

İÇİNDEKİLER - CONