metotlarının farklılığından dolayı farklı sonuçlara varmışlardır (s. 91). Fıkıh ve akideyle uğraşan ve metinleri isnâdli an-latılarla kurgulu hadisçilerin aksine tarihçiler etraflı bir anlatı ve kronolojiyle ilgililerdi ve metinlerinde şiir, hikâye, belge gibi materyaller de vardı. Kronolojik çerçeveler ve daha başka anlatım formları kullanan tarihçiler, rivayetleri bağlamlarıyla sunmaya çalıştılar, dolayısıyla birbirlerinden önemli ölçüde farklılaşabilen anlatılar oluşturdular (s. 91). Yazara göre Halî-fe'nin metnini derlediği kronografi formunun öncülleri halife odaklı ve tarihî sırayı merkeze alan kitaplardı, bunların ilki önce ortaya çıkmış ve ikincisine kaynaklık etmişti. İbn İshak ve Ebû Ma'şer ise tarih merkezli ilk eserin müellifi Heysem b. Adî'den önce *Târīhu'l-hulefâ* yaz-mışlardı (s. 92). Bu noktada olası bir Süryani tarih yazımının etkisini tartışan yazar mezkûr metotların hicri 2. asrın sonu ile 3. asrın başlarında Müslümanlarca bilindiğini söyler (s. 92). Ardından râvi tenkidinin tabakât türünün gelişimine ivme kazandırdığını belirtir (s. 94). Burada isnâd kritiğinin râvilerin görüşmesi ile râvinin adalet ve zabt vasıflarını taşımasından meydana geldiğini söylese de (s. 94) hicri 2. asrın en azından ilk yarısında böyle bir bilinç yoktur. Bu genel bilgileri Halife'nin iki kitabı bağlamında tartışan yazara göre Halife'nin iki

kitabındaki hedefleri farklıdır. *Târih* Müslüman toplumun siyasi ve idari kronolojisini Medine'den itibaren verip önemli tarihleri, olayları, kişileri ve kurumları kaydederken, *Tabakât* hadis râvilerine yoğunlaşarak toplumdaki şahısları tabaka, neseb ve bölge esasına göre sunar. İki eser birlikte düşünüldüğünde erken dönem Sünnî âlimlerin toplum için öngördükleri siyasi ve ilmî yaklaşım izlenebilir (s. 96). Yazarın aynı dönemde yazılmış diğer metinleri zikredip (s. 97-8, 99 vd.) muhteva bakımından benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmesi mezkûr tablonun netleşmesini temin etmiştir.

Yazara göre hadisçilerin metinlerinde hem tarihçilere hem de muhaddislere atıflar vardır (s. 100-1), ancak bu metinlerdeki muhaddislerin oranı Taberî ve Belâzürî gibi evrensel tarih yazan kimselerinkinden ve tek bir konu etrafında tarihçilik yapan Seyf b. Ömer, Ebû Mihnef, Nasr b. Müzâhim ve Medâinî'nin metinlerinden farklılaşır. Zira bunlarda kaynak olarak az sayıda muhaddisten istifade edilmiştir (s. 101). Ayrıca hadisçilerin metinleri, isnâdlı olarak gelen kısa rivayetler ve derleyicilerin kısa yorumlarını içerir. Tarihçilerin metinleriyle kıyaslandığında anlatı tarzı bakımından daha az yapaydırlar ve daha az süreklilik arz ederler (s. 101). Halife'nin *Târih*'i ise diğer muhaddis-tarihçilerin metinlerinde bulunmayan ancak daha kısaları Ya'kûbî ve Taberî'de bulunan idari liste kısımlarını içerir (s. 102). Muhaddislerin kitapları erken Sünnî perspektif kaynaklı bir tarih yazımı içerirken, diğer tarih eserleri Şii tarihçilerden de bilgi aktarır (s. 102). Anlaşıldığı kadarıyla Halife elindeki tarih ve tabakât malzemesini iki ayrı kitaba bölmüş, ancak iki metni de aynı râvilerin aktarması dikkate alınırsa bir arada nakletmiştir (s. 103).

Kitabın Dördüncü Bölümü'nde Halife b. Hayyât'ın kaynakları incelenir. Yazar bu bölümün birkaç yerinde onun dinî-politik ihtilaflar, Peygamber'in doğum ve vefatı gibi önemli tarihî bilgileri tanınmış muhaddislerden, genel kronolojik anlatıları ise tarihçi râvilerden aktardığını belirtir (s. 105-6). *Târih*'in yaklaşık yarısı 19 râviden alınan bilgilere dayanır (s. 106). Yazar, Halife'nin hocalarını nakil yoğunluklarına göre tasnif edip tanıtır (s. 107 vd.). Halife'nin doğrudan görüşmediği kaynakları da inceler. Ancak bu kaynaklara atıf miktarı verilirken onların birbirinden ya da temel kaynaklarının onlardan nakledilmiş olabileceği düşünülmemiş, verilere yansıtılmamış gibidir. Mezkûr rivayetler Basralı saygın hadisçilerin ağırlığı, tarihçilere kronoloji, muhaddislere ise belli önemli olaylarda başvurulması, Kûfeli-lerden, Şii'lerden ve maruf tarihçilerden az nakilde bulunulması ve Halife'nin resmî Emevî/Abbâsî bilgilerine ulaşmış olması ihtimalleri çerçevesinde incelenir (s. 131). *Târih*'teki isnâdların, Halife'nin hocalarının Medine gibi başka şehirlerden bilgi aldıklarını gösterdiğine dair tespit (s. 132) hem isnâdın rivayetlerin bölgesel değişimleri bağlamında okunması hem de Basra ilim halkaları açısından önemlidir. Yazara göre Halife ilmî açıdan diğer şehirlerin râvilerinden daha iyi olduğunu düşündüğü için Basralı râvileri tercih etmiştir ve Basralı rivayetler Şii eğilimli tarih anlatısının görüldüğü Kûfe'den farklı olarak muhaddislerce benimsenen genel Sünnî tarih yazımını daha iyi yansıtır. Halife'nin özellikle popüler tarihçilerin rivayetleriyle bilinen iç savaşlar gibi ihtilaflı konularda sistematik olarak hadisçilere dayanması, onun bilinçli bir tercihte bulunduğunu gösterir (s. 133). Nitekim o, muhaddislerce



makbul görülmeyen Ebû Mihnef gibi Şîi eğilimli tarihçilerden bilgi almaz, Kûfeli ve Şîi eğilimlere sahip râvilerden de rivayeti çok azdır. Nakilde bulunduğu Kûfeliler de güvenilir kimselerdir (s. 134). Halîfe'nin bazı temel râvilerinin Emevî ya da Abbâsî yönetimiyle irtibatı ve onlardan gelen bilgilerin görevli oldukları hususlarla ilgili olması (s. 136) onun bazı listelere ve idari belgelere onlar aracılığıyla ulaşmış olabileceğini düşündürse de (s. 137) bu ihtimal verilerle desteklenmez.

Halîfe'nin metodunu inceleyen Beşinci Bölümde epistemoloji, referans sistemi, râvilerin seçimi ve değerlendirilmesi konuları işleniyorsa da yazarın Halîfe'nin farklı tarihî dönemler için farklı isnâdlar kullandığına ve değişen konuya bağlı olarak kabul kriterlerinin değiştiğine dair vurgusu (s. 139-40) önemlidir. Ona göre Halîfe eserlerinde epistemolojik konumunu açıklamasa da muhtemelen rivayeti, metne dayalı delili ve temel kaynakları akli spekülasyonlara tercih eden dönemin hadisçi ve tarihçileri gibi düşünür (s. 143). Yazar burada rivayet kabul kriterleri bağlamında Halîfe'nin döneminde hadislerin sahih ve zayıf olarak ikiye ayrıldığını söyler, Tirmizî'nin hasen kullanımını dipnotta verir (s. 144, dp. 19). Hâlbuki hem Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel haseni teknik olarak kullanmıştır hem de İbnü's-Salâh'tan nakledilen geç dönem sıhhat kriterini (s. 144) o zaman varmış gibi göstermek doğru değildir. Yazara göre kitabında güvenilir olan ve olmayan rivayetlerin bulunduğunu bilen Halife genel tarihî anlatıyı doğru olarak sunduğunu düşündüğü için onları isnâdları ve diğer haberlerle uyumu çerçevesinde değerlendirmemiştir (s. 145). Yazar Halîfe'nin önemli olaylar, fitneler ve itikadi tartışmalar gibi konularda daha sıkı kriterler uyguladığını (s. 149-50), sadece tarihî bilgi verirken ise daha müsamahalı olduğunu belirtir (s. 150). Halîfe muhaddisler dışındaki fırkaların tarih algısıyla tartışmasa da onun isnâd merkezli derleme metodu, kaynakları ve ihtilaflı hadiselerdeki erken Sünnî düşünceyle uyum arz eden tutumu onlara cevap gibidir (s. 151).

Eserdeki isnâd kullanımı döneme bağlı olarak değişir: Asr-ı saadet ve Hulefâ-i Râşidin dönemine dair isnâd kullanımı Emevî ve Abbâsîler dönemine kıyasla daha fazladır. Geç dönemde de ihtilaflı olaylarda isnâd kullanımı yoğundur (s. 151-2, 152). Yazar Halîfe'nin bu dönemde kitabın kalan kısmında aynı olayı farklı bir isnâdla zikrettiğinde isnâdı “ve” ile ayırdığını söyler (s. 152-3), ancak bu tahvil kullanımının iki ekol arasındaki metodik bir farklılık olduğundan bahsetmez. Yazara göre Halîfe şu sebeplerden dolayı isnâd zikretmemiştir: (1-) İsnâdsız bazı bilgiler isnâdlı bilgiye giriş mahiyetindedir. (2-) İsnâdsız bilgiler ulema nezdinde malumdur. (3-) *Târîh*'in tarzına ve hacmine uygun düşecek başka özetler yoktur. (4-) Siyasi tarih ya da daha az ihtilaflı konularda uydurma ihtimali daha düşüktür. (5-) Bazı idari veriler resmî kayıtlardan alınmıştır (s. 157-8). Yazar konulara göre râvi seçimini göstermek için Hz. Osman'ın hilafetinin ilk 11 yıllık süresi ve son bir yılı için atılan râvileri çıkarıp ilk kısımda isnâdı kopuk rivayetler ve zayıf râviler varken ikinci kısımda daha tam isnâdlı ve güvenilir muhaddislerin haberlerinin zikredildiğini gösterir (s. 160-1). Ona göre Halîfe ihtilaflı olaylarda *haddesenâ/haddesenî* gibi sîgaları, daha sıradan olaylarda ise temriz sîgalarını kullanmıştır (s. 162). Bu yargı da Hz. Osman'ın hilafetinin ilk 11 yıllık

süresi ve son bir yılı için kullanılan sîgalar üzerinden örneklenir (s. 163). Yazara göre bu sonuçlar erken tarih kitaplarındaki isnâdlara dikkat etmek gerektiğini gösterir. Çünkü isnâd ve sîgalar tarihçilerin metodunun önemli bir parçasıdır (s. 163-4).

*Târih*'in kurgusu ve iç düzenini inceleyen Altıncı Bölüm'de öncelikle tarih ve tabakât türlerine dair bilgiler verilir. Yazar Fesevî, İbn Ebî Hayseme ve Ebû Zür'a'nın kitaplarında tarih ve ricâl bilgilerini birlikte verdiklerini, Halîfe'nin ise bunu ayrı kitaplarda derlediğini söyler. Bu net ayrım *Târih*'in kronolojik kapsamının diğer eserlerden daha net olmasını sağlamıştır. Yani *Târih* İslâm toplumunun siyasi-idari kronolojisi, *Tabakât* ise râvi tabakaları hakkındadır (s. 167). Kitap hicri takvime göre kronolojik olarak ve hilafet dönemlerine göre kurgulanmıştır (s. 172 vd.) ve Bakî edisyonunda 1-232 arası her bir yıla ayrılan bölümlerle tarih esaslı olarak ilerler. Her bir seneye dair bölüm üç tip malzeme içerir: (1-) İsnâdlı nakiller, (2-) Halîfe'nin özetleri ya da kendi ifadeleri, (3-) ilgili yılda doğan ya da vefat eden önemli kişilerin adları (s. 173). Diğer metinlerde olduğu gibi *Târih*'te de yıl kısımlarının hacmi yazarın dönemine yaklaştıkça azalır (s. 173). Yazara göre Nebevî, Hulefâ-i Râşidîn, Emevî ve Abbâsî dönemlerine ayrılan bölümler Halîfe'nin onlara yönelik farklı yaklaşımıyla birbirinden ayrılır. İlk ikisi genellikle uzun yıl bölmeleri, büyük oranda isnâdlı bilgiler ve güvenilir râvilerden oluşan tam isnâdlara sahiptir. Emevîlerde yıl bölmeleri daha kısa, isnâdlı bilgiler daha azken, Abbâsîler kısmında daha da azalmıştır (s. 175). Halîfe'nin listeleri diğer tarih kitaplarındaki listelerle karşılaştırmalı olarak değerlendirilir (s. 176).

*Târih*'in iki metodu birleştiren yapısı, sadece kronoloji ile temin edilemeyecek tutarlı bir anlatı sağlamış ve iki metotta da görülen bazı zorlukları çözmüştür. Kronolojik yöntem savaşılar, atamalar, ölümler gibi tüm olayların kesin tarihlerini belirlemeyi zorlaştırırken, hilafet merkezli metot ilgili malzemeyi iktidarlara göre dizerek bu problemi çöze de yıllarla ilgili bazı ayrıntı bilgileri kaybediyordu. İki yazım tarzı da olayların durmaması, yani tek bir yılda ya da hükümlerlik süresinde bitmemesi problemiyle karşı karşıyaydı. Bu sorunlar Halîfe'nin siyasi ve idari tarihi kronolojik yıl ve hilafet listeleri bölmelerine yerleştiren kurgusuyla kısmen çözülmüştür. İlk defa onun mu yaptığı bilinmese de bu tercih, kitabın muhtevasını tutarlı bir yapıya erdirmiştir (s. 177). Liste bölümlerinin idari malzemeyi sunmanın ötesinde iki önemli fonksiyonu vardır: (1-) Rivayet dışı bilgileri hilafetle ilgili anlatı çerçevesiyle verir, (2-) hilafet kurumunun devamlılık ve tutarlılığını gösterir (s. 187). Liste bölmelerinin standartlaştırılmış yapısı ve devamlılığı, hilafet organizasyonunun zaman içindeki düzenliliğini öne çıkarır, iç savaşılar ve hanedan değişimlerine rağmen listeler genelde aynı kalır (s. 190).

Kitabın Yedinci ve Sekizinci Bölümü'nde peygamberlik, toplum, yönetim, liderlik ve iç savaş gibi konular diğer tarih kitaplarıyla karşılaştırmalı olarak sunulur ve Halîfe'nin bazı konulara dair vurgularının azlığı veya çokluğu üzerinden birtakım değerlendirmelere gidilir. Örneğin Halîfe, İslâm öncesi, peygamberliğin başlangıcı ve Mekke dönemi vahiyleri, Medine'de mucizeler, delâil, Hz. Peygamber'in karakteri gibi siyasi olmayan olaylara dair ya çok az bilgi verir ya da hiç vermez (s. 197-8, 200, 200-1). Daha ziyade Hz. Peygamber'in hayatının

kronolojik ve siyasi yönüne yoğunlaşır (s. 201). Eser toplum bağlamında Medine toplumunun kuruluşu, hukuk ve yönetim ile vergi meselelerine değinir (s. 203). Açık siyasi ve idari olgulara yönelik vurgu *Tārīh*'in karakteristik bir özelliğidir ve kitap diğer tarih eserlerinde olduğu gibi kültürel gelişmeleri, ihanetleri, entrikaları, kabile çekişmelerini ve şahsi anekdotları fazlaca içermez (s. 208, krş. s. 219). Bunun nedeni *Tārīh*'in İslâm toplumundaki şahısların hayatlarının tarihi değil, merkezi siyasi bir kurum olan hilafetle temsil edilen bir varlık olarak toplumun bir tarihi olmasıdır (s. 223). Halife'nin fetih rivayetlerinin diğer tarihçilerden temel farkı, onların görece kısalığı ve genelde fethin ne zaman, nerede ve nasıl gerçekleştiğine, komutanların ve fetihlere katılan kişilerin adlarına odaklanmasıdır (s. 218). Halife'nin bir muhaddis olarak özel ilgileriye erken fetihlerde esir edilen, kendileri ya da nesilleri ileride önemli muhaddisler olacak ve çoğu Basralı ya da Irak'ın diğer yerlerinden olan 25 isimde görülebilir. Bu durum onun fethedilen yerlerdeki insanlar hakkında en önemli olduğunu düşündüğü şeyin İslâm toplumu ve özelde de aktif olduğu ilmî alanlar üzerinde etkisi bulunanlar olduğunu gösterir (s. 221). Yazara göre Halife'nin liderlik ve fitnelere dair anlatısı Hulefâ-i Râşidîn'in sıralaması, sahâbenin adaleti ve toplumsal birliğin önemi gibi konularda birçok erken hadis bilgininin aldığı pozisyonla benzeşir (s. 225).

Halife diğer tarihçilerin aksine Hz. Osman'ın suikastı hakkındaki anlatılarda Basralılara dayanır (s. 228-9). Hz. Osman'ı eleştiren haberler içermeyen eserde onun hilafetinin altı senesi iyi, altı senesi kötü olmak üzere ikiye ayrılmaz. İnsanların muhalefetinden bahsettiği hicri 33'e kadar iç tartışmalara da atıf yoktur (s. 229). Halife'nin Osman'ın suikastına dair 47 rivayeti doğrudan naklettiği kimselerin neredeyse tamamı Basralıdır (s. 229-230). Bu seçim, anlatısını Seyf b. Ömer ve Vâkıdî'ye dayandıran Taberî'den farklıdır (s. 230). Halife'nin Hz. Osman'ın adaletine, haksız yere öldürülen halife olarak rolüne, onun öldürülmesinin fitnenin başlangıcı oluşuna, isyancıların haksızlığına, sahâbenin masumluğuna dair vurguları 3./9. asır muhaddislerinin kanaatleriyle uyumludur (s. 236). Belâzürî ve Taberî'nin aksine Halife'nin Cemel Savaşı'nı aktardığı isimler (s. 239) de güvenilir Basralı râvileridir. Bu durum erken hicri 3. asırda alternatif rivayetlerin varlığını gösterir (s. 238). Yazar Halife'nin Sıffin Savaşı'na dair tutumunun erken Sünnî muhaddislerin "İçtihat üzere savaştılar, Müslüman olarak öldüler" şeklindeki kanaatleriyle uyumunu vurgular (s. 244). Emevîler dönemi olaylarını hilafetin Muâviye'ye geçmesi, Yezîd'in veliaht olarak tayini, Kerbela, Harre, İkinci Fitne, İbnü'l-Eş'as isyanı ve Abbâsî devrimi meseleleri üzerinden işler (s. 250 vd.). Yazar Halife'nin diğer olaylardan daha ayrıntılı olarak 27 rivayetle işlediği bu başarısız isyana ilgisinin dikkat çekici olduğunu ve bunun Halife tarafından sadece kâri değil âlim olarak görülen İraklı kurranın da isyana katılmasından kaynaklanmış olabileceğini söyler (s. 266). Halife bu isyanı açıkça değerlendirmese de kurranın isyanı, Haccâc'ın zalim tutumu ve pek çok önemli ismin infazı en azından bu isyanı meşru gördüğünü gösterir (s. 267-8, krş. s. 268). Emevîlerin düşüşünü Belâzürî dinî ve ahlaki çöküşe, Taberî şahsi ihtiraslar ve kabile çekişmesine bağlarken, Halife bunların yanı sıra düşüşü daha genel bir süreçle açıklar: (1-) Halifelere yönelik isyanların artması, (2-) doğudaki başarısızlıkla sonuçlanan savaşlar, (3-) Emevîler

içerisindeki çekişmeler (s. 270). Halife, Abbâsîlerin resmî ideolojisini benimsemese de onların siyasi otoritesini kabul etmiş görünür, örneğin onları “müminlerin emiri” olarak anar (s. 277). *Târîh*'in Bakî edisyonunda mihne tabiri kullanılmaz, çünkü kitap ona nakledildiğinde Me'mûn'un politikası sürmektedir. Ancak kitabı 238'de alan Tüsterî'nin edisyonunda bu kavram vardır. Bu durum Halife'nin *Târîh*'te siyaset ve yönetim lehine itikadi meselelerden genellikle uzak durma tavrıyla uyumludur (s. 278). Yazar, Halife'nin liderlik teması etrafındaki yaklaşımlarını on noktada özetler (s. 279 vd.). Kitap etraflı bir değerlendirme ve sonuç kısmıyla son bulur (s. 283 vd.). Yazar Halife'nin eserini öncelikle tarihî bilgiye dair rivayet merkezli yaklaşımlarını ve İslâm toplumunun tarihine dair görüşlerini paylaştığı muhaddisler için İslâm tarihinin eleştirel bir kronolojik el kitabı olarak derlediği kanaatindedir (s. 284).

Kitabın kaynak kullanımı genellikle üst düzeydedir. Yazar hem Batı'da erken İslâm tarih yazıcılığı bağlamında yazılan metinlerin tezlerini daha ileri taşımış veya revize etmiş hem de klasik metinleri işlevsel olarak kullanmıştır. Bunun bir iki küçük istisnasına Ahmed b. Hanbelî'nin erken kaynaklarda bulunan “Zayıf hadis bana re'ydenden daha sevimlidir” şeklindeki sözünü Sehâvî'den nakli (s. 81, dp. 80) ve “Abdullah b. Ahmed'in babasından naklettiği *Fezâilü Osman*” adlı bir kitaptan bahsetmesi (s. 236) örnek verilebilir. Eserle doğrudan ilgili olsa da yazar tarafından görülmeyen çalışmalara ise Hayrettin Yücesoy'un *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbâsîd Caliphate in the Early Ninth Century* (Columbia: The University of South Carolina Press, 2009), Murtaza el-Askerî'nin *Abdullah b. Sebe ve esâtîru uhrâ* (I-III, Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1983) adlı eserleri ile Halife b. Hayyât'ın Ekrem Ziya el-Ömerî tarafından klasik kaynaklardan derlenen rivayetlerini içeren *Müsned*'i (Beyrut: eş-Şeriketü'l-Müttehîde, 1985/1405) örnek verilebilir.

Kitapta bazı isim ve nisbelerin okunuşunda da hatalar söz konusudur. Nitekim al-Uşnânî “al-Ashnânî” (s. 17), Maslama b. Makhlad “Maslama b. Mukhallad” (s. 32, 33). ‘Abdallâh b. al-Zubayr “‘Abdallâh b. al-Zabîr” (s. 34), al-Fazârî “al-Fazâzî” (s. 42), al-Ḥarrânî “al-Ḥurânî” (s. 51), Moghulṭây b. Qilij “Mughalṭây b. Qalij” (s. 59), ‘Amr b. al-Munakhkhal “‘Amr b. al-Mankhal” (s. 121), Abû Quṭāfa “Abû Qatāfa” (s. 181, dp. 55), ‘Amîra b. Yathribî “‘Umayra b. Yathribî” (s. 191) şeklinde kaydedilmiştir. Ayrıca s. 272, dp. 218'de Abû Bilâl [Mirdâs b. Udayya] olarak kaydedilen zat Mirdâs b. Hudayr olmalıdır. s. 247'de “Yahyâ b. Arqam” olarak kaydedilen ve tahkikte de hatalı olarak yer alan isim ise Yahya b. Âdem'dir. Yazarın kavram düzeyinde ciddi bir hatası tespit edilememişse de “yüktebu hadîsuhu” ifadesinin “his *hadîths* are written down” şeklinde karşılanması (s. 120) kavramı tam olarak ifade etmemektedir. Çünkü burada kastedilen rivayetin i'tibâr için yazılabileceğidir.

Kitap bir bütün olarak Halife'nin *Târîh*'ini erken dönem tarih yazıcılığı bağlamında bir yere yerleştirmek ve içerdiği öğeler bakımından farklı temalar bağlamında çözümlemek açısından başarılıdır. Mevcut hâliyle eserin hem erken İslâm tarih yazımına katkı vereceği hem de eser-şahıs merkezli çalışmalara örneklik teşkil edeceği söylenebilir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Fatma Betül Altıntaş. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, 520 sayfa.**

Ayşe MUTLU ÖZGÜR\*

Batıda bir metnin orijinal formunu tespit etmek için geliştirilen tarihsel eleştiri yöntemleri, oryantalistlerin hadis rivayet tarihi ve isnâd sistemine ilgileri nedeniyle Müslüman araştırmacıları da ilgilendirmektedir. Batıda daha ziyade Kitâb-ı Mukaddes'in tenkitli neşrinde kullanılan ve kutsal metinlerin ne zaman ve kimler tarafından yazıldığı problemine odaklanan çalışmalar, zamanla İslâm dininin kaynaklarını, bilhassa hadisleri tarihlendirmeye yönelmiş, vefatından uzun bir süre sonra kayda geçirildiği gerekçesiyle Hz. Peygamber'e ait olması mümkün görülmeyen hadislerin kimler tarafından ve ne zaman "uydurularak" tedavüle çıkarıldığı belirlenmeye çalışılmıştır. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*'nda<sup>1</sup> eserin adından da anlaşıldığı üzere meseleyi iki aşamalı olarak ele alır: İlk iki bölümde oldukça detaylı örnekler üzerinden mezkûr yöntemlerin ortaya çıkış süreci, uygulanış biçimleri ve hangi açılardan eleştirildiğini inceler. Son bölümde ise oryantalistlerin çalışmalarına atıfla ilgili yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânını tartışarak bu konudaki tenkitlere yer verir. Altıntaş'ın eseri hem konuyu müstakil olarak ele alması hem de İslâmî rivayetler özelindeki uygulamaları tartışması itibarıyla özgündür. Eserin konusunu "tarihsel eleştiri yöntemleri olarak kabul edilen tenkit yöntemlerinin metodolojik açıdan değerlendirilmesi", mezkûr yöntemlere yönelik tenkitler ve neticede bunların "İslami rivayetlere uygulanmasının imkânı, sınırlılıkları ve vadettiklerini" görmek (s. 7) olarak belirleyen müellif, ilk iki bölümde konuyu çoğunlukla deskriptif olarak ele alır, İslâmî ilimlerle ilgilenenler için daha ilgi çekici olan Üçüncü Bölümde ise kendi değerlendirmelerine daha fazla yer verir.

Altıntaş, Giriş bölümünde çalışmanın amacını şöyle özetler: "Bu çalışma tarihsel eleştiri yöntemlerinin hadis alanının da dâhil olduğu tüm İslâmî alanlara tatbik edilmesi/edilmek istenmesi nedeniyle, şimdiye kadar İslâm dünyasında yapılmamış olan bir şeyi, tarihsel eleştiri yöntemlerinin metodolojik açıdan değerlendirilmesini hedeflemektedir" (s. 10-1).

\* Dr. Araştırmacı, [ayshemutlu@gmail.com](mailto:ayshemutlu@gmail.com)  
Orcid No: 0000-0003-3230-8301

1 Kapakta kitabın adı -künye bilgisi ve iç sayfadan farklı olarak- "Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu" şeklinde kaydedilmiştir. Yazı başlığında ve burada künye ve iç sayfadaki kayıt esas alınmıştır.

“Tarihî, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla Tarihsel Eleştiri Yöntemleri” adlı Birinci Bölüm’de öncelikle tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkış sürecinin sosyo-kültürel altyapısını anlatan yazar, bir sonraki aşamada konuyu sırasıyla kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi alt başlıklarına ayırarak sunar. Konunun oldukça detaylı değerlendirilmesi emek mahsulü bir çalışma olduğunu gösterse de yazarın her bir tenkit yöntemiyle ilgili standart sorularının olmaması metni karmaşık hâle getirmiştir. Form ve gelenek/rivayet tenkidinde bu yöntemleri uygulamakla öne çıkan isimler alt başlıklara taşınırken kaynak ve redaksiyon tenkidinde yöntemlerin tanımı, ortaya çıkış süreçleri ve örnek uygulamaları ile yetinilmiştir. Ayrıca ansiklopedik bilgi mahiyetinde ilerleyen ve bu nedenle üslubu bakımından akıcı olmayan metinde yer alan uzun paragraflarda, alıntı veya atıfların nerede başlayıp nerede bittiği net olarak ifade edilmediği için yazarın -varsa- yorumlarını takip imkânı ortadan kalkmaktadır. Örneğin s. 44’te Popper’ın (ö. 1994) görüşlerinin hangi kaynaktan aktarıldığı belirsizdir. Paragraf sonunda iki esere yapılan atfın tüm paragraf için geçerli olup olmadığı veya s. 279-281’de Messîrî’ye atfedilen paragrafın yazarın yorumlarını içerip içermediği net değildir. Bazen de yorum içermeyen ve tercüme olduğu izlenimi veren paragraflarda kaynak belirtilmemiştir (s. 130-1, 128-9).

Eserin İkinci Bölüm’ünü mezkûr yöntemlere Batı geleneği içinden gelen tenkitlere ayıran Altıntaş, bu tenkit sürecinin yöntemlerin gelişimine sağladığı katkıdan bahseder. Eleştirilerin kısmen doğru olduğunu düşünen yazar, eleştirenlerin de tarafsız olmadığını, yöntemlerin “sıkıntılı yönlerinin, üzerinde düşünülmesi gereken taraflarının olduğunu” (s. 268) belirtmekle yetinir. Oysa bir hayli emek harcanarak etraflıca sunulan tenkit örnekleri ile bunlara gelen eleştiriler bölümü daha özet verilip bunların hangi açılardan haklı veya problemli görüldüğü etraflıca incelenseydi, yukarıda ifade edilen hedefe daha yakın bir çalışma yapılmış olabilirdi.

Üçüncü Bölüm’de öncelikle tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanmasını savunan ve karşı çıkanları gerekçeleriyle beraber ele alan Altıntaş, konuyla ilgili şöyle der: “Yöntemler yapı olarak bazı açılardan evrensel boyutlara sahiptir. Fakat uygulamalardaki formlar açısından evrensel değildirler. Bu sebeple yöntemleri tamamen bir metodoloji olarak görmek yerine, bir bütün olarak dünyanın tecrübesinin yansımaları içermesi sebebiyle belli yerlerde klasik sisteme katkı sağlayan bir teknikler manzumesi olarak ele almak makul görünmektedir” (s. 288). Altıntaş’ın oldukça genel ve uygulamadaki karşılığının ne olduğu konusunda okuyucuya net bir fotoğraf sunmayan yorumu, Müslüman araştırmacıların ilgili yöntemlerden hangi açılardan istifade edebileceğine dair fikir vermez. Yazarın en azından s. 288’de önerdiği üç ilkeyle (ilmî tutarlılık, hakkaniyet ve Müslümanca tavır) neyi kastettiğini bir örnek üzerinden açıklamayı, kendisinden sonra rivayet tenkidinde tarihsel eleştiri yöntemlerini kullanmak isteyen araştırmacılar için daha faydalı olabilirdi.

Üçüncü Bölüm’de ayrıca oryantalistlerin rivayetler üzerindeki uygulamalarından bahseden yazar, “...tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerindeki kullanımında nasıl



bir değişim süreci olduğunu görebilmek” (s. 292) için yapılan çalışmaları kronolojik olarak takip etmeyi önerse de s. 299-328 arasında sıraladığı çalışmalarda bir kronoloji takip etmez. Altıntaş, Abraham Geiger’in (ö. 1874) *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?* eseriyle başladığı değerlendirmelerde İslâmî ilimlerin farklı alanlarında yapılan çok sayıda çalışmayı ele alır. Bunlardan günümüze en yakın tarihli çalışma ise Gregor Schoeler’in 2014’te yayımlanan *The Biography of Muhammad* adlı eseridir. Yazar belirttiğinin aksine anılan zaman aralığında oryantalistlerin yaklaşımındaki değişikliği takip edebileceğimiz kronolojik bir sıralama izlemediği gibi, herhangi bir kritere göre tasnif etmediği eserlere dair genelde yüzeysel değerlendirmelerde bulunmuştur. Eser adı, varsa izlediği eleştiri metodu ve müellifin vardığı sonuç olmak üzere her bir eserin birkaç cümleyle tanıtıldığı bir nevi fihrist çalışması niteliğindeki bu bölümde, yapılan çalışmaların sayıca fazla olması her birinin detaylı analizini engellemiştir. Ancak yazar en azından Birinci Bölüm’de Kitâb-ı Mukaddes özelindeki uygulamaları açıkladığı gibi, oryantalistlerin İslâmî rivayetlerle ilgili çalışmaları arasından mezkûr dört tenkit yönteminden her biri için örneklem olacak birer çalışma belirlense ve bu yöntemlerin uygulanış şeklini ve Müslüman araştırmacıların hangi açılardan bunlardan istifade edebileceğini etraflıca analiz etseydi, konunun anlaşılmasına önemli bir katkı sağlayabilirdi. Böylelikle “oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullandıkları yöntemleri örnekler üzerinden değerlendirmek” ve “kutsal kitap incelemelerinde kullanılan yöntemlerle ayrıntılı bağ kurmak” (s. 24) hedefi bir ölçüde gerçekleştirilmiş olurdu.

Bir sonraki aşamada yazar, Müslümanların tarihsel eleştiri yöntemlerini uyguladığı çalışmalardan bahseder. Burada “Kur’an ve İslâm düşüncesi” hakkında çalışan üç müellife (Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi, Fazlurrahman) ilaveten, “hadisler” üzerinde çalışan sadece iki kişi (Ahmad El Shamsy ve Maher Jarrar) zikreden Altıntaş’a göre, “İslâm dünyasında bahsi geçen isimlerin çalışmaları dışında, kullanılan yöntemlerin açıkça belirtildiği uygulamalar görmek mümkün değildir” (s. 346). Bu sebeple olsa gerek, isnâd-metin analizini mezkûr yöntemleri kullanan oryantalistler bağlamında zikretmesine rağmen (s. 321), bu konuda Türkiye akademisinde yapılan ilk ve hâlihazırda tek geniş kapsamlı çalışma olan Fatma Kızıl’ın *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* adlı eserinden bahsetmemiştir. Hâlbuki bu eserin ciddi bir kısmını oluşturan Uranîler hadisinin analizi, kullanılan yöntemler açıkça belirtilmese de Altıntaş’ın zikrettiği kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi unsurlarını büyük ölçüde içerir. Kızıl, oryantalistlerin bir rivayetin mevcut kaynaklardaki bütün tariklerini bir araya getirerek metnin menşeinin izini sürmek için kullandıkları isnâd-metin analizini hadis literatürü verileriyle birleştirerek mezkûr hadisin nakil sürecini, metinler arasındaki farklılıkları ve bunların oluşmasına sebep olan râvileri belirlemiş, isnâdlardan elde ettiği bilgileri ricâl literatürü verileriyle işleyerek hadisin sahit bir nakil süreciyle aktarıldığı sonucuna varmıştır. Dolayısıyla Kızıl’ın çalışması oryantalistlerin kullandığı yöntemlerden Müslüman araştırmacıların nasıl istifade edebileceğinin güzel bir örneğidir.

Altıntaş’ın oryantalistlerin İslâmî rivayetlerle ilgili uygulamalarından bahsederken verdiği bazı bilgiler düzeltilmelidir. Örneğin sessizlik delili (*argumentum a silentio*), yazarın



ifadesinin aksine Goldziher (ö. 1921) ile öne çıkmayıp (s. 302), kendisinden önce bilirse de Schacht (ö. 1969) ile özdeşleşmiş bir teoridir. Benzer şekilde isnâdların geriye doğru büyüdüğü, önce mürsel, sonra mevkûf ve merfû isnâdların ortaya çıktığı iddiası da Juynboll'e (ö. 2010) değil (s. 370), Schacht'a aittir ve Juynboll tarafından tevarüs edilmiştir. Yazar ayrıca "isnâdların yayılması" (*spread of isnâds*) kavramını "zamanla senedlerin değişmesi, büyümesi ve mükemmelleşmesi" olarak açıklar (s. 370). Ancak burada bahsedilen Schacht'ın "isnâdların geriye doğru büyümesi" (*backward growth of isnâds*) teorisidir. Bu doğrultuda Schacht'ın oluşturduğu bir diğer kavram olan "isnâdların yayılması" ise senedlerin müşterek râviden Hz. Peygamber'e kadar olan tekli kısımlarını desteklemek, başka bir deyişle ferd rivayetlere gelecek muhtemel itirazların önünü almak amacıyla isnâdların mezkûr kısmı için başka râvilerden oluşan ilave tarikler oluşturmaktır. İbn Sa'd (ö. 230/845) *Tabakât*'ında yer vermediği için Nâfi'yi (ö. 117/735) uydurma kabul eden Juynboll'ün iddiasını cevaplarırken yazar mezkûr eserin tüm râvileri kapsama gibi bir hedefinin olmadığını söyler (s. 413), ancak *Tabakât*'ın sonradan ulaşılan kısmındaki Nâfi' tercemesinden habersiz gibidir. Yazar birkaç yerde Türkçe literatürdeki önemli eserleri gözden kaçırmıştır. Örneğin Juynboll'ün *Muslim Tradition* adlı çalışmasının tercümesinde, Salih Özer'in matbu çalışmasındaki eser adını (*Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*) kullanmak yerine kendi tercümesini tercih etmiş (*Hadis/Müslüman Rivayetleri*), Özer'in tercümesine atıfta dahi bulunmamıştır (s. 315). Tarihsel eleştiri yöntemlerinin genellemeci olduğu iddiaları bağlamında oryantalistlerin aile isnâdlarına dair görüşlerinden bahseden yazar, Bekir Kuzudişli'nin alanında tek olan ve konuyu oryantalistlerin iddiaları çerçevesinde de tartışan *Aile İsnadları* eserinden bahsetmemiştir.

Yazarın dipnotlarda verdiği uzun eser listelerinin belli bir tasnife tabi tutulmaması veya hangi kritere göre sıralandığının belirtilmemesi, okuyucunun bu kaynaklardan istifadesini zorlaştırır. Örneğin Birinci Bölüm'ün 107. dipnotunda form tenkidine dair verilen referans çalışmalardan günümüze en yakın tarihli olanı 1979'da yayımlanmıştır. Aynı şekilde redaksiyon tenkidıyla ilgili 131. dipnotta verilen eserlerden biri 2001 tarihli olup diğerleri 90'lı yıllarda yapılan çalışmalardır. Oysa eserin bibliyografyasında çok sayıda güncel çalışma da yer alır. Üçüncü Bölüm'deki 31. dipnotta oryantalistlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarına dair eserler alfabetik olarak sıralanmıştır. Ancak ne konularına ne de kullanılan yöntemlere dair bir tasnife tabi tutulan eser adlarından bu hâliyle istifade etmek oldukça zordur. Nitekim yazarın mezkûr listenin son sırasında zikrettiği Ahmet Yücel'in *Oryantalist Hadis Literatürü* adlı çalışmasında konuyla ilgili çok daha kapsamlı bir liste bulunmaktadır.

Eserde sıklıkla görülen ve metnin okunmasını zorlaştıran şekilsel hatalar da yer alır. Bir cümle veya paragraf içinde aynı kelimelerin sık tekrarlanması (s. 11, 13, 52, 61, 91, 195, 199, 262, 333 vb.), vefat tarihlerinin sık tekrarı (s. 31, 74-5, 101, 344), parantez içi bilgilerin gereksiz tekrarı (s. 7-8), kavram olmayan veya bu düzeyde bir metni okuyan herkesin bileceği kavramların İngilizce karşılıklarının parantez içinde verilmesi,<sup>2</sup> Türkçede kullanılmayan veya

2 Önyargı: prejudice (s. 42), ön kabul: presupposition (s. 43), dinler tarihi: history of religions (s. 86), hikmet sözleri: wisdom/ kısa emirler: short commands (s. 137), rivayetler: narrative (s. 141) vb.

tercüme kokan kelimeler (kerigma (s. 206), pozitivist sayılı (s. 85), kültik kutlamalar (s. 177) vb.), İngilizce I harfinin sıklıkla İ olarak kullanılması (s. 12, 54, 112, 123, 182, 202, 210-1, 225, 293, 295-6, 298, 307), eser adlarının yazılmasında büyük-küçük harflerin yanlış kullanımını (s. 20, 63, 65, 149, 150, 167, 210-1, 293, 339, 349) gibi hatalar eserin dikkatli bir redakte sürecinden geçmediğini düşündürür. Yazarın metnin anlaşılması için gerekli olmayan veya en azından dipnotlarda yer verebileceği kavramların sözlük anlamlarını vermesi de konu akışını bozmaktadır (kavram, s. 27; yöntem/metot, s. 40; kaynak, s. 94 vb.).

Sonuç olarak Altıntaş'ın çalışması gerek tarihsel eleştiri yöntemlerini detaylı olarak incelemesi gerekse mezkûr yöntemlere yöneltlen tenkitlerin Batı akademisinde İslâmî rivayetlerle ilgili Goldziher'den bugüne yapılan çalışmalar üzerindeki dönüştürücü etkisine işaret etmesi açısından dikkate değerdir. Ancak mezkûr yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması sorunuyla ilgili okuyucunun zihninde oluşan “Tarihsel eleştiri yöntemleri İslâmî rivayetlerin kaynağını tespitinde kullanılabilir mi?”, “Bir rivayetin mevcut tariklerini ve metinlerini karşılaştırma yöntemiyle form tenkidinin ilişkisi kurulabilir mi?”, “Hadis rivayetinde râvi tasarrufları problemini çözmemizde redaksiyon tenkidinden istifade edilebilir mi?”, “Gelenek/rivayet tenkidi ve hadis şerhleri arasında bağlantı kurulabilir mi?”, “Batı’da kullanılan yöntemler bir nebze de olsa hadis rivayet tarihinin detaylarına vakıf olmamıza yardımcı olabilir mi?” gibi önemli sorular hâlâ cevapsızdır.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Bandırmavî Hâmid Efendi. *Câmi'ü rivâyâti'l-fehâris ve lâmi'ü icâzâti ehli'l-fevâris* (nşr. Kadir Ayaz). İstanbul: Dâru Bâbi'l-İlm, 2020, 1056 s.**

Mustafa Celil ALTUNTAŞ\*

Osmanlı dönemi hadisçiliği hakkındaki değerlendirmeler sırasında, İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerden sonra bu yeterlilikte bir âlimin yetişmiş olduğu söylenir. Bu konu, usul yazımı, tabakât literatürü, semâ meclisleri ve buna bağlı olarak yürütülen hadis icâzetlerinin devamlılığıyla birlikte düşünülmelidir. Özellikle geç dönemlerde hadis ilmine dair faaliyetlerin varlığı ve bu faaliyetlerin yetkinliğinden bahsetmenin en önemli ölçütlerinden biri, müellifin kendi hayatı üzerinden hadis ilminin varlığını gösteren ve semâ/kıraat meclislerindeki okumaları ve icâzetlerini aktardığı fehrese türü eserlerdir. Fehrese veya sebet olarak yaygınlaşan bu türde İbn Hacer ve Süyûtî gibi âlimler önemli eserler kaleme almışlardır. Osmanlı döneminde ise sebet ve fehrese türü eserler, Muhammed b. Alâaddin el-Bâbilî'nin (ö. 1077/1666) 1070/1659-60 tarihinde Mısır'dan Hicaz'a gittikten sonra akdettiği hadis meclisleriyle yaygınlaşmıştır. Bâbilî'nin talebeleri olan Rûdânî (ö. 1094/1683), İbrahim el-Kûrânî (ö. 1101/1690), Ahmed en-Nahlî (ö. 1130/1717) ve Abdullâh b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722) gibi âlimlerin sebeti ikinci tabakanın ürünleri olarak görülebilir. Daha sonra ise Tâceddin el-Kalî (ö. 1147/1735), İsmail el-Aclûnî (ö. 1162/1749), Ahmed el-Menîni (ö. 1172/1759) ve Himmâtzâde (ö. 1175/1761) gibi âlimler bu dönemdeki sebet yazım geleneğini sürdürmüşlerdir. 12./18. yüzyıl hadis ilmi açısından öne çıkan herhangi bir vasfiyla isimlendirilecekse bu asra "sebet asrı" denilmesi dahi mümkündür.

Hicaz ve Şam merkezli olarak sebet ve icâzetler bütün dünyaya yayılırken bilâd-ı Rûm'un da buna kayıtsız kalamayacağı aşikârdır. Bandırmalı Hâmid Efendi olarak bilinen Hâmid b. Yusuf el-Bandırmavî (ö. 1172/1758), *Câmi'ü rivâyâti'l-fehâris ve lâmi'ü icâzâti ehli'l-fevâris* isimli sebet türündeki eseriyle hem bilâd-ı Rûm'da bu tür bir eserin örneğini vermiş hem de 12./18. yüzyılda hadis ilminin İstanbul merkezli ulemanın ne ölçüde gündeminde yer aldığını göstermiştir. Osmanlı dönemi hadis çalışmalarıyla tanınan Kadir Ayaz tarafından tahkik edilerek ilim camiasına sunulan eser, İstanbul'a gelen hadis ulemasının hadis okumaları ve icâzetleri, Bandırmavî'nin hocalarından aldığı hadis icâzetleri, Osmanlı hadisçiliğine katkısı, tabakât kitaplarında bulunamayan bazı bilgileri içermesi, kendisinden önceki sebet ve

\* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, [mcaltuntas@istanbul.edu.tr](mailto:mcaltuntas@istanbul.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0003-1975-5799

icâzetlerle etkileşimi ve mukayesesi gibi hususiyetleri açısından önem arz eder. Eser iki bölümden oluşur: Müellif ilk bölümde 144 hadisi, hadisin yer aldığı kitaplara ulaşan silsileleriyle birlikte nakletmiştir. Üç fasla ayırdığı ikinci bölümün ilk faslında hocalarını ve onlara okuduğu eserleri, ikinci faslında hocalarının hayatlarını ve icâzetlerini, üçüncü faslında ise hocalarının icâzet aldığı hocaların hayatlarını aktarmıştır.

İlk olarak eserin mevcut iki nüshasının Mısır Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye ve Medine Arif Hikmet Bey Kütüphanelerinde yer aldığı zikredilmelidir. Tahkik, Arif Hikmet Bey Kütüphanesi'ndeki müellif hatlı olduğu belirtilen tek nüshaya dayanmıştır. Mısır nüshasının değerlendirmeye niçin alınmadığı muhakkik tarafından belirtilmemiştir. Sebetin İstanbul Kütüphanelerinde tespit edilemeyişi muhakkikin de önsözde belirttiği gibi sebetin yaygınlık kazanmamasıyla ilgilidir. Bunun nedeni ise Bandırmavî'nin talebelerinin azlığıdır (s. 5). Nüsha üzerinde Bandırmavî'nin hocası Mehmed Akkirmânî'nin (ö. 1174/1760) takrizinin bulunması, sebetin dönemin âlimleri tarafından değerlendirildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Muhakkik önsözün ilk bölümünde müellifin hayatını, babası, amcası ve kardeşlerini, hocalarını ve eserlerini inceler. İkinci bölüm ise eserin tanıtımına ve değerlendirilmesine ayrılmıştır. Muhakkik, Bandırmavî'nin sebetini kendisinden önce yazılan yedi sebetten faydalanarak kaleme aldığını belirtmiştir. Hocalarından icâzetini aldığı bu sebetlerin müellifleri kaynak olarak kullanım açısından şöyle sıralanmıştır. İbn Akîle (ö. 1150/1737), Abdullah b. Sâlim el-Basrî, Muhammed b. Alâeddin el-Bâbilî, İsa es-Seâlibî (ö. 1080/1669), Ahmed en-Nahlî, İbrahim el-Kûrânî, Muhammed el-Büdeyrî (ö. 1140/1727). Bandırmavî icâzet aldığı hocaları olan İbn Akîle ve Himmâtzâde vasıtasıyla bu âlimlerin sebetlerinin rivayet hakkını elde etmiş ve eserine eklemiştir. Muhakkikin tahkikte eseri kendisinden önceki sebetlerle ve günümüze ulaşmış icâzetlerle karşılaştırması, Bandırmavî'nin dil bağlamında hatalarını ve yanlış aktarımlarını düzeltmesi, başlıklandırma yapması, hadisleri tahrîc etmesi, eserde geçen şahıs ve kitap isimlerini dipnotta açıklaması ve ayrıntılı isim ve kitap indeksi hazırlaması eserden istifadeyi artırmıştır.

Bandırmavî'nin eseri derleme bir sebet türüne benzese de bizzat kendisinin mukaddimesi, İstanbul'da Hicaz ve Şam'dan gelen âlimlerin düzenlediği hadis meclisleri hakkında birinci elden bilgiler içermesi, sebet sahibi âlimlerin bazılarının icâzet kayıtlarını aynen nakletmesi, İstanbul camilerinde hadis dersleri akdeden İstanbul ulemasından bahsetmesi, bürokrasideki yüksek rütbeli bazı âlimlerin hadis icâzetlerini zikretmesi yönüyle büyük önemi haiz bir eser hüviyetindedir.

Bandırmavî, mukaddimedede Osmanlı döneminde ahlak ve vaaz kitabı olması ve günlük ibadetlerle ilgili bilgi vermesi sebebiyle yaygın olarak okunan *Şir'atü'l-İslâm*'dan bahsetmiş, bu eser ve Ya'kûb b. Seyyid Ali (öl. 931/1524) tarafından kaleme alınan şerhinde (*Mefâtihu'l-cinân ve mesâbihu'l-cenân*) hadislerin senedlerinin terk edildiğini, bunun da hadislerin sübutu hakkında bazı şüphelere yol açtığını söylemiştir. Kendisi, hadisin râvilerinin ve

hadise eserinde yer veren âlimlerin zikredilmediği kitaplara itibar etmediğini belirtir. Müellif *Câmi'ü rivâyâtî'l-fehâris*'ten önce yazdığı *Taninü'l-mücelcelât bi-tebyini'l-müselselât*'ın yazım sebebi olarak *Şir'atü'l-İslâm* okurken orada tahrîcsiz olarak zikredilen hadislerin kaynağını göstermeyi istediğini belirttiği<sup>1</sup> gibi bu eserinde de benzer bir sebep dile getirir. *Şir'atü'l-İslâm* şârihi Kurd Efendi'nin (ö. 996/1588) *Mürşidü'l-enâm ilâ dâri's-selâm* isimli şerhinde hadislerin senedsiz olmasını, hadisi kitabında nakleden muhaddisin ve sahâbi isimlerinin zikredilmemesini eksiklik görerek bunu eserin yazım sebeplerinden birisi olarak zikretmesi, Osmanlı dönemi için bir paradigma değişikliği teklifi olarak yorumlanabilir. Müellif, talebenin hadisin kaynağına ulaşmaya ihtiyacının olduğunu belirtip senedsiz olarak kitaplarda geçen hadislerin sıhhatinin bilinmesi gerektiğine dair bir endişe taşıdığını ihsas ettirmiştir. Hatta Kurd Efendi'nin *Şir'atü'l-İslâm*'daki bir hadisin tahrîci olarak *Mesâbîh* ve *Meşârik*'i zikretmesini eksiklik olarak gördüğünü ve bazı hadisleri aktarırken hata tespit ettiğini belirtmiştir (s. 47-9). Bu bilgiler Bandırmavî'nin kendi dönemine kadar Osmanlı'da hadis ilmi konusunda sergilenen tavrın dışında farklı bir tutum takındığını gösterir.

Müellifin çocukluğundan itibaren Kurd Efendi'nin *Şir'atü'l-İslâm*'a yazdığı şerhin hadislerini tahrîc etmek istediğini belirtmesi, hatta babasının kendisine bu eser üzerine bir eser yazması gerektiğini ve eserinde hadislerin sahih mi mevzû' mu, makbul mü merfû' mu olduklarını belirtmesini istemesi, ailesinden gelen ve çocukluğundan itibaren hadise yönelik ilgisini gösterir. Nitekim böyle bir eser yazmaya başladığını ancak gözlerinin rahatsızlığı sebebiyle tamamlayamadığını belirtmiştir (s. 47-53).

Müellifin Mısır, Hicaz ve Şam bölgesine hiç rihle gerçekleştirmeden zikrettiği icâzetlere sahip olabilmesi, yukarıda zikredilen "sebet asrı" döneminin etkilerinin kısa sürede İstanbul'da ve çevresinde de hissedildiğini gösterir. Bandırmavî'nin büyük ölçüde Himmâtzâde ve İbn Akile'nin birikimine dayanan hadisçiliğinde kendisini bu âlimlere doğru yönelten bir etkinin olup olmadığı konusunda başka değerlendirmelere ihtiyaç vardır. Burada önemli bir diğer husus, muhakkikin de önsözde dile getirdiği dedesinin Abdullah b. Sâlim el-Basrî'den icâzet aldığı bilgisidir ki, bu aileden intikal eden bir ilginin varlığını gösterir. Aynı zamanda tarikata müntesip ve tekke şeyhi olan ailesinin hadis icâzetlerine sahip olma gayreti, bu dönemde tasavvufun hadis ilmiyle icâzet geleneği açısından irtibat kurduğunu gösterir. Bu sebetlerde tek bir tarikatın değil farklı tarikatların silsileleri bulunur. Buradaki temel saiklerden biri, sahip olunan bu icâzetlerin, icâzeti alan kişi açısından bir meşruiyet ve otorite sağlama aracına dönüşmesi ihtimalidir. Bu icâzetlere sahip olan kişi hem silsile hem de ilmî birikim olarak icâzeti olmayan akranlarının önüne geçmiş olabilir. Bu dönem sebetlerinin en bariz özelliklerden biri de müelliflerinin sufi yönlerinin kuvvetli olmasıdır.

Sebet/fehrese türü eserlerde icâzetler, bazen icâzeti alınan eserin tamamının ya da bir kısmının kıraat edilerek bazen de kıraatsiz olarak alındığını gösterir. Bandırmavî, sebetinde

1 Bandırmavî, *Taninü'l-mücelcelât bi-tebyini'l-müselselât* (nşr. Ebü'l-Hasan Abdullah b. Abdülaziz Emin eş-Şebrâvî), Kahire: Dâru'r-Risâle, 2013, s. 40.

icâzet aldığı hadis kitaplarının bazılarının bir kısmını hocalarına okuduğunu belirtmektedir. Bunlar o dönemde İstanbul'da hadis okumalarının durumunu göstermesi açısından önemlidir. Bu okumalarından bazıları şunlardır: Bandırmavî, Himmâtzâde'ye *Sünen-i Ebû Dâvûd*'un başından bir miktar (s. 152) 1148/1736 Ramazan'ında Himmâtzâde'nin evinde yine *Sünen-i Ebû Dâvûd*'dan bir miktar (13 hadis) (s. 213), *Sahih-i Buhârî*'nin üçte birinden fazlasını (s. 190) *Muvatta*'ın başından bir miktar (s. 196), Nevevî'nin *Erbaûn*'unu tek celsede şerh ederek (s. 257), *Sahih-i Müslim*'den bir miktar (s. 329), *Sahih-i Buhârî*'nin başından Kitâbü'l-Îmân'a ve Kitâbü's-Salât'tan Kitâbü'l-Hacc'a kadar (s. 336), *Delâilü'l-hayrât*'tan bir miktar (s. 403) okuduğunu belirtmiştir. İbn Akile'ye *Sünen-i Tirmizî*'den bir miktar (s. 129, 226), *Sahih-i Müslim*'in başından bir miktar (s. 205), *Sünen-i İbn Mâce*'nin başından bir miktar (s. 247, 264, 294), *Sünen-i Nesâî*'nin başından bir miktar (s. 253), Nevevî'nin *Erbaûn*'undan iki hadis (s. 258, 396), *Şemâil*'in başından bir miktar (s. 274), *Sünen-i Nesâî*'nin başından bir miktar (s. 278), *Şifâ*'nın başından bir miktar (s. 298), *Sünen-i Ebû Dâvûd*'un başından bir miktar (s. 301), *Sünen-i Kübrâ*'dan bir miktar (s. 349), *Sahih-i Buhârî*'den bir miktar (s. 357) ve *Delâilü'l-hayrât*'tan bir miktar (s. 402) okuduğunu ve bu eserlerin icâzetini aldığını nakletmiştir. Bunun yanında hadis meclislerinde Abdullah el-Üsküdârî el-Celvetî'nin, Himmâtzâde'nin hadis meclisinde okuduğu *Mesâbih*'i dinlediğini (s. 303) zikretmiştir. Osmanlı döneminin hadis alanında en çok okunan kitaplarından olan *Meşârik*'in başından Muhammed Emin b. Mustafa et-Tosyevî'ye bir miktar (s. 307), Süleyman Fazıl Efendi'nin (ö. 1134/1722) talebesi Muhammed b. Abdülganî el-Vardarî'ye *Meşârik*'ten dört bab okuduğunu (s. 308), yine *Meşârik*'i Muhammed Emin et-Tosyevî'den semâ, Muhammed el-Vardarî'den kiraat, Himmâtzâde'den de icâzetle rivayet ettiğini belirtmiştir (s. 311).

Bandırmavî'nin sebetinde bilgi edinilen en önemli kısım, bir Osmanlı âlimi ve şeyhinin talebe iken hangi kitapları okuduğudur. Müellifin felsefe, hendese, mantık ve dil alanında okudukları ve bazen bu kitaplar hakkındaki yorumları, zikredilmesi gereken en önemli husustur. Müellifin okuduğu felsefe ve mantık kitapları 12./18. yüzyılda bu tür eserlerin nasıl ve ne miktarda okutulduğu hakkında önemli bilgiler içerir. *Binâ*, *Merâhu'l-ervâh*, *Lugat-i İbn Ferište*, *Avâmil*, *Maksûd*, *Misbâh*, *Ta'limü'l-müteallim*, *İzhâr*, *Kâfiye*, *İsâgocî*, *Şerhu'l-Âdâb*, *Muhtasaru't-Telhis*, *et-Telvîh*, *el-Mevâkif*, *Tehzîbü'l-mantık*, *el-Menâr*, *Öklides (Usûlü'l-hendese)*, mantık alanında özellikle Aristo'nun *Kategoriler*, I. ve II. *Analitikler* kitapları -ki Bandırmavî'ye göre bu iki eserin akli kitaplar içerisinde benzerin yoktur- bizzat okuduğunu zikrettiği onlarca eserlerden bazılarıdır.

Hadisçi kimliği de olan Mehmed Akkirmânî'den Haydarpaşa Mescidi'ndeki derslerinde Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasaru'l-meânî*'sini bir buçuk senede, Akkirmânî'nin imtihanla Bâyezid Camii'ne intikalinden sonra Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Menâru'l-envâr*'ını ve Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *et-Tasavvur ve't-tasdik*'ini okuduğunu zikretmiştir (s. 443). Bu durum Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Erbaûn*'una şerh yazmış hadisçi yönü de olan bir Osmanlı âliminin okuttuğu eserleri göstermesi yanında özellikle ikindiden sonra camilerde yapılan medrese dışı eğitimin boyutları hakkında ipuçları vermektedir. Eserde, Şeyhzâde



Mehmed el-Vardarî'nin kendisine Nevevî'nin *Erbaûn*'unun yazılı icâzetini vereceğine dair söz verip sözünde durmadığını belirtmesi (s. 444) gibi âlimler arasındaki ilişkiyi gösterecek bazı anekdotlara da rastlanabilir.

Bandırmavî bazı eserlerin nüshaları hakkında da malumat vermiştir. Irâkî'nin (ö. 806/1404) *el-Muğnî an hamli'l-esfâr* isimli eserinden naklettiği "Fayda vermeyen ilimden Allaha sığınırım" hadisinden sonra bu hadisin hocası İbn Akile'nin senediyle Irâkî'ye ulaşan isnadını zikretmiş ardından Irâkî'nin müellif nüshasından İbn Hacer'in temize çektiği nüshanın Allah'ın bir ikramı olarak kendisinde olduğunu ifade etmiştir (s. 347-8).

Osmanlı eğitim tarihi açısından çok önemli bilgiler içeren ve bu açıdan farklı çalışmalara konu olması gereken bu eserde Osmanlı dönemi hadisçiliği açısından elde edilen en önemli bilgiler, Süleyman Fazıl Efendi'nin hadis okumalarının ve icâzetlerinin bilinenin çok ötesinde ve yaygın olduğu; Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin icâzetlerinin Hicaz'ı ziyaret eden Osmanlı âlimleri vasıtasıyla İstanbul'da epey yaygınlık kazandığıdır.<sup>2</sup> Müellifin hocaları arasında zikredilen Fatih Camii vaizi Abdullah Efendi'nin hac mevsiminde Basrî'den, Kara Halil Efendi'nin oğlu Muhammed Saîd'in yine Basrî'den (s. 484), Mirzâzâde Ahmed en-Neylî'nin Basrî ve Nahlî'den (s. 485), Sultan Ahmed Camii vaizi ve Abdülbâkî es-Sivâsî'nin halifelerinden Şeyh Davud el-Benderî el-Halvetî'nin yine hac mevsiminde Basrî'den (s. 486), Mehmed Emin Tosyevî'nin (s. 513) ve Şeyhülislam Mirzâzâde Mehmed'in (s. 537-43) Muhammed ez-Zürkânî'den icâzet aldığı zikredilmesi bu dönemde Hicaz, Şam ve Mısır'daki hadis okumalarının İstanbul'a yansımalarının bilinenin çok ötesinde olduğunu göstermektedir.

Bandırmavî'nin eserinin Osmanlı eğitim müfredatı, İstanbul'daki hadis icâzetleri, İstanbul'un ilmî birikimi, ulema biyografilerine dair yeni bilgiler getirmesi, bir mutasavvıf-muhaddis ailesinin ilmî çevresi, Hicaz ve Şam ulemasının İstanbul'la irtibatı açısından Osmanlı ilimler tarihine dair bilgilerimizi artıracak kuşkusuzdur.

2 John Obert Voll, Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve o dönemde Haremeyn ulemasının İslâm Dünyası'ndaki etkilerini ele aldığı makalelerde Hindistan'tan Endonezya'ya kadar Haremeyn ulemasının hadis okumaları ve icâzetleri vesilesiyle etkilerini göstermiş ancak bunların İstanbul'a yansımaları hakkında bilgi vermemiştir. Voll'un bu bağlamdaki dört makalesi tercüme edilerek yayınlanmıştır. Makaleler için bk. *Batı Gözüyle Tecdid 1700-1850: İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri* (ed. Nail Okuyucu), İstanbul: Klasik, 2014.





KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

***Hadis Şerh Literatürü I* (ed. Mustafa Macit Karagözoğlu). İstanbul: İFAV, 2020, 440 sayfa.**

Büşra ÇETİN\*

Türkiye'deki hadis araştırmaları içerisinde şerh literatürüne dair kapsamlı çalışmaların sayısı her geçen gün artmaktadır. Mevcut çalışmaların geneli belirli bir şerhe yoğunlaşsa da bazıları ilgili literatürü kapsamlı bir şekilde inceleme iddiasındadır. Ancak bu araştırmalar dar bir perspektifle kaleme alınmış olup şerh literatürünün dinamikliğini, sürekliliğini ve gelenek içerisindeki konumunu yansıtmamaktadır. Nitekim mevcut literatürün ilklerinden sayılabilecek *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*<sup>1</sup> isimli doktora tezi hadis şerhçiliğini büyük oranda garib kelime ve lafızların açıklanmasından ibaret bir faaliyet olarak sunar. Zişan Türcan şerh geleneğini ana eğilimler üzerinden inceleyen ve literatürdeki dönüşümü kovalayan *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*<sup>2</sup> adlı araştırmasında ise fıkıh eksenli bir okuma yaparak şerh geleneğinin oluşmasındaki temel saikin öncelikle Ehl-i re'y-Ehl-i hadis gerilimi, daha sonraki süreçte ise mezhebî bağlılık olduğunu vurgular. Araştırmanın adından hareketle hadis şerh geleneğinin doğuş, gelişim ve dönüşüm serencamını ortaya koyması beklenirken eser daha çok "Hadis şerhlerinin muhtevası ve metotları nedir?" sorusuna yoğunlaşır.<sup>3</sup> Klasik dönemden günümüze yaklaşıldığında aradaki süreyi kapsayan araştırmaların makale düzeyinde çalışıldığı dikkat çeker. Mezkûr araştırmalardan biri olan Türcan'ın "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri" adlı makalesi<sup>4</sup> Osmanlı hadis şerhçiliğinin özgün yanlarını ortaya koymaktan ziyade ele alınan eserlerin klasik literatürle uyumuna değinir. Erdiñç Ahatlı'nın Cumhuriyet dönemine dair makalesi ise birtakım tahliller içeren bir bibliyografya çalışması mahiyetindedir.<sup>5</sup> Hadis şerh araştırmalarının mevcut seyri dikkate alındığında Mustafa Macit Karagözoğlu'nun editörlüğünü yaptığı *Hadis Şerh Literatürü I*'in önemi ortaya çıkmaktadır.

Kitabın ana bölümlerinin şerhe konu olan hadis eserine göre belirlendiği çalışmada Giriş bölümü Mustafa Macit Karagözoğlu, "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler" Halit Özkan,

\* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, [busra.cetin@erdogan.edu.tr](mailto:busra.cetin@erdogan.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0002-3246-8201

1 Mustafa Canlı, Erciyes Üniversitesi SBE, 1998.

2 Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

3 Kitaba dayanak teşkil eden tez çalışmasının başlığı (*Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*) eserin muhtevasıyla daha uyumludur.

4 *TALİD*, 2013, XI, sy. 21, s. 143-64.

5 "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *TALİD*, 2013, XI, sy. 21, s. 201-70.

“Buhârî'nin *el-Câmi'ü's-sahîh*'i Üzerine Yazılmış Şerhler” Halit Özkan, Macit Karagözoğlu ve Muhammed Enes Topgöl, “Müslim'in *el-Müsnedü's-sahîh*'i Üzerine Yazılmış Şerhler” bölümü ise Macit Karagözoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Eserin hacminin belli bir yekûna ulaşması ve telif sürecinin uzun sürmesi gibi sebeplerle diğer hadis kitaplarının şerhleri ikinci cilde bırakılmıştır (s. 14). Bölümlerin muhtevasının belirlenmesinde şerh faaliyetine en fazla konu olan isnâdlı rivayet eserlerine odaklanılarak, derleme karakteri arz eden kitapların kapsam dışı bırakıldığı belirtilmiştir (s. 12). Bununla birlikte rivayet eserine dair incelenecek şerhlerin belirlenmesinde eserin günümüze baştan sona tam metin hâlinde ulaşıp matbu ve erişilebilir olması, literatürdeki etkisi, ulema tarafından tercih edilirlilik düzeyi, hadis eserinin belli bir yönüne odaklanmaması kriterlerinin gözetildiği ifade edilir (s. 13).

Giriş bölümü Karagözoğlu'nun daha önce kaleme aldığı “Commentaries” adlı makalesinin gözden geçirilerek, birtakım ilavelerle tercümesidir.<sup>6</sup> “Hadis Şerhlerine Panoramik Bir Bakış” başlığını taşıyan Giriş'te bir nevi araştırmancın planı çizilmiş olup şerh literatürü geniş bir soru skalası üzerinden ele alınır. Hadis şerhlerine dair müstakil incelemelerin yer aldığı diğer bölümlerin kurgusunda büyük oranda Giriş'te yer verilen sorular gözetilerek bölümler arası tutarlılık sağlanmıştır.

Çalışma yöntemi ve ele aldığı tarihsel süreç bakımından dikkat çekici olan araştırmancın alana getirdiği önemli katkılardan biri mezkûr şerhleri tarihsel devamlılık çerçevesinde inceleyerek ilgili literatürün sürekliliğini ve dönüşümünü büyük oranda yansıtabilmiş olmasıdır. Özellikle her üç ana bölümün başında yer alan giriş bölümleri ilgili hadis kitabının telif konu olan faaliyetlerini bütüncül olarak ortaya koyması açısından önemlidir. Yöntem olarak şerhlere dair yapılan incelemelerde müellifin hayat serüveninin eserlerine etki eden yönlerinin ön plana çıkartılması, mukaddime ve muhatap kitesinin analiz edilmeye çalışılması yazarların söz konusu eserleri kendi bağlamları içerisinde incelemeye önem verdiklerini gösterir.

Eserle ilgili değinilmesi gereken diğer bir husus daha önce ana hatlarıyla verilen hadis şerhi araştırmalarındaki bakış açısını genişleterek şerh literatürünü tek başına kronoloji, mezhep ya da coğrafya vb. unsurlarla sınırlamayıp tüm bu hususları belli oranda bir araya getirmesi ve toplumsal aktörlerle irtibatlandırmasıdır. Ayrıca önceki araştırmalarda gündemde olmayan bazı noktalar da vurgulanmıştır. Nitekim Giriş'te dikkat çekilen ve diğer bölümlerde takip edilen bir tavır olarak şerh yazarlığı salt kişisel bir faaliyet gibi görülmemiş, öğrencilerin de telif sürecinde aktif olarak rol aldıklarının altı çizilmiştir. Eserde gündeme getirilen diğer yeni bir inceleme sorusu şârih-patronaj ilişkisidir. Bu çerçevede şerhin ulemayı himaye gücüne sahip siyasi elitlerle bağlantı kurmasında ne derece etkili olduğu, şârihin sosyal ve kurumsal çevresinin eserlerindeki tesiri ele alınmıştır. Şârihlerin kitap rivayetinde oynadığı rol, öncelikle rivayet sürecinin içerisinde bulunup bizzat kitapları

6 “Commentaries”, *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith* (ed. Daniel Brown), West Sussex: Wiley Blackwell, 2020, s. 159-85.

nakletmeleri, ardından hadis kitaplarının meşhur olmayan nüshalarına yaptıkları atıflar ve maruf nüshalarla yaptıkları kıyaslamalar sayesinde metinlerin tarihsel süreçlerine ve günümüzdeki incelemelerine katkı sunmalarının ifade edilmesi de kitapta yer alan özgün vurgulardandır (s. 38).

Çalışmayla ilgili birtakım eksiklik ve önerilere dikkat çekmek yerinde olacaktır. Araştırmancının üç yazar tarafından kaleme alınması doğal olarak bölümler arasındaki üslup farklılıklarını da beraberinde getirir. Önsözde bu problemin çeşitli şekillerde giderilmeye çalışıldığı söylenebilir de özellikle üç yazar tarafından kaleme alınan Buhârî şerhleri bölümünde üslup farklılıkları kendini hissettirir. Eserdeki bölümlerin birbiriyle irtibatı genel olarak sağlanmışsa da daha kuvvetli bağlantı ve iç atıfların yapılabileceği bazı noktalara dikkat çekilebilir. Nitekim çalışmanın farklı yerlerinde anılan şerhlerin muhatap kitesini netleştiren bilgiler (s. 36, 63, 88, 101, 118, 197) Giriş'te muhatap kitle (s. 42) bağlamında zikredilmez. Diğer bir örnekte *Fethu'l-Bârî* incelenirken İbn Hacer'in (ö. 852/1449) İbn Battâl'a (ö. 449/1057) atıf yapma sebeplerinin arasında ulemanın icma ettiği meseleler hakkında önemli bir kaynak olmasından bahsedilir ancak bizzat İbn Battâl'ın şerhinin incelendiği bölümde eserin bu özelliğine değinilmez (s. 240).

Eserde kullanılan başlıklar tutarlı ve muhtevayla uyumlu ise de genel üslubun dışına çıkan yerler vardır. Özellikle bazı şerhler incelenirken verilen "Telif Ortamı" başlığı altında yer alan malumat yeterince doyurucu değildir (s. 101, 116, 142, 153). Eserin tümünde "Telif Ortamı, Amacı, Mukaddimesi" şeklinde başlıklandırma kullanılırken *Fethu'l-Bârî*'nin incelendiği kısımda "Telif Süreci" müstakil bir başlık olarak verilmiş ve ardından "Mukaddimesi, Şekil ve Muhteva Özellikleri" başlığı açılmıştır. Bu istisnanın *Fethu'l-Bârî*'nin özelliğine binaen yapılma ihtimali akla gelse de en azından belirtilmesi beklenmektedir.

Araştırmancının literatüre katkı sağlayan yönlerinden biri okuyuculara teorik bilgi vermesinin yanında pratikte de şerhlerin nasıl kullanılacağına dair bir çerçeve çizmesidir. Bu doğrultuda özellikle şerhlerin neşirlerine dair verilen bilgiler önem arz eder. Ancak neşir bilgileri her şerhte aynı düzeyde olmayıp bazı (şerhlerde) neşirlerin tercih edilme ya da edilmeme sebeplerine dair bilgiler bulunurken bazı şerhlerde bu soru cevaplanmaz. Ayrıca Birinci ve İkinci Bölüm'de neşirlere atıf yapma düzeni de (yayınevi, basım yeri vb.) farklıdır. Metnin analiz boyutunun arttırılması adına bazı soruların gündeme taşınması yerinde olabilir. Örneğin Giriş bölümünde şerhlerin donukluk ve bağınazlıkla ilişkilendirilmesi eleştirilmiş, ancak bu tartışma araştırmanın ana kısımlarına taşınmamıştır (s. 19). Ele alınan şerhlerin kaynaklarına dair yapılan araştırma özgünlük meselesi hakkında zımnen fikir verse de önemine binaen mezkûr tartışma müstakil olarak incelenebilirdi. Araştırmancının kaynak kullanımı yerli olmakla birlikte elektronik kaynakların erişim tarihleri güncellenmelidir (s. 313). Ayrıca incelenen şerhler üzerine yapılan çalışmalardan bir kısmı öne çıkarılarak ileri okuma listesi oluşturulabilir. Eserde yer alan "kavlühü üslubu", "memzûc şerh", "taktî" gibi kavramlar hakkında kısa açıklamalara yer verilebilir yahut ilgili kaynaklara yönlendirme yapılabilir.

Eserde genel yazım tutarlılığını bozan birtakım kullanımlara rastlanır. Nitekim araştırmanın genelinde yüzyıllar Roma rakamları ile belirtilirken *Muvatta* şerhleri bölümünde “hicri sekizinci yüzyıl” şeklinde yazıyla ifade edilmiştir (s. 61). “en-Nifer” ve “en-Neyfer” (s. 335), “Zaidan” ve “Zeidan” (s. 114) gibi bazı şahıs isimleri standart değildir. Doğru kullanımı Ümmü Zer‘ olan isim ise “Ümmü Zer” olarak yazılmıştır (s. 336). Eserde vefat tarihleri genelde dikkatli kaydedilmişse de Bûnî (s. 57), Tirmizî (s. 25) ve Nesâî'nin (s. 25) vefat tarihleri ilk geçtikleri yerde verilmemiştir. İbnü'n-Ni'me olarak bilinen Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Halef'e adı yerine meşhur nisbesiyle atf yapmak daha doğru olabilir (s. 25). Son olarak Vellevî'ye (ö. 2020) ait şerhler zikredilirken tam ya da nakıs ayrımı yapılmamış mezkûr şerhlerinin hepsinin tam olduğu anlayışına sebep olunmuştur (s. 26).

Sonuç olarak çalışmanın gerek hadis şerhlerinin sürekliliğini ve dinamikliğini göstermesi gerekse gündeme getirdiği yeni soru ve araştırma alanları açısından şerh araştırmaları literatürüne önemli katkılar vereceği açıktır.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Ryan J. Lynch. *Arab Conquests and Early Islamic Historiography: The Futuh al-Buldan of al-Baladhuri.*  
London & New York: I.B. Tauris, 2019, XIV + 254 sayfa.**

Halil İbrahim YILMAZ\*

3./9. asırda yaşayan Belâzürî'nin (ö. 279/892-3) *Futûhu'l-büldân*'ı ile ensâb-tabakât esasına göre kaleme aldığı diğer bir eseri *Ensâbü'l-eşrâfı*, erken dönem İslâm tarihinin günümüze ulaşan en önemli kaynaklarından. Hayatı hakkında kısıtlı bilgi bulunmasına karşın Belâzürî'nin eserleri, yazımından itibaren ilim dünyasında tanınmış ve kendisine atıfta bulunulmuştur. Yine edisyon kritiğinin Batıda erken bir tarihte yapılması ve kısa bir zaman sonra İngilizceye çevrilmesi, *Futûh*'un tanınırlığını yakın dönemde daha da arttırmış ve onu erken İslâm tarihi hakkındaki modern araştırmaların temel kaynaklarından biri kılmıştır. Kaynak olarak sıklıkla kullanılmasına rağmen yakın zamana kadar Belâzürî'nin tarihçiliği ve *Futûh*'u üzerine nitelikli bir akademik çalışma yapılmamış olması ilginçtir. Bu değerlendirme yazısına konu olan Columbus State University, Department of History & Geography'de öğretim üyesi Ryan Lynch'in kitabı, alandaki boşluğun doldurulmasında önemli bir katkı sunmakla kalmayıp İslâm tarih yazımı çalışmalarına yeni ve dikkate değer bir soluk getirecek gibi görünmektedir. Lynch'in doktora tezine dayanan kitap 2016'da Robert Hoyland danışmanlığında Oxford Üniversitesinde "Between the Conquests and the Court: A Critical Analysis of the Kitâb Futûh al-Buldân of al-Balâdhuri" başlığıyla tamamlandıktan sonra geliştirilerek 2019'da neşredilmiştir.

Lynch'e göre önemine rağmen *Futûh*'un kaynakları, türü, derleme usulü, örneklik bakımından eserin selef ve halefleri gibi bizzat yapısına yönelik unsurların yanında mesleği, kültürel geçmişi, hocaları/çağdaşları ve öğrencileri gibi Belâzürî'nin kimliğine de yeterince ilgi gösterilmemiştir. Dolayısıyla çalışmanın asıl amacı, tespit edilen bu soru(n)lara cevap bulmak ve Orta Çağ İslâm tarihinde Belâzürî'nin *Futûh*'unun inşa, içerik ve biçim bakımından nasıl görüldüğünü araştırmaktır (s. 2-3).

Kitap ayrıntılı bir giriş, altı bölüm ve sonuçtan oluşur. Çalışmanın giriş bölümünde (s. 1-22) ilk olarak İslâm'ın erken dönemine ait tarihî rivayetlerin önemi ve hususiyetleri üzerinde durulur. Yazar bu kısımda İslâm rivayet geleneğini, I. Goldziher ve J. Schacht'ın getirdiği eleştiriler çerçevesinde değerlendirip sonraki süreçte P. Crone ve M. Cook'un -akim bir

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, [hibrahimyilmaz@sakarya.edu.tr](mailto:hibrahimyilmaz@sakarya.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0001-9607-2794



teşebbüsten ibaret olan “Hagarism” tezleri üzerinden- bu konuya yönelik teklif ve tenkitlerini özetle anlatır, Batıda erken dönemlerden itibaren İslâm tarihinin kaynakları üzerine yapılan çalışmaların bir tarihçesini sunarak bunların genel bir değerlendirmesini yapar (s. 1-5). Burada ayrıca Belâzürî'nin günümüze ulaşan eserleri *Ensâb* ve *Futûh* hakkında tanıtıcı bilgiler verip eserleri genel olarak karşılaştırır (s. 6-9), Lynch, *Futûh*'un tarihlendirilmesi meselesine odaklanır, telif tarihinin tam olarak belirlenmesi hâlinde eserin niçin diğer türlerle ortak özellikler taşıdığı, neden böylesine bir biçim aldığına daha iyi anlaşılabilceğini ve eserin telif sebebinin ortaya çıkacağını savunur (s. 9-10). Aynı kısımda bazı bulgu ve delillerle *Futûh*'un Belâzürî'nin yaşamında yazılıp tamamlandığını belirterek (s. 12) diğer bazı eserlerde olduğu gibi müellifin vefatından sonra üretilen bir metin olmadığını vurgular. Giriş kısmında ayrıca Belâzürî ve diğer erken dönem müelliflerinin eserlerini nasıl ürettikleri, bu eserlerin nasıl tanımlanması gerektiği konusuna değinir; yine o dönemdeki bir müellifin “yazar-editör-derleyici” şeklinde çok yönlü biri olduğunu vurgular (s. 12-3).

Yazar İslâm tarihi araştırmalarında, kişi ve eser üzerine yapılan çalışmaların, hem Orta Çağ İslâm tarihi kaynaklarını doğru anlamaya ve yorumlamaya yardımcı olacağını hem de modern okuyucuların bu kaynakları kullanımında rehberlik vazifesi göreceğini belirtir (s. 14, 229). Bu bağlamda müstakil olarak İslâm tarihçileri ve eserlerine dair yapılan bazı çalışmaları da zikreder.<sup>1</sup> Lynch'e göre bu tür çalışmaları kıymetli kılan özelliklerden biri de ilgili tarihçinin telif maksadının bu çalışmalarla belirginleşmesidir ki çalışmada da bu husus merkeze alınmıştır (s. 14).

“The Text of *Futûh al-buldân*” başlığındaki Birinci Bölümde *Futûh*'un tahkikli neşirleri ve mevcut yazma nüshalarına dair bilgi sunulur (s. 23-4). Lynch muhakkiklerin kullandığı iki yazma hakkında bilgi verip daha önce kullanılmamış olan Yale Üniversitesi Beinecke Nadir Kitap ve Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki üçüncü bir yazmayı ortaya çıkarır. Katalogda 12. yüzyıla tarihlendirilse de bazı ipuçlarından hareketle 4./10. yüzyıla ait olduğunu belirttiği bu yazmanın, kronolojik olarak en eski tarihli *Futûh* nüshası olduğunu belirtir (s. 29-34). Lynch bu bölümde *Futûh*'un yalnızca tahkikli neşirleri üzerinde dursa da bunların dışında onun

1 Boaz Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography: Deconstructing Tabarî's History* (Leiden: Brill, 2004); Michael Richard Jackson Bonner, “An Historiographical Study of Abū Ḥanīfa Aḥmad ibn Dāwūd ibn Wanand al-Dīnawarī's Kitāb al-Akhbār al-tiḥwāl” (doktora tezi, 2013), University of Oxford; Andreas Görke, *Das Kitāb al-Amwāl des Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām: Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes* (Princeton: The Darwin Press, 2003); Sebastian Günther, *Quellenuntersuchungen zu den Maqātil at-Ṭalibiyyin des Abū'l-Farağ al-Isfahānī (gest. 356/967)* (Hildesheim: Olms, 1991). Bütüncül olarak İslâm tarih yazımını inceleyen çalışmalar istisna edilerek yazarın konuya dair zikretmediği bazı çalışmalara da burada işaret edilebilir: Josef Horowitz, *De Waqidiî libro qui Kitāb al-Magāzî inscribitur* (doktora tezi, 1898), Berlin; Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography and Political Legitimacy: Bal'ami's Tārikhnāma* (London & New York: Routledge, 2007); Tobias Andersson, *Early Sunni Historiography: A Study of the Tarikh of Khalifa b. Khayyat* (Leiden: Brill, 2018); Elias Muhanna, *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2018). Bu çalışmaların haricinde makale veya kitap bölümü olarak İslâm tarihçileri ve eserlerine yönelik daha küçük çaplı araştırmalar da mevcuttur. Yine yabancı dilde yapılan bu araştırmalara ilave olarak yakın zamanda Türkiye'de de başta lisansüstü tezler olmak üzere bu konuyla ilgili akademik çalışmaların sayısında artış olduğu göze çarpmaktadır.

değınmediğı (tahkiksiz) *Futûh* neşirleri vardır. Hangi yazma nüshaya dayandığı belirtilmeyen bu neşirlerde yazım yanlışlarının yanı sıra bir kelimedenden bir paragrafa kadar düşmeler de bulunmaktadır. Bu durum *Futûh*'un, -Lynch'in zikrettiğı üçüncü nüsha da dikkate alınarak- ciddi bir tahkikine ihtiyaç duyulduğunu gösterir.

Yazar, Belâzürî'nin yaşamına dair kısıtlı bilgilerin hem *Futûh* hem de *Ensâb*'in üretildiğı ortamı anlamak açısından önemli olduğunu söyler (s. 35). Bu çerçevede “The Author and the Context” başlıklı İkinci Bölümde öncelikle Belâzürî'nin kısa bir biyografisini sunar, ardından Belâzürî'nin yaşadığı dönemdeki önemli olaylar ve krizlere temas eder (s. 35-64). Belâzürî'nin biyografisine dair kayıtların yetersiz ve problemlı olduğunu belirtir, kaynaklarda onunla ilgili rivayetleri tartışır, özellikle vefat tarihinin bilinenden (hicri 279) daha erken olduğu kanaatine varır, son olarak onun saraydaki vazifesi (nedimlik ve kâtiplik) meselesini inceler (s. 36-43). Lynch'e göre *Futûh*'un üretilmesinin arka planında Belâzürî'nin yaşadığı dönemdeki Emîn-Me'mûn çekişmesi, Türk komutanların saraydaki etkisi, Sâmerrâ Dönemi gibi bazı siyasi ve askerî etkenler bulunmaktadır. Yine ona göre 3./9. asırdaki siyasi ve ekonomik kargaşaların yanında orduya harcanan büyük meblağlar neticesinde devletin gelirleri büyük oranda azalmış, bu durum bilhassa toprak sisteminde bazı değışim ve dönüşümlere sebep olmuştur (s. 43-50). Ayrıca yazar merkezî otoritenin parçalanmasıyla ortaya çıkan bozulma ve isyanlarla bunların sonuçlarına dair genel bir özet sunar (s. 50-3).

Yazarın kitaptaki en temel iddiası Belâzürî'nin *Futûh*'u “yöneticinin el kitabı” olarak kaleme aldığıdır. Ona göre 3./9. asırda bir haminin isteğı üzerine veya bir görevi ifa etmek amacıyla yazılan *harâc* ve *emvâl* türündeki kitaplarda olduğu gibi aynı dönemde yazılan *Futûh* da bir amaca hizmet için telif edilmiştir. Yazara göre Belâzürî'nin sarayda kâtip olarak görev yapması, bölge tarihini, hukuki işleri ve önceki devletlerin mirasını iyi bilmesi, tüm bu birikimini dönemdekilere yardımcı olacak biçimde derlemesine imkân tanımıştır (s. 54-5). Yine ona göre Belâzürî, bilhassa iki yüzyıllık süre zarfındaki başarılı süreçlerin bir mecmuası olarak rivayetleri derleyip bunları yöneticilerin dikkatine ustalıkla sunduğı bir çalışmaya dönüştürürken kargaşa ve dağılmadan önceki Abbâsî halifeliğinin anısını da korumaktaydı (s. 55).

“The Sources of *Futûh al-buldân*” başlıklı Üçüncü Bölümde (s. 65-101) Lynch, Belâzürî tarafından nakledilen malzemenin, hangi kaynaklardan (râvi/ eser) aktarıldığı, alıntılama metodu ve bunların nasıl kullanıldığını analiz eder. Bu bölümde ilk olarak Belâzürî'nin *Futûh*'ta aktardığı bazı rivayetlerin isnâdlarında *telfike* (*collective isnâd*) gidip râvileri zikretmeyerek “kâlû” lafzıyla rivayeti aktarmasına yer verir. Yazar, hadis kriterleri açısından sorunlu sayılacak bu kullanımın Belâzürî'den önce de mevcut olduğunu, dolayısıyla bu durumun, onun malzemeyi dikkatsiz kullandığı anlamına gelmeyeceğini söyler (s. 69-70). *Futûh*'taki “kâlû” kullanımlarını tahlil eden yazara göre Belâzürî, bu kullanımı daha çok Hz. Peygamber, sahâbe ve sonraki halifeler tarafından 3./9. yüzyıldaki âlimler için emsal teşkil eden ve idari-hukuki gerekçeler hâline gelecek olan önemli olayların gerçekleştiğı ortam ve

çevreyi takdim ettiğinde tercih etmiştir (s. 70). Yine yazara göre Belâzürî senedde *telfîke* başvurmayı, çoğunlukla fetihlere dair rivayetlerde kullanırken idari ve hukuki konularda daha titiz davranarak adeta aktardığı bilgileri doğrularcasına, sened zincirlerini genelde açıkça belirtir (s. 72). Lynch, sonrasında Belâzürî'nin kullandığı diğer bir rivayet lafzı olan "Kâle/Şöyle dedi" ifadeleriyle aktardığı rivayetleri inceler ve Belâzürî'nin genellikle şu üç durumda bu lafzı kullandığını söyler: (1) Kendisinin doğrudan işitmediği kaynaklardan gelen rivayetlere dayandığında, (2) sened zincirinde asıl kaynak konumundaki hocadan bizzat veya bir talebe aracılığıyla aldığı rivayetlerde (örn. *Kâle İbn Sa'd* veya *İbn Sa'd 'ani'l-Vâkıdî* şeklinde), (3) isnâdda ismi zikredilen fakat tarihen Belâzürî'yle görüşmesi (*likâ*) veya onunla yeterince zaman geçirmesi imkânsız kişiler olduğunda. Bu üçüncü durum üzerinde etraflıca duran yazar Belâzürî'nin Ebû Mihnef (ö. 157/774), İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819 [?]), Vâkıdî (ö. 207/823), Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Velid b. Hişâm el-Kahzamî (ö. 222/837), Medâinî (ö. 228/843), Ebû Mes'ûd el-Kûfi (ö. 188/803-4) gibi erken dönem İslâm tarihinde otorite olan kişilerin bazılarının günümüze ulaşmayan bazı eserlerine ulaşmış olabileceğini söyler (s. 74-5). Yazar burada Belâzürî'nin referans gösterdiği râvilerden aldığı rivayetlerde hangi lafızları kullandığını da ayrıntılı olarak çıkarmış ve bunlar üzerinde birtakım analizler yapmıştır.

Lynch, Üçüncü Bölümde son olarak Belâzürî'nin, daha önce yeterince önemsenmediğini belirttiği önemli iki kaynağı Hüseyin b. Ali b. el-Esved el-İclî (ö. 254/868) ve Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) üzerine kapsamlı bir inceleme yapmış, Hüseyin'den aldığı rivayetlerin genelde hangi konulara yoğunlaştığına değinmiştir. Yazar ayrıca Hüseyin'in naklettiği malzemenin büyük ölçüde Yahya b. Âdem'in (ö. 203/818) *Kitâbü'l-Harâc*'ında da bulunduğunu ve her iki eserdeki bilgilerin örtüştüğünü tespit etmiştir. Yazar, Yahya b. Âdem'in öğrencilerinden Hüseyin'in, *Kitâbü'l-Harâc* yazılmadan önce Belâzürî ile doğrudan görüşerek hocası Yahya'nın rivayetlerini ona naklettiği sonucuna varır (s. 81-6). Lynch'e göre Belâzürî *Kitâbü'l-Emvâl*e ulaşmış olsa da kitabın o vakitte hayli yaşlı olan müellifi Kâsım b. Sellâm ile de görüşmüş olmalıdır (s. 87). *Futûh*'ta fethedilen toprakların nasıl alındığını belirten "sulhen/barış yoluyla" ve "anveten/savaş yoluyla" ifadelerinin geçtiği rivayetlerin çoğunun Kâsım'dan geldiğini vurgulayan yazar, Belâzürî'nin onun bazı rivayetlerini -kasıtlı olarak- kısalttığını belirtir ve bunun sebeplerini tartışır (s. 87-9).

Kitabın en hacimli kısmı olan "The Content and Themes of the Text" isimli Dördüncü Bölümde *Futûh*'daki ana temalar belirlenip analiz edilir. Burada Belâzürî'nin tarihsel bilgiyi aktarma yöntemi ve konu seçimindeki tercihleri değerlendirilip *Futûh*'un edebî özelliklerine değinilir (s. 103-150). Lynch'e göre Belâzürî eserindeki konuları rastgele seçmeyip devlet idaresi odaklı bir tercihte bulunmuştur (s. 105). Yazar ilk İslâm fetihleri ve Emevî dönemine dair detaylı haberler nakleden Medâinî, Ebû Mihnef ve Vâkıdî'nin *Futûh*'a kaynaklık oranını ve hangi temaların anlatımında öne çıktığını tartışır (s. 106-8). Yine yazara göre Belâzürî Seyf b. Ömer'in rivayetlerine eserinde kasıtlı biçimde yer vermemiş olabilir. Diğer bir ihtimalle onun ihtisar ederek "kâlû" şeklinde verdiği rivayetlerde senedde anılmayan kişilerden biri Seyf olabilir. Dolayısıyla elinde yeterince malzeme olan Belâzürî'nin bunların

bir kısmını alıp bir kısmını bırakarak bir tercihte bulunması bir amaca yöneliktir (s. 106-9). Yazar bu bölümde *Futûh*'unun belki de en önemli noktalarından biri olan 'yerleşim yerlerinin savaş yoluyla mı yoksa barış yoluyla mı fethedildiğini belirtmesi' ayrımı üzerinde de durur, *Futûh*'taki ihtiyatla yaklaştığı anlaşma metinlerinin tarihsel gerçekliğine dair bazı şüphelerini zikreder. Çalışmasında dikkat çektiği üzere (s. 17, dp. 5, 112, 227) yakın zamanda Mısır'da keşfedilen İslâmî döneme ait vergilerin yazılı olduğu papirolojik materyaller gibi somut bilgilerle kaynaklardaki bilgileri karşılaştırmak çok daha önemlidir (s. 109-112).

Yazarın Dördüncü Bölümde işaret ettiği diğer bir önemli nokta, Belâzürî'nin toprak ve kaynakların kullanımı ve işletilmesi konularının yanı sıra bir şehrin tarihi, fiziki ve idari yapısı, tarım alanları, su kanallarının inşası gibi birçok meseleye ayrıntılı olarak yer vermesidir (s. 112-7). Lynch, Belâzürî örneğinde erken dönem İslâm tarihçiliğinin önemli problemlerinden biri olan "Abbâsî dönemindeki tarihçilerin Emevî telakkisi" meselesini de inceler. Ona göre Emevîlerin Abbâsî dönemi tarih kaynaklarında genelde olumsuz tasvir edildiği görüşü, artık eleştirilen ve gerçeği yansıtmayan katı oryantalist bir iddiadır. Yazar bunun en açık örneği olarak *Futûh*'ta Ziyâd b. Ebîhi yerine Ziyâd b. Ebi Süfyân denilmesi, Ziyâd'ın Basra'da cami yaptırması, birçok su kanalı açtırması ve onun bu faaliyetlerini takdir eden rivayetlerin aktarılması gibi hususları sunar ve Emevî karşıtı ifadelerle yer verilmediğini ve onlar hakkında genelde nötr bir tutum benimsendiği söyler (s. 118-120). Bu noktada Belâzürî'nin İslâm'ın ilk yüzyıllarını, hilafet otoritesinin çöküşüyle yüzleşen Abbâsî döneminin okuyucularına hatırlatabilecek ve ilham verebilecek bir "birlik" dönemi olarak tasvir ettiği, dolayısıyla *Futûh*'ta bu "birlik" anlatımını bozacak Cemel, Siffin gibi iç savaşlara, iktidar mücadelelerine, kargaşa ve huzursuzluklara neredeyse hiç yer vermediği tespiti de önemlidir (s. 122-3).

Lynch, Dördüncü Bölümde son olarak *Futûh* rivayetlerindeki karakterleri inceler ve Belâzürî'nin eserinde halifelerden ziyade komutanlar, valiler ve kadıları karakterize ettiğini belirtir. Fetih anlatılarında genelde fetih organizasyonunun hızlıca aktarıldığını, hatta aynı anda birkaç fetih hareketinin gerçekleştiğini bildiren rivayetlerin olduğunu söyler (s. 126-7). *Futûh*'un edebî özelliklerine de değinen yazara göre Belâzürî'nin eseri siyasetname, nasihatname gibi âdâb türü eserlerden kolayca ayırt edilebilir, çünkü eserdeki hedef kitle kesinlikle (mezkûr türlerde olduğu gibi) toplumun en yüksek kesimi olan halife ve yakın çevresi değildir (s. 129). *Futûh*'taki tarihî rivayetlerin arasında aktarılan şiirler üzerinde durarak bunların rivayetlerin asıllarında mı olduğu yoksa Belâzürî'nin mi bunları rivayetlerin arasına derlediği tartışmasıyla bölümü sonlandırır (s. 135-8).

Yazar, "The Matter of Genre and the Classification of Futuh al-buldân" isimli Beşinci Bölümde, İslâm tarihçiliğinin dönemlendirilmesi ve tür sınıflandırmaları ışığında *Futûh*'un nasıl bir tasnife tabi tutulacağı üzerinde durur (s. 151-187). Burada T. Khalidi ve C. Robinson'un erken dönem İslâm tarih yazımına yönelik teklif ettikleri sınıflandırmaları değerlendirerek *Futûh* ile kesişen türleri belirleyip benzerlik ve farklılıkları ortaya koyar. Burada ilk olarak Belâzürî'nin *Ensâb*'ı başta olmak üzere sonraki okurların/

müelliflerin ve biyografik kaynakların *Futûh*'u neden farklı isimlendirdikleri sorusunu soran yazara göre bu isim karmaşası hem Orta Çağ müellifleri hem de metni o zamandan beri kullanan modern araştırmacılar arasında *Futûh*'un nasıl sınıflandırılacağı konusundaki "müphemliğin" göstergesidir (s. 154). Ayrıca yazar İslâm'ın erken döneminde, Arapça metinlerin telif edilmesinde 'spesifik ve belirlenmiş kategorilerin' sınırlarının henüz belirlenmediğini söyler (s. 156). Tür konusundaki bu zorluğa rağmen *Futûh*'un şu üç türle benzerlik gösterdiğinin altını çizer: Bir fetih literatürü (*futûhat*) eseri, hukuki bir metin ve idari coğrafya olarak *Futûh*. Lynch, bu türlerden seçtiği bazı eserlerle *Futûh*'taki bilgileri örnek metinler üzerinden karşılaştırarak başta idari coğrafya türündeki eserler olmak üzere bazı *futûhât* eserleri ile *harâc* ve *emvâl* kitapları arasında benzerliklere sahip olsa da *Futûh*'un, zikredilen türlere giremeyecek kendine has özgün bir yapısının olduğu sonucuna varır.

Lynch, bu bölümde Belâzürî'nin *Futûh*'unu telif amacına yönelik tespitlerini etraflıca dile getirir. Ona göre *Futûh*'ta idarecilere (hususen de Belâzürî'nin içinde bulunduğu kâtip sınıfına) yönelik çok sayıda bilgi bulunur. Bilhassa *Futûh*'un son beş bölümünün tamamı, içeriği ve yapısıyla kâtiplere odaklanır ve bu bölümlerde adeta "kâtiplik mesleğinin kökenleri" sunulur (s. 170-3). Lynch, metnin biçimi ve yapısı incelendiğinde *Futûh*'un, özellikle idareciler için bir el kitabı olarak yazıldığını, kitabın ana okuyucu kitlesinin de 3./9. asır Abbâsî sarayındaki kâtipler olduğunu vurgular. Çünkü Abbâsî merkez idaresinin giderleri için bütçe tespiti yapma, vilayetlerin gönderdiği vergileri toplama ve bu noktada ortaya çıkan sorunları çözme durumundaki kâtipler Belâzürî'nin, İslâm'ın erken döneminin hukuki ve idari kararları ile gelişmelerinin bir mecmuası olan el kitabına güvenip buradaki örnekleri kullanabilirlerdi (s. 175-6).

Kitabın "The Medieval Reception and Reuse of the *Futûh*" başlıklı Altıncı Bölümü, telif edildiği dönemden itibaren Orta Çağ boyunca *Futûh*'un okurları tarafından nasıl değerlendirildiğini inceler (s. 189-221). Burada yazarın üzerinde durduğu temel mesele, *Futûh*'un sonraki müellifler tarafından nasıl ve hangi ölçüde kullanıldığıdır. Lynch, Belâzürî'den sonra yazılan bazı eserlerde, kelimesi kelimesine veya bazı kırpımlarla *Futûh*'tan türetilmiş görünen bilgilerden örnekler sunarak bir karşılaştırma yapar. Ona göre kitap modern dönem öncesinde Orta Çağ'da da "metnin yeniden kullanılması" yoluyla dikkate alınan bir kaynaktır. Hatta eserin telifinin hemen ardından diğer yazarlarla bir etkileşim olmuş ve eser en azından 7./13. yüzyıla kadar önemli bir kaynak olarak kalmıştır (s. 189). Lynch, teknolojinin ilerlemesiyle Arapça metinler üzerinde ayrıntılı aramalar yürütülerek analizler yapılabildiğini, böylece eserlerdeki metinler arasında "harfi harfine kullanımların" daha kapsamlı olarak taranıp belirlenebileceğini ifade eder (s. 190).<sup>2</sup> Yazar burada *Futûh*'tan alıntı yapan ve bu malzemeleri yeniden kullanan kaynaklara odaklanır, eserdeki malzemenin sonraki metinlerde

2 Burada, yazarın da yararlandığını belirttiği (s. ix, 192, dp. 9) 'KITAB Project'in, özellikle klasik Arapça kaynakları dijital birtakım yöntemlerle analiz etmedeki önemli katkısına dikkat çekilmelidir. Proje hakkında bilgi için bk. <http://kitab-project.org/> (erişim tarihi: 10.08.2020).

nasıl ve ne ölçüde örtüştüğünü oldukça farklı bir yöntemle, “n-gram”<sup>3</sup> denilen bir bilgisayar algoritmasını esas alarak araştırır.

Yazarın bu bölümde *Futûh* ile karşılaştırdığı ve içerik açısından en çok örtüştüğünü tespit ettiği eserler Kudâme b. Ca’fer’in (ö. 337/948 [?]) *Kitâbü’l-Harâc*’ı, Yâkût el-Hamevî’nin (ö. 626/1229) *Mu’cemü’l-büldân*’ı, İbnü’l-Adîm’in (ö. 660/1262) *Buğyetü’l-taleb*’i, İbnü’l-Esîr’in (ö. 630/1233) *el-Kâmil*’i, İbnü’l-Fakîh’in (3-4./9-10. yüzyıl) *Kitâbü’l-Büldân*’ı ve İbn Asâkir’in (ö. 571/11767) *Târîhu medîneti Dımaşk*’ıdır. Bu yazarlardan özellikle Kudâme’nin, eserindeki fetihlere dair bölümün neredeyse tamamını *Futûh*’tan alması oldukça dikkat çekicidir. Yazar *Futûh*’un çok yönlü eşsiz yapısının ve birçok türle benzerlik arz etmesinin, onun birden çok kullanım ve biçime sahip bir materyal sentezi olduğu anlamına geldiğini düşünür. Yazar bu karşılaştırmalı kaynak kritiğinin, Arapça ve Farsça tarih yazımı üzerinde çalışan diğer araştırmacıların, belirli bir yazar veya metnin dayandığı bilgi kaynaklarını daha iyi belirlemelerine yardımcı ve örnek olmasını umar (s. 192-3). Yazar bu bölümde son olarak *Futûh*’tan sonraki eserlerde yeniden kullanılan malzemenin ortak özellikleri üzerinde durur ve *Futûh*’tan malzemeyi alırken nasıl bir yol izlediklerine temas eder. Burada varılan temel sonuç *Futûh*’tan yapılan alıntıların, eserin telifinin hemen sonrasında başladığı ve çeşitli türlere ait metinler içerisinde uzun süre devam ettiğidir. Lynch, sonuç bölümünde çalışmasında ileri sürdüğü iddia ve bulgularını özetler ve konuya dair bazı önerilerde bulunur (s. 223-230).

Belâzürî’nin *Futûh*’unun, İslâm tarih yazımındaki yeri ve alana katkısını inceleyen bu çalışmada dikkat çeken bir eksiklik, *Futûh*’ta Belâzürî’nin nadir olarak derleyici konumundan çıkıp bizatihi bir tarihçi gibi tartıştığı konulara ve eserin en özgün noktalarından biri olan “cünd” meselesine değinilmemiş olmasıdır. *Cünd* (ç. *ecnâd*), erken dönem İslâm tarihinde Şam bölgesindeki askerî-idari bölgeleri (Dımaşk, Ürdün, Humus, Filistin ve Kinnesrin cündleri) ifade eden bir kavramdır. Belâzürî modern İslâm tarihi araştırmalarında bile ihmal edilen ve çoğunlukla yanlış yorumlanan cünd meselesine oldukça erken bir dönemde bir problem olarak (hangi yerlerin *cünd* sayıldığı, süreç içerisindeki değişiklikleri vb.) temas eden ilk tarihçidir. Lynch’in “Ya’kûbî’nin, kitabının tasnifinde *ecnâd* ayırımından etkilendiği” (s. 165) ifadesi dışında (ki bu bilgi de eksik olup *cünd* bölgeleri Ya’kûbî’nin *Büldân*’ının sadece üçüncü ana başlığının 2 ila 5. alt başlıklarını kapsar) konuya değinmemesi bir eksikliktir. Çalışmada eksikliği hissedilen noktalardan biri de *Futûh*’taki rivayet oranlarının zikredilmemesidir. Metnin farklı yerlerinde (s. 72, 76-80, 82, 106, 107) *Futûh*’daki kısmi veya küllî rivayet sayısına temasta bulunulsa da bu ve diğer tüm sayısal tespitler birleştirilerek *Futûh*’un rivayet ağ bir tabloyla gösterilebilirdi. Yine râvilerin her birinin rivayet sayılarının yüzdelik oranı sunulabilir, böylece daha somut ve bütüncül veriler elde edilebilirdi.

3 Yakın zamanda Google aynı algoritma tabanını esas alan bir sistem geliştirmiştir. 5 milyon kitap içerisindeki kelimelerin tarihsel kullanımını görme imkân sunan sistem (<https://books.google.com/ngrams> [erişim tarihi: 11.08.2020]), İslâmî araştırmalarda metin analizi veya kavram incelemesi yapacak çalışmalarda daha somut verilerin elde edilmesini sağlayabilir.



Mezkûr eksikliklerine rağmen çalışma, kitabın başında belirtilen amaçları büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Yazarın kitaptaki değerlendirmeleri tutarlı bir yapıya sahiptir. Kitapta doğrudan alıntılanan metinlerin çevirisinin yanı sıra Arapça terimlerin doğru transkribe edilmesi yazarın Arapça becerisini ve dikkatini gösterir. Özellikle kişi ismi, yer ismi ve ıstılahların yanlış yazımı gibi hususlara eserde neredeyse hiç rastlanmaz. Ayrıca “Digital Humanities” olarak da bilinen sosyal bilimlerde dijital imkânları kullanmanın sıkça dile getirildiği günümüzde, yazarın eserinde bu imkânlardan yararlanması eserin kıymetini artırmaktadır.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Fozia Bora. *Writing History in the Medieval Islamic World The Value of Chronicles as Archives*. Great Britain:  
I. B. Tauris Bloomsbury Publishing, 2019, 250 sayfa.**

Aygül DÜZENLİ\*

İslâm tarihinde önemli gelişmelerin yaşandığı Memlûkler döneminde (648-923/1250-1517) yetişen pek çok âlim, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimlerin yanı sıra lûgat ilimleri, tarih, coğrafya ve tabakât gibi beşerî ilimler sahasında da çokça eser kaleme almıştır. Bu dönemde en fazla eser verilen bilim dalı ise tarihtir. Bu çerçevede telif edilen siyasi, idari, kurumsal, mahallî tarih eserleri, şehir tarihleri, ansiklopediler, siyer ve biyografi kitapları sonradan kendi sahalalarının vazgeçilmez kaynakları hâline gelmiştir. Yine bu dönemde ilmiye sınıfına mensup olan tarihçiler dışında, büyük emirler, rütbesiz memlûkler, küçük memurlar ve ticaret erbabı gibi farklı toplumsal kesimlerden insanlar da tarih kitapları yazmışlardır. Ulusal ve uluslararası literatürde Memlûkler dönemi tarih yazıcılığına dair çok sayıda çalışma vardır. Bunlardan D.P. Little'in *An Introduction to Mamluk Historiography: An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of Al-Malik-An-Nâsir Muḥammad Ibn Qalâ'ûn* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1970) ve F.Y. Ayaz'ın *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020) adlı eserleri ile bu dönem tarihçiliğini bir bütün olarak inceleyen bazı çalışmalar istisna edilirse konuyu bir eser yahut bir tarihçi üzerinden ele alan çalışmalar dönemin genel özelliklerini yansıtmaya ve kapsamlı veriler sunma bakımından yetersizdir. Bununla birlikte dönemin önemli tarihçi ve eserlerini konu edinen bu çalışmalar Memlûk tarih yazıcılığını bir bütün olarak görmeyi sağlayacak veriler sunar. Fozia Bora'nın *Writing History in the Medieval Islamic World -The Value of Chronicles as Archives-* adlı eseri de son dönemdeki Memlûk çalışmaları arasında dikkat çekmektedir.

Leeds Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Bora'nın çalışmaları 12.-15. asırlar İslâm tarihi ve tarihçiliği üzerine yoğunlaşır. Özellikle Fâtımiler (296-567/909-1171), Eyyûbiler (567-866/1171-1462) ve Memlûkler dönemi tarihçiliği üzerine çalışmaları bulunan yazar "Did Salah al-Din Destroy the Fatimids' Books? An Historiographical Enquiry" adlı makalesiyle *The Royal Asiatic Society's Staunton Prize* ödülüne layık görülmüştür. Bora *Oxford English Dictionary (third edition)* ve *The Encyclopaedia of Islam Three*'nin İslâm araştırmaları danışmanlığını da yapmaktadır.

\* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı, [aduzenli@cu.edu.tr](mailto:aduzenli@cu.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0002-5471-2690

Bora *Writing History in the Medieval Islamic World*'de Orta Çağ kroniklerinin arşiv değerini konu edinir. Bunu yaparken Nâsîrüddin İbnü'l-Furât'ın (ö. 807/1405) *Târihu'd-düvel ve'l-mülük* adlı eserindeki geç dönem Fâtımî tarihine dair veriler üzerinden hareket eder ve bu eserin arşiv olarak değerini ortaya koymayı amaçlar. Kitaba genel bir başlık tercih edilerek "Orta Çağ İslâm Dünyasında Tarih Yazımı" ismi verilmişse de içerik İbnü'l-Furât ve eseri çerçevesinde kurgulanmıştır. Dolayısıyla mevcut kurgunun başlığa yansıtılmadığı söylenebilir. Yazar Ulrich Haarmann'ın (ö. 1999) Memlük tarihçilerinin yazılarının sistematik olarak araştırılmasından daha acil hiçbir şey olmadığına ve bugüne kadar tarih yazıcılığının hak ettiği derinlikte araştırılmadığına dair tespitlerinin kendisini bu çalışmaya teşvik ettiğini ve İbnü'l-Furât'ın eserinin bunu gerçekleştirmek için ziyadesiyle uygun olduğunu söyler (s. 7).

Bir giriş, yedi bölüm, ekler ve indeksten oluşan kitabın girişinden önce yazar, "Note on Terminology, Transliteration and Dates" başlığıyla kısa bir bilgilendirmede bulunur. Buradaki bilgiler hem yazarın kitabında kullandığı kavramlardan kastının hem de İbnü'l-Furât'ın eserindeki bazı isimlendirmelerin anlaşılması açısından önem taşır. Örneğin yazar Orta Çağ tabirini İslâm hukuku araştırmacısı Lena Salaymeh ve Arap edebiyatı araştırmacısı Muh-sin el-Musawî'den ziyade, Aziz el-Azmeh ve Hirschler'inkine yakın bir bağlamda kullanacağını özellikle belirtir (s. xv). Dolayısıyla okuyucu bu kitabın argümanı doğrultusunda "Orta Çağ" ve "Orta Dönem" tabirleriyle Fâtımî, Eyyûbî ve Memlük dönemlerini anlamalıdır. Ayrıca "İslâmî" ifadesiyle Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında, tarihsel olarak İslâm ve Müslümanlarla ilişkilendirilen yazılı geleneği esas alan kültürel birliktelik kastedilir. Yazar burada da Marshall Hodgson'ın açıklamalarını esas aldığını belirtir (s. xv). Çalışmada zaman zaman Arap tarihi ve İslâm tarihi kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülür. Kanaatimizce halkı Arap, yöneticileri Türk olan Memlük Devleti'ni Arap tarihi ifadesi yerine İslâm tarihi gibi daha genel ifadelerle nitelenmek bu dönem tarihçiliği açısından daha uygundur. Yazar kitabın önemli bir diğer kavramı olan arşivin, -kendi ifadesiyle- "çağdaş İngiliz tanımında olduğu gibi" kısaca, çok sayıda belge ve kayıt koleksiyonundan biri olarak tanımlanabileceğini söyler. Ardından Fâtımîlere dair genel bilgiler verir, kaynaklarda onlar için kullanılan isimlendirmelere değinir. Yazara göre İbnü'l-Furât çalışmanın temel kaynağı olan *Târihu'd-düvel*'de Fâtımîler için Fâtımî, İsmailî, Bâtınî, Karmatî ve Melâhide gibi ifadeleri kullanmaktan kaçınıp, "Ubeydî" isimlendirmesini tercih eder, Bâtınî tabirini ise sadece İsmailîliğin bir kolu olan Nizârîler için kullanır. Bora, Fâtımîler'in yöneticilerini de halife olarak nitelenmesinden hareketle İbnü'l-Furât'ın, Fâtımî hilafetini meşru gördüğünü belirtir (s. xvi).

Memlükler dönemi ilmî bakımdan İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Bunda, İslâm ve Müslümanların hâkimi konumundaki Bağdat Abbâsi hilafetinin 656/1258 yılında Moğollar tarafından yıkılmasının ardından bölge âlimlerinin, dönemin en güçlü Müslüman devleti konumunda olan Memlükler'e sığınmaları, Memlük sultan ve yöneticilerinin de ilme ve ulemaya verdikleri değer ve sağladıkları imkânlar etkili olmuştur. Bağdat gibi işgal edilen önemli ilim merkezlerindeki ulemanın Şam ve Kahire'de toplanmasıyla buralar

önemli ilim merkezleri hâline gelmiştir. Bora, kitabının giriş bölümünde bu iki merkezin yetiştirdiği iki büyük tarihçiden bahseder: İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Makrîzî (ö. 845/1442). Bu iki tarihçi eserleriyle İslâm tarih yazıcılığında önemli izler bırakmış ve hem eserlerinin tekrar baskıları hem de bunlar üzerine yapılan ikincil çalışmalarla güçlü bir akademik etki oluşturmuşlardır. Yazara göre bu iki müellifin arkasında, Dımaşk ve Kahire'nin ilmî muhitlerinde tanınan ve döneminin önemli bir tanığı olmasına rağmen bibliyografik literatürde nispeten silik kalan bir tarihçi olduğunu söylediği İbnü'l-Furât bulunmaktadır (s. 1). Yazar "arkasında (*behind*)" ifadesiyle onları yetiştirmeyi ve onlara kaynaklık etmeyi kastediyorsa İbn Haldûn İbnü'l-Furât'ın çağdaşı olduğu ve farklı coğrafyalarda yetiştikleri için bu iddia doğru görülemez. Ancak İbn Haldûn'un ve özellikle de Makrîzî'nin bazen isim vermeksizin İbnü'l-Furât'ın eserinden yararlandığı bilinmektedir. Yazar ayrıca İbnü'l-Furât'ın dünya tarihi olarak tasarladığı eserinin, bu dönemin en etkili eserlerinden biri olduğu kanaatinde (s. 1). Ancak sonraki dönem tarihçileri tarafından bir süre kullanılan eser daha sonraki dönemlerde istinsah edilmediği için metnin önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.

Giriş bölümünde yazar amacının Orta Çağ tarihçiliğinin bir dokümantasyon/belge biçimi olarak yeniden gözden geçirilmesi ve kroniklerin arşiv olarak okunması olduğunu belirtir. Zira bu dönem kronikleri hem içerdikleri bilgi hem de bilgiyi aktarma usulleriyle arşiv olarak kullanılabilir. Yazar İbnü'l-Furât'ı Memlûk tarihçiliğinin gizli bir figürü olarak tanımlarken Memlûk tarihçilerinin de arşivci olarak okunmasına yönelik bir bakış sunar. Burada arşiv kelimesine karşılık Arapçada kullanılan "hizâne, sicillât ve mahfûzât" gibi kelimelerin dışında özellikle dîvân kelimesine vurgu yapılır. Yazara göre İbn Haldûn'un *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber)* ve *dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber* adlı kitabının başlığındaki dîvân kelimesi, Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) kullanımı gibi tarihî bir arşive işaret eder. Bora, İbn Haldûn'un seçtiği bu kelimenin Orta Çağ Arap kroniklerinin önemli bir özelliğine yani bu çalışmaya konu olan arşiv olarak işlevine karşılık geldiğini ifade eder (s. 2).

"The Archival Function of Historiography" başlıklı Birinci Bölümde, Memlûkler'in gözünden Fâtîmî tarihi, geçmiş arşiv olarak belgelemek ve arşivler vasıtasıyla bilmek, Arap tarihçiliğinde özgünlük tartışması ve arşiv etiği gibi konular üzerinde durulur. Memlûk tarih eserleri Fâtîmîler de dâhil olmak üzere hem yakın hem de geçmiş tarihe yazılı tanıklık etmiş, Mısır ve Kuzey Afrika'da iki yüzyıl boyunca hüküm süren İsmailî-Fâtîmîler'i gelecek nesillere aktarma görevi de Memlûk tarihçilerine kalmıştır. Yazar, İbnü'l-Furât da dâhil olmak üzere Fâtîmî sonrası kronoloji yazarlarının hikâye anlatıcı, muhbir, propagandacı, devlet ve toplum eleştirmeni yahut dinî bir inanışın savunucuları olarak bazen ön yargı ve manipülasyonlarını tarih eserlerine yansıtıklarını söyler. Bu yüzden eserlerin analiz sürecinde Memlûk yazarlarının ideolojik bağlantıları ve ön yargıları göz önünde bulundurulmalıdır.

"An Exemplary Chronicle as Archive: Ibn al-Furât's Ta'rih al-duwal wa'l-mulûk" başlığı taşıyan İkinci Bölümde, İbnü'l-Furât'ın hayatı, eserinin sonraki dönem tarih yazıcılığına

katkıları, arşiv olarak eserinin ontolojisi ve bu eserdeki seçilmiş ve seçilmemiş metinler üzerinde durulur. Öncelikle İbnü'l-Furât'ın eseri yani arşivsel malzeme içeren el yazması kroniği tanıtılır. Ardından yazarın hayatı, yaşadığı ilmî muhit ve eserinin yaşadığı dönemde ve sonrasındaki etkileri -özellikle İbn Haldûn ve Makrîzî'nin eserlerinde- araştırılır. Zira İbnü'l-Furât'ın eserinde özellikle kendi dönemine dair verdiği bilgiler diğer pek çok kaynakta yer almasına rağmen müellifin adı nadiren zikredilir. Memlûk tarihçilerinin İbnü'l-Furât'ın geç dönem Fâtımî tarihi hakkındaki anlatısının dayandığı tarih yazım arşivlerinin incelendiği Üçüncü Bölüm ise "Fatimid Archivalia: Narratives and Documents in Late Fatimid Egypt" başlığını taşımaktadır. Burada Fâtımî geçmişinin bölgesel, mezhepsel ve sosyal tarih açısından sınırları, Fâtımî dönemi kroniklerinin Fâtımî sonrası rivayetlere yansımaları, geç Fâtımî tarihçiliğinin belgeleri ve kapsamı gibi konular incelenir. Yazar burada İbnü'l-Furât'ın ve diğer Fâtımî dönemi sonrası tarihçilerin kroniklerini doldurmak için yararlanmış olabilecekleri arşiv malzemelerini tespit eder. Bunu yaparken de geç dönem Fâtımî Mısır'ındaki belge üretimi ve tarih yazıcılığının kapsamına yoğunlaşır.

"Mamluk Archivalities: Late Fatimid History in Ibn al-Furât's Chronicle" başlıklı Dördüncü Bölümde, İbnü'l-Furât'ın arşivinde faydalandığı Fâtımî, Eyyûbî ve Memlûk dönemlerine ait kaynaklar, eserindeki isnâd biçimleri ve onun arşiv stratejileri gibi konular işlenir. Bu bölümde öncelikle İbnü'l-Furât'ın geç dönem Fâtımî tarihini yazarken Fâtımî, Eyyûbî ve Memlûk dönemlerine ait yararlandığı kaynaklar sıralanır, ardından İbnü'l-Furât'ın rivayetlerini karşılaştırmaya imkân veren sonraki kaynaklar incelenir. Burada İbnü'l-Furât'ın, eski ve çağdaş olan kaynaklardan topladığı bilgileri mümkün mertebe belgelendirip açıklayarak daha güvenilir hâle getirdiği vurgulanır. Zira ailesinden birçok kişinin vezirlik ve kâtiplik gibi görevler üstlenmesi müellifin resmî arşiv belgeleri ve antlaşma metinlerine ulaşmasını ve bu belgeleri eserine almasını sağlamıştır. İbnü'l-Furât belgeleri kullanırken daima düzenli biçimde tarihlerini vermiş, en eski kaynağı tercih etmiş ve alıntılarını da değiştirmeden aynen yapmıştır. Yazara göre İbnü'l-Furât'ın atıf yapma konusundaki bu titizliği, bilgi ve kaynakların mukayesesine imkân sağlaması dolayısıyla günümüz araştırmacıları için büyük bir nimettir. Ancak faydalandığı birçok tarihçiyi açıkça zikreden İbnü'l-Furât'ın -yazarında belirttiği gibi- eserinde Nüveyrî'den (ö. 733/1333) yararlandığı yerlerde ona hiçbir atıf yapmadığı kaydedilmelidir.

Kitabın "A Micro-Historical Analysis of Ibn al-Furât's Archive (Part 1): Two Fatimid Vizierates" başlıklı Beşinci Bölümünde yazar, Efdal b. Bedr el-Cemâlî (485-515/1092-1121) ve Me'mûn el-Batâihî (515-519/1121-1125) adlı iki Fâtımî veziri üzerinden İbnü'l-Furât'ın arşivinin mikro-tarihsel analizini yapar. Bunu yaparken sırasıyla her iki vezirin hayatı ve görevleriyle ilgili İbnü'l-Furât'ın istifade ettiği kaynaklar ve bu kaynaklardaki bilgileri eserinde nasıl işlediği etraflıca ele alınır. "A Micro-Historical Analysis of Ibn al-Furât's Archive (Part 2): Fatimid Caliphs and Viziers to the Rise of Şalâh al-Dîn" başlıklı Altıncı Bölümde ise Eyyûbî Devleti'nin kurucusu sultan Selâhaddin Eyyûb'un (567-589/1171-1193) yükselişine kadarki Fâtımî halifeleri ve vezirleri üzerinden bir mikro-tarihsel analiz yapılır. Bu bölümde

de kronolojik olarak İbnü'l-Furât'ın kullandığı kaynaklar üzerinden geç dönem Fâtımî halifelerinden Hâfız-Lidînillâh (526-544/1132-1149), Zâfir-Bia'dâillâh (544-549/1149-1154), Fâiz-Binasrillâh (549-556/1154-1160), Âdîd-Lidînillâh (555-567/1160-1171) ile on beş vezirin hayatı ve siyasi kariyeri incelenir.

Çalışma sonuç mahiyetindeki "Concluding Remarks: The Value of Chronicles as Archives" adını taşıyan Yedinci Bölümle sona erer. Ardından ilk ekte, İbnü'l-Furât'ın geç Fâtımî dönemine dair kullandığı tarihî kaynakları gösteren ayrıntılı bir tablo, ikinci ekte İbnü'l-Furât'ın çalışmasının modern baskılarında bulunmayan Fâtımî tarihi anlatısından seçilmiş metinler, üçüncü ve son ekte ise seçilen bu metinlerin İngilizce çevirisi yer alır. Çalışma indeks ile tamamlanır.

Orta Çağ tarih kaynaklarının birer arşiv materyali olarak değerlendirilmesini konu edinen bu kitap, İbnü'l-Furât'ın eserindeki geç dönem Fâtımî tarihi verilerinden hareketle okuyucuyu kroniklerin arşiv değerini keşfetmek üzere ilmî bir yolculuğa davet eder. Bunun yanında tarihî verilere ve tarihçilere yaklaşım tarzımıza dair öneriler sunar ve İbnü'l-Furât'ın tarihçiliğine dair ayrıntılı değerlendirmelerde bulunur. Bu noktada eserdeki birtakım eksikliklere de işaret edilmelidir. Öncelikle, İbnü'l-Furât'ın tarihi ve tarihçiliğinin ayrıntılarıyla incelendiği kitabın adı hem okuyucuya içerik hakkında anlamlı bir fikir vermemekte hem de kitabın alan araştırmacıları tarafından ulaşılabilir olmasını engellemektedir. Ulusal ve uluslararası literatürde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- İbnü'l-Furât ve tarihçiliği üzerine müstakil bir akademik çalışma bulunmadığı düşünüldüğünde içerikteki bu durumun başlığa yansıtılmasının önemi anlaşılacaktır. Yazar kitabın isimlendirme ve usul açısından K. Hirschler'in *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors* (London and New York: Routledge, 2006) adlı çalışmasını takip etmiş gibidir. Zira Bora'nın kitabı gibi oldukça genel bir başlığa sahip olan bu eserde de Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ile İbn Vâsıl'ın (ö. 697/1298) eserlerinden hareketle bu dönem tarihçiliği üzerinde durulur. Bora'nın, Orta Çağ tarihçiliğine dair verdiği bilgiler de *Târihu'd-düvel* ve sonraki dönem tarih eserlerinde Fâtımîlerin son dönemiyle ilgili rivayetler üzerinden yapılan değerlendirmelerle sınırlıdır. Dolayısıyla kitap Orta Çağ tarihçileri, eserleri, tarih usulü ve bu dönem tarihçiliğinin genel özelliklerine dair kapsamlı ve doyurucu bilgi vermekten uzaktır.

Yazar bazı temel kavram ve dönemlendirmelerde sadece Batı bilim dünyasını esas aldığı gibi çalışmada herhangi bir Türkçe eser kullanmamış ve ana kaynaklar dışında sadece birkaç Arapça esere başvurmuş, Şâkir Mustafa'ya ait *et-Târihu'l-Arabî ve'l-müerrihûn*'u (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983-1990) ve eserinin yaklaşık yetmiş sayfasını İbnü'l-Furât'a ayıran Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali tarafından telif edilen *Erba'a müerrihîn ve erba'a müellefât*'ı (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1992) gibi çalışmaları görmemiştir. Bu durum literatür taramasının iyi yapılmadığını düşündürmektedir. Tüm bunlara rağmen kitap özellikle İbnü'l-Furât'ın tarihçiliğine dair ayrıntılı incelemeleri ile genelde İslâm tarih yazıcılığına özelde de Memlûk tarih yazıcılığına dair önemli katkılar sağlamaktadır.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Tarek Elgawhary. *Rewriting Islamic Law: The Opinions of the ‘Ulamā Towards Codification of Personal Status Law in Egypt*. New Jersey: Gorgias Press LLC, 2019, xi + 223 pages.**

Emine Enise YAKAR\*

Limited academic works focus on the roots and structures of the Middle Eastern legal systems. There is an extra need for more detailed academic studies in order to understand the origin of personal status law and the role of codification in Middle Eastern countries. Within this context, Tarek Elgawhary’s *Rewriting Islamic Law: The Opinions of the ‘Ulamā Towards Codification of Personal Status Law in Egypt* is an important contribution to the academic literature. Although there has been a great academic literature written about the effects of codification on the nature of law, the impact of modernity on Islam and Islamic legal tradition, the book fills the scholarly gap concerning intellectual discussions of codification process of Islamic law in Egypt. The author’s goal is to provide insight into the initial stage of codification, the gradual alteration of personal status law and sophisticated approaches of scholars (*‘ulamā*) towards codification of personal status law, especially the issue of divorce. There are academic compilations that focus on codification in Egypt. Leonard Wood, for instance, explains the transformation of Islamic law into codified rulings after encountering European law systems.<sup>1</sup> While he mainly addresses the initiations of scholars for the replacement of European legal influence from Egypt’s Islamic legal system, Elgawhary seeks to reveal the codification procedure concerning personal issues in Egypt. However, comparing the intellectual debates and methodological approaches of Egyptian scholars concerning codification makes Elgawhary’s book different from others. The focus of the book moves from the general attempts of codification ideas in Muslim territories to the codification activities of personal status law in Egypt. Comparing sophisticated/intellectual arguments of scholars from diversified environments and analysing their supportive or rejective arguments towards the codification of personal status law broaden the intellectual mind of the reader. The author not only explains the scholars’ opinions related to codification

\* Öğr. Gör. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, [emineenise.yakar@erdogan.edu.tr](mailto:emineenise.yakar@erdogan.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0002-4100-9234

1 Leonard Wood, *Islamic Legal Revival: Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought, 1875-1952* (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 1-17.



but also aims to offer background information concerning the major political and religious events of Egypt during the formation period of civil code.

The time period of the book covers from the middle of the 19<sup>th</sup> century until the early third of the 20<sup>th</sup> century and its structure does not follow a specific chronology during the representation of the scholars' opinions concerning the codification of personal status law. The book begins with an introduction and continues with four main chapters that are arranged in accordance with the supportive and rejective discussions of the scholars relevant to the codification of Islamic law. The scholars who adopt different views regarding codification are classified into four basic groups (scholars writing codes of law, scholars supporting the theory of codification but avoiding writing codes, scholars rejecting codification and scholars accepting the theory of codification but critiquing particular aspects of codification). The elaborate explanation regarding the scholars' intellectual influence that has guided and shaped the entire codification process and associated legal reforms in Egypt makes the book unique among other academic literature in this specific field of study.

Chapter one and two intent to explain in detail the common approaches that encourage codification, both theoretically and operationally, and that support it from different angles. By situating all of supportive intellectual discourses at the same section despite of their various educational backgrounds ranging from traditional to secular (Makhlūf Al-Minyāwī and Aḥmad Shākir received traditional teaching at al-Azhar in Egypt, Qāsim Amīn obtained secular training in France, and Muḥammad 'Abduh completed both secular and traditional education), the author represents not only the wide scholastic legal area but also highlights their promotive attitude through diversified reasoning methods. On the other hand, the last two chapters refer to state the arguments of the scholars who see the codification of law theoretically and operationally problematic and foreign to Egypt's legal conjuncture. The classification of scholars is structured according to the result-oriented evaluation of their ideas rather than educational attainment or chronological order. After mentioning each scholar in the last two chapters, the author gives remarkable space to their discussions centred around *ijtihād* (legal reasoning), *taqlīd* (blind imitation), and *talfīq* (legal eclecticism) in order to clarify the reason of scholars' rejective attitudes towards codification of personal status law. The author, especially for the last two chapters, seems to degrade the rejective attitude of scholars again codification when he links their negative responses with their exclusion from the codification process and committee of personal status laws. Upon representing their deep knowledge in classical sources and methodological critiques concerning the eclectic approach, it might be assumed that the main concern of the scholars goes beyond the isolation from the codification committee. Although the author argues that the scholars of the first two chapters are advocators of eclectic method, he does not mention what type of eclectic approach they promote apart from little mentioning about the eclectic method of Shākir that rests on collective *ijtihād* (p. 107). Presenting broad methodological analysis of the scholars' views regarding legal reasoning and legal eclecticism strengthen the rejective

opinions against codification methodology since the supporters of codification could not create widely accepted method for codification and counter argument for negative critiques against eclectic approach from legal point of view.

The author, in chapter three, presents the rejection of codification as an intersection point of two contradictive scholars, Muḥammad Rashīd Riḍā and Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (p. 115, 136). Although their ideologies, arguments, views and education styles contradict with each other, they reach the same conclusion which is against the codification of law because of its problematic and uncertain methodology from legal point of view. Additionally, in the last chapter, 'Alī Ḥusayn and Muḥammad Bakhīt al-Muṭī'ī, as the author expresses, criticise the outcome of actual codification process as problematic, but promote the theoretical process of codification and creation of a legal compilation for personal issues (p. 163, 185). For these scholars, the idea of producing a civil code becomes an opportunity to consolidate their influence on the judiciary and to reinforce the role of Islamic law in the formation procedure which are the major reasons of their support for codification. However, the exclusion of these scholars from the codification process led to increase the tension between scholars and state authorities despite their positive endorsement for the formation of civil law. Al-Minyāwī and Ḥuṣayn make comparison between French civil code and Mālikī school of law and argue that almost nine tenths of French law are taken directly from Mālikī school (p. 45, 164, 166). Although they claim that French code is originated from Islamic law with high level of similarity, they do not corroborate the adoption of French law into Egyptian legal system by underscoring the potential infiltration of Western legal norms and the sufficient nature of Islamic law. It seems that the rejective arguments claimed by these scholars against the adoption of French or Western codes mainly centres around the avoidance of foreign influence, problematic methodology of codification and exclusion of scholars from the legal committee.

Throughout the whole book, the writer refers each scholars' opinions on divorce rulings in general and the issue of thrice-pronounced divorce specifically as a practical example. The author quotes two contradictory narrations that the first one belongs to the Companion Rukāna which enables scholars to count thrice-pronounced divorce as one, revocable divorce and the second belongs to 'Umar ibn al-Khaṭṭāb which provides scholars with an opportunity to count it as three, irrevocable divorce (p. 109, 150). The first narration capacitates scholars such as Qadrī Pasha, 'Abduh and Shākir to consider it as one revocable divorce relying on the linguistic analysis, legal responsibility of political ruler and *mujtahid* scholars' views of the past.<sup>2</sup> Since the narration of 'Umar is evaluated within the framework of *ijmā'* (consensus), the scholars of classical understanding such as al-Kawtharī or al-Muṭī'ī avoid the violation of skeletal structure of the entire Islamic legal discipline by taking it as three irrevocable divorce. Although the methodological and logical explanation of the scholars for three-pronounced

---

2 These legal scholars include Ibn Taymiyya, Ibn al-Qayyim, al-Shawkānī.

divorce issue were well analysed, the writer did not mention how these scholars evaluate contemporary custom of society or intention of people upon using this pronouncement apart from Ḥusayn's assessment (p. 177). The evaluation of person's act according to classical schools of laws shows variety depending on the validity or invalidity of intention over acts because Shafi school takes it in consideration while Mālikī school disregards its estimation during the assessment of practice.

The main purpose of Islamic law is conceptualised as *maqāṣid al-sharī'a* which is known the protection of religion, life, property, offspring, and reason. The ultimate goal of all rulings, regulations and orders in Islamic law is mainly supposed to focus upon protecting these five fundamental elements in order to establish fair legal system within the community. The writer adequately touches on the political and methodological debates of the scholars over the codification but misses to mention how they consider the ultimate goal of rulings or the purpose of ruling whether it is to protect the state's interests or increase the benefit of society.

Overall, Elgawhary's brilliantly researched monograph on the contextual concept of codification, its adoption and subsequent modification under the Egyptian State's authorities sheds much needed light upon both the development of contemporary personal status law and the reconstruction of Egypt's legal system after the collapse of the Ottoman Sultanate. Extremely rich and well-analysed scholars' views regarding codification make the book a particularly beneficial reference for both academicians and students who wish to gain greater insight into the process of codification and intellectual debates behind the codification of personal status law in Egypt.



**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Rahime Karayığit'in "Mâlikî Fakîh'i Abdullah b. Vehb'in (v. 197/812) Hadisçiliği ve el-Câmi'ine Ait Tefsir Bölümü" Adlı Kitap Değerlendirmesi Üzerine**

Sedat YILDIRIM\*

*Mâlikî Fakîh'i Abdullah b. Vehb'in (v. 197/812) Hadisçiliği ve el-Câmi'ine Ait Tefsir Bölümü* adlı kitabımız üzerine Rahime Karayığit tarafından kaleme alınan değerlendirme metni, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin bir önceki sayısında neşredilmiştir.<sup>1</sup> Yapılan değerlendirmede isabetli görmediğimiz birçok tenkit yapılmış ve bu tenkitlerle çalışmamızın bilimselliğine gölge düşürüldüğü gözlemlenmiştir. Çalışmanın noksanlıktan hâli olduğunu iddia etmesek de ilgili yazıda temelsiz görülen dikkate değer on eleştiri burada cevaplanacaktır. Mezkûr değerlendirme yazısındaki eleştiriler ve tarafımızca bu itirazlara yapılan tenkitler maddeler hâlinde şöyledir:

1. Karayığit:

"Girişte dikkat çeken hususlardan biri, kitabın yazma nüshasındaki eksik ibarelerin çalışmanın ancak sonuç kısmında söz konusu edilmesidir (s. 261). Bu durum konuya ilişkin yapılması muhtemel değerlendirmelerin bu bölümde eksik kalması sonucunu doğurmuştur."<sup>2</sup>

Karayığit nüsha hakkında bazı muhtemel değerlendirmelerin Giriş kısmında eksik bırakıldığını iddia etmektedir. Hâlbuki çalışmanın Giriş kısmında nüshanın varlığı, müellife nispeti, râvileri ve müstensihî gibi meseleler ele alınmıştır. Dolayısıyla bu hususa yoğunlaşırken bazı hadis metinlerinin eksik olduğu yönündeki bilgi burada değil, -Karayığit'in dikkatinden kaçan- ilgili rivayetlerin geçtiği yerlerde (s. 127, 137, [dp. 376 ve 411]) ve daha sonra Sonuç kısmında (s. 261) verilmiştir. Dolayısıyla Karayığit'in konuya ilişkin yapılması muhtemel değerlendirmelerin "eksik kalacağı" yönündeki endişesi yer-sizdir. Zira mezkûr bilgi, tarafımızca Giriş'te değil, daha uygun görülen yerlerde zaten okuyucuyla paylaşılmıştır. Bu durum, Karayığit'in dikkatli bir okuma yapmadığını ortaya koymaktadır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, [seyildirim@agri.edu.tr](mailto:seyildirim@agri.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0001-5758-8229

1 Rahime Karayığit, "Sedat Yıldırım. Mâlikî Fakîh'i Abdullah b. Vehb'in (v. 197/812) Hadisçiliği ve el-Câmi'ine Ait Tefsir Bölümü. İstanbul: Hiperyayın, 2019, 288 sayfa" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, sy. 58, s. 129-34.

2 Karayığit, "Sedat Yıldırım", s. 129.

## 2. Karayığit:

“(...) Ancak incelenen kişinin yakın/uzak hocaları, onlarla geçirdiği zaman dilimi, hocalarından kaç rivayette bulunduğu gibi hususları dikkate alan bir taksim, hadis rivayetinin bölgesel yayılım ağlarını görme ve ulema hareketliliğini tespit etme imkânı ve-rebilirdi. Keza *el-Câmi*’in meşruiyet kazanma süreci ve yayıldığı coğrafyalar konusu da bahsedilen problemten dolayı akim kalmıştır.”<sup>3</sup>

Karayığit, İbn Vehb’in hocalarıyla ilgili bazı hususlarda eksiklerin olduğunu iddia etmektedir. Çalışmamızda Abdullah b. Vehb’in hocalarıyla olan ve hadisle ilgili görülen ilişkilerine yer verilmiş (bazı örnekler için bk. 19-20, 23, 25, 62), İbn Vehb’le ilişkili olmayan ve sadece hocalarını ilgilendiren biyografik bilgiler zikredilmemiştir. Fakat Karayığit bu eleştirisinde, İbn Vehb’in her hocasıyla sanki özel bir zaman geçirdiği hakkında kaynaklarda uzun bilgilerin olduğu ve yazarın bu bilgileri dikkate almadığı yönünde bir yanılığa düşmektedir. Ayrıca *el-Câmi*’in meşruiyet kazanma sürecinin incelenmediğine yönelik eleştiri de isabetsizdir. Zira *el-Câmi* için herhangi bir meşruiyet süreci söz konusu değildir. Dolayısıyla bu konuya ayrıca değinmenin de bir anlamı yoktur. Kısacası İbn Vehb, hocaları ve *el-Câmi*’i konusunda “ulaşabildiğimiz kaynaklarda” gördüğümüz önemli bilgilere çalışmada yer verilmiştir.

## 3. Karayığit:

“Giriş bölümünün hoca-talebe münasebetine ayrılan başlığında (s. 62) “İmam Mâlik İbn Vehb’e duyduğu güvenden ötürü İbn Vehb’den bizzat hadis rivayetinde bulunmuştur” bilgisi verilmiş, kitabın EK-2 kısmında ise Mâlik’in *Muvatta*’da İbn Vehb’den rivayetinin olmadığı belirtilmiştir. Bu durumda Mâlik’in bu rivayetleri hangi eserinde naklettiği merak konusudur.”<sup>4</sup>

Karayığit, Mâlik’in İbn Vehb’e itibar ederek naklettiği rivayetin hangi eserinde geçtiğinin merak konusu olduğunu belirtmektedir. Hâlbuki biz nakledilen bu rivayetin İmam Mâlik’in *Muvatta*’nda veya kendisine nispet edilen herhangi bir eserinde geçtiğini iddia etmiyor ve mezkûr rivayetın çalışmanın Giriş kısmında (s. 28-9) ve “Mâlik b. Enes (d. 93-711 / ö.179/795) ve Abdullah b. Vehb” başlığı altında (s. 254) detaylıca aktarıyor ve dipnotta bu rivayetın hangi kaynaktan geçtiğini de ayrıca belirtiyoruz. EK-2’de zaten *Muvatta*’da İbn Vehb’e ait bir rivayetın olmadığını ifade ediyoruz. Dolayısıyla adı geçen sayfalarda Mâlik’in İbn Vehb’den aktardığı rivayetın içeriği ve geçtiği kaynak hakkında bu kadar açık bilgiler verilmişken, Karayığit’in bunu bir çelişki değil bilinçli bir tercih olarak görmesi gerekirdi.

3 Karayığit, “Sedat Yıldırım”, s. 129-30.

4 Karayığit, “Sedat Yıldırım”, s. 130.

#### 4. Karayığit:

"Bu bölümde öncelikle Kitâbü't-Tefsîr'lerin müstakil bir kitap ya da eser olarak hadis kitaplarına ne zaman girdiği, sonraki dönem tefsir yazımına ne ölçüde kaynaklık ettiği soruları cevaplanmalı ve metinde İbn Vehb'in *el-Câmi*'inin bu bağlamdaki konumu ve hicri 3. asırdaki tefsir yazım geleneği ile ortak ve farklı yönleri belirtilmeliydi."<sup>5</sup>

Karayığit'in Kitâbü't-Tefsîr'lerin "bir kitap" ya da "eser" olarak hadis kitaplarına girdiği ifadesi de eleştiriye açıktır. Zira Kitâbü't-Tefsîr'ler, hadis kitaplarının -özellikle de el-Câmi' türü eserlerin- dışında olan müstakil çalışmalar değil, aksine bu kitapları oluşturan ana kı-sımlardır. Bu durum İbn Vehb'in *el-Câmi*'i için de geçerlidir (s. 39). Esasen bu husus açıktır. Diğer taraftan İbn Vehb'e ait *Kitâbü't-Tefsîr*'in sonraki tefsirlere olan kaynaklığı gibi bilgilerin araştırılması bir hadisçiden çok tefsir araştırmacılarının işidir. Ayrıca çalışma esnasında İbn Vehb'in tefsirciliğiyle ilgili devam eden araştırmalar da bulunmaktaydı.<sup>6</sup> Dolayısıyla çalış-mada hadis alanı merkeze alındığından bu hususa yer verilmemiştir.

#### 5. Karayığit:

"Yazar, Birinci Bölüm'de temsili olarak 108 rivayete yer verse de kitabın orijinaline ba-kıldığında üç ciltte toplam 1062 rivayet bulunduğu görülür. Elbette bir çalışmanın konu edindiği eserdeki tüm rivayetleri incelemesi beklenemez. Ancak örnek grubun seçi-minde nasıl bir yol izlendiğini bilmek her okuyucunun hakkıdır."<sup>7</sup>

Karayığit, çalışmada neden sadece 108 rivayetin seçildiği hususunda bilgi verilmediğini iddia etmektedir. Hâlbuki bu konuda Birinci Bölüm'ün hemen girişinde neredeyse iki say-falık bilgi verilmiştir (s. 18, 67-8).<sup>8</sup> Bu bilgilendirmede İbn Vehb'in eserinde geçen rivayetle-rinden, *Kütüb-i Tis'a*'nın rivayetleri ile metin muhtevası ve sebab-i nüzul bakımından ben-zerlik ve farklılık arz eden rivayetlerin ele alınacağı yönünde bilgi verilmiştir. Karayığit bu hususta okuyucu için gösterdiği hassasiyeti maalesef yazar için göstermemiştir.

5 Karayığit, "Sedat Yıldırım", s. 130.

6 <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>, (erişim tarihi: 25 Temmuz 2020); <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>, (erişim tarihi: 25 Temmuz 2020).

7 Karayığit, "Sedat Yıldırım", s. 130.

8 İlgili çalışmada geçen bilgi şöyledir: "İşte biz bu tür sorulara cevap bulabilmek ve bu şekilde İbn Vehb'in rivâyetleri hakkında bilgi sahibi olmak adına, bu bölümde İbn Vehb'in Tefsîr'inde geçen rivâyetleri, tek tek incelemek sûretiyle, sonraki dönemde otorite kazanmış Kütüb-i Tis'a rivâyetleri ile karşılaştırma yapıp "benzerlik ve farklılık arz eden rivâyetleri" tespit etmeye çalıştık. Ayrıca âyetlerin "açıklanmasında ve bağlamının" bilinmesinde önemli bir etken olan "inîş sebebi" gibi konularla alakalı rivâyetleri de Kütüb-i Tis'a'nın ilgili rivâyetleri ile karşılaştırmaya özen gösterdik. Bu çalışmamız sonucunda İbn Vehb'in Tefsîr'inde geçen 108 rivâyeti, Kütüb-i Tis'a'nın ilgili rivâyetleri ile karşılaştırmaya gayret gösterdik. İbn Vehb'in Tefsîr'inde geçen rivâyetlerden her birinin öncelikle Türkçe tercümesi verilmiş ve ardından kısa bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Daha sonra bu rivâyet Kütüb-i Tis'a rivâyetlerinde geçen metinle karşılaştırılmıştır. Metinler arası karşılaştırma yapılırken, aradaki önemli farklar tespit edilmeye çalışılmıştır" (*Mâlikî Fakih'i Abdullah b. Vehb'in (v. 197/812) Hadisçiliği ve el-Câmi'ine Ait Tefsir Bölümü*, İstanbul: Hiperyayın, 2019, s. 67-8).

## 6. Karayığit:

“Yazar, İbn Vehb’in eserindeki rivayetleri incelerken her bir rivayeti Türkçe’ye çevirmiş, mukayese edilen *Kütüb-i Tis’a* rivayetlerini ise Arapça vermiştir. İbarelerin bir kısmının Türkçe, bir kısmının Arapça verilmesi lafız mukayesesini güçleştirmektedir.”<sup>9</sup>

Belli ifadeler etrafındaki farklılıkların iyi anlaşılmasıyla ilgili çok az rivayet dışında, *Kütüb-i Tis’a* rivayetlerinin neredeyse tamamının tercümesi verilmiştir. Çalışmanın birinci bölümü kabaca gözden geçirildiği takdirde dahi bu durum anlaşılacaktır. Ayrıca -bazı istisnalar hariç- ifade farklılıklarının iyi anlaşılması için *Kütüb-i Tis’a* rivayetlerinden Arapça kelime ve cümlelere yer verildiğinde, aynı şekilde İbn Vehb’e ait rivayetin ilgili kelime ve cümleleri de Arapça verilmiştir (örnekler için bkz. s. 71-2, 74, 85-6, 88, 122, 125). Dolayısıyla araştırmannın “ibarelerin bir kısmının Türkçe, bir kısmının Arapça verilmesi” iddiası gerçeği yanıtsmamaktadır.

## 7. Karayığit:

“Eserde *el-Câmi’* ile *Kütüb-i Tis’a* arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılsa da bu tam olarak başarılammıştır. Zira yazarın konu hakkındaki ifadeleri çoğu zaman herhangi bir bilgi vermeyecek şekilde müphemdir. Fâtiha Süresinin 7. âyetiyle ilgili değerlendirmeler bu hususa örnek verilebilir: ‘Bu âyetle ilgili muhtelif rivayetler nakledilmiştir (...)’ (s. 69-70).”<sup>10</sup>

Karayığit burada ilgili açıklamanın tamamına değil, bağlamından kopardığı bir kısma yoğunlaşmaktadır. Hâlbuki sûre hakkındaki değerlendirmenin tamamını kendi bütünlüğünde inceleydi iddia edilen müphemlik söz konusu olmayacaktı. Yazının 132. sayfasında Nur sûresinin 33. ayeti hakkında yapılan eleştiride de mezkûr tutum söz konusudur. Karayığit’in zikretmediği kısım şöyledir:

“İbn Vehb dedi ki: “Bana Abdurrahman b. Zeyd, babasından şöyle haber vererek dedi ki: -âyette geçen- “Gazaba uğramışların” ifâdesinden kast edilen Yahûdilerdir. -Âyette geçen-” Sapmışların” ifâdesinden kast edilen ise Hristiyanlardır.”

Rivâyette Fâtiha Süresi’nin 7. âyetinde geçen iki kelimedden kast edilenlerin Yahûdi ve Hristiyanlar olduğu yönünde bilgi verilmiştir. *Kütüb-i Tis’a* eserlerinde bu âyet hakkında birçok rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetler arasında İbn Vehb’in rivâyetine yakın olan rivâyet, Tirmizî’nin Sünen’inde ve Ahmet b. Hanbel’in Müsned’inde geçen rivâyetlerdir. Tirmizî’de geçen bir rivâyet, İbn Vehb’in rivâyeti ile mana bakımından aynıdır. Rivâyetin ilgili metni şöyledir: (...) Müsned’de ismi mübhem olan biri tarafından bu mana nakledilen rivâyet ise şu şekildedir: (...)

9 Karayığit, “Sedat Yıldırım”, s. 130.

10 Karayığit, “Sedat Yıldırım”, s. 131.



Öte yandan "diğer kaynaklarda", Fâtiha Sûresi'nin bu âyeti hakkında İbn Vehb'in rivâyetinden farklı rivâyetlerde bulunmaktadır. Nitekim Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Müsned ve Muvatta'da adı geçen âyet hakkında rivâyetler farklı aktarılmıştır. Bu rivâyetler, imam amin dedikten sonra cemaatin amin demesi ve namaza başlayıp fatihayı bitirdikten sonra kısa bir süre beklemek -sukut etmek- gibi muhtelif mevzular içermektedir. Anladığımız kadarıyla bu rivâyetlerde, غير المغضوب عليهم ولا الضالين, ifâdelerinden neyin kastedildiği konusunda bilgi verilmemiştir."<sup>11</sup>

Görüldüğü gibi konu net bir şekilde ortaya konmuştur. Münekkidin ifadeleri bağlamından kopararak sunması meseleyi anlaşılmasız hâle getirmiştir. Ayrıca Karayığit'in "Zira yazarın konu hakkındaki ifadeleri "çoğu zaman" herhangi bir bilgi vermeyecek şekilde müphemdir" diyerek hem zikrettiği sayfalar hakkında hem de geniş bir bölüm (s. 67-218) hakkında gerçeği yansıtmayan bir yargıda bulunduğunu göstermektedir. Takdir edilir ki uzun bir bölümün bilgi ifade ettiğinin ispatlanması bir cevap yazısı açısından mümkün değildir. Fakat anılan sayfaları okuyan kişi ilgili yargının temelsiz olduğunu rahatlıkla görecektir.

#### 8. Karayığit:

"Yazarın bu bölüm için önerdiği ikinci husus, senedin müntehâsi açısından değerlendirilmesidir. Ancak daha Bakara Sûresi 125. âyetin yer aldığı dördüncü örnekte yazar, ortaya koyduğu kriteri terk eder ve rivayetin merfûluk-mevkûfluğuna dair herhangi bir bilgilendirme yapmaz (...)"<sup>12</sup>

Karayığit, rivayetlerin son râvî açısından değerlendirilmesi kriterinin Bakara Sûresi 125. âyetinin yer aldığı örnekte ihlal edildiğini ve rivayetin merfûluk-mevkûfluğuna dair herhangi bir bilgilendirme yapılmadığını iddia eder ve devamla ref' probleminde değinilmemesini eleştirir. Öncelikle bu iddia da diğerleri gibi temelsizdir. Çünkü Karayığit'in zikrettiği rivayet ve son râvî değerlendirmesi detaylıca ve bir bütün olarak çalışmada verilmiş (s. 73-5) ve bu hususta şöyle denilmiştir:

"Adı geçen Kütüb-i Tis'a kaynaklarında rivâyetlerin tamamı Hz. Ömer'e dayanmakta olup, rivâyetler "حدثنا و أخبرنا" sîgaları ile edâ edilmiştir (s. 75)."

Dolayısıyla Karayığit'in eleştirisi yersizdir. Ref' problemi ise çalışmamızın konusu dâhilinde olmadığı ve bu konuda daha önce tez ve antitez niteliğinde çalışmalar bulunduğu için işlenmemiştir. Bununla birlikte çalışmamızda İbn Vehb ekseninde rivayetler arası farklılıklar hakkında açıklamalara yer verilmiştir (s. 69).

#### 9. Karayığit:

"Yazarın burada İbn Vehb'in tariklerini tespit ederek bunları *Kütüb-i Tis'a*'da kaç farklı kanaldan geldiğini göstermesi ilmî bir çabadır. Ancak mesele yazarın ifadelerindeki

11 Yıldırım, *Mâlikî Fakih'i Abdullah b. Vehb*, s. 68-9.

12 Karayığit, "Sedat Yıldırım", s. 131.

müphemlik sebebiyle *el-Câmi*'de tahkik edildiğinde, onun ortak isnâdları bir isnâd şeklinde gruplandırarak bunları “farklı senedler” şeklinde niteleyip okurla paylaştığı görülmüştür.”<sup>13</sup>

Öncelikle Karayığit'in “onun ortak isnâdları bir isnâd şeklinde gruplandırarak...” ifadesi muğlaktır ve tam olarak bununla ne ifade etmek istediği anlaşılmamaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla Karayığit bu eleştirisinde İbn Vehb'e uzanan ortak sened zincirlerinin ayrı senedler olarak okuyucuya sunulduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki ortak senedleri ayrı ayrı senedler olarak okuyucuya sunmak gibi ne bir açıklamamız ne de bir eğilimimiz söz konusudur. İkinci Bölümde *Kütüb-i Tis'a*'nın her biri için ayrı bir başlık açtık ve ilgili başlık altında İbn Vehb kanalıyla söz konusu eserde geçen ve birbirinden farklı olan tarikleri okuyucuyla paylaştık (s. 221, 225, 230, 236, 239, 244, 247, 250). Bu açıklamanın, ortak isnâdların bir isnâd şeklinde gruplandırılmasıyla ve bunların “farklı senedler” şeklinde okurla paylaşılmasıyla hiçbir ilgisi yoktur.

#### 10. Karayığit:

“İkinci Bölüm'e dair dile getirilebilecek en temel eleştirilerden biri, yazarın bir müellifin kitabında İbn Vehb rivayeti bulunduğu bunu doğrudan etkilenme olarak okura sunmasıdır. Oysaki bir müellifin bir isnâdı daha fazla kullanması onun doğrudan o kişiden etkilendiğini göstermez.”<sup>14</sup>

*Kütüb-i Tis'a*'da İbn Vehb'e ait bir rivayetin bulunması çalışmamızda “doğrudan olmasa da” bir etkilenme olarak değerlendirilmiştir. Şöyle ki *Kütüb-i Tis'a* müellifleri genel olarak sahih kabul ettikleri rivayetleri eserlerine almışlardır. Örneğin Buhârî, Müslim ve Ebû Davud gibi muhaddisler binlerce rivayet içinden sahih kabul ettikleri rivayetleri seçerek eserlerini oluşturmuşlardır. Söz konusu bu müelliflerin bir rivayeti kabul etmesinde rivayetin senedinde geçen râvileri çok etkilidir. Dolayısıyla *Kütüb-i Tis'a*'da İbn Vehb'e ait birçok rivayetin bulunması, bu rivayetlerin seçiminde İbn Vehb'in etkili olduğunu göstermektedir. Bu hususu anlamaya engel bir etken bulunmamaktadır. Bizim söz konusu etkilenmeden kastımız da bundan ibarettir.

Sonuç olarak Karayığit'in bazı eleştirileri yukarıda görüldüğü üzere temelsiz ve kabul edilemezdir. Daha da önemlisi anılan eleştiriler münekkidin eserin tamamını dikkatlice incelemediğini düşündürmektedir. Ayrıca bazı noktalarda yazarın tercih hakkı görmezden gelinmiştir. Ayrıca Karayığit'in bu itirazları, konuyu araştırarak zamanı bulamayan okuyucuda çalışmamız hakkında olumsuz bir intiba oluşturmaya yetecektir. Kanaatimizce bu durum, eleştirmen için manevi bir sorumluluk doğuracaktır ki bunun da telafisi manevî açıdan çok güçtür.

13 Karayığit, “Sedat Yıldırım”, s. 133.

14 Karayığit, “Sedat Yıldırım”, s. 132.

## ***Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*** **Yayın Esasları**

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercümelere, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

## **Publication Guidelines for** ***International Journal of Theological and Islamic Studies***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The materials to be considered for publication should be submitted as digital copies as well as hard copies to the *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)*, Dean's Office.

## شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفاً وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وقياسات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثلث حجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشوراً في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. • 6. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ٣٠ صفحة ( ١٠,٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وافٍ باللغة التركية والإنكليزية بحدود ١٠ كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (5) key words (٥٠-١٠٠ كلمة) مع كلمات مفتاحية ( باللغات الأجنبية الأخرى). • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. وتُبلّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواءً قُبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. • 10. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. • 12. يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمره وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.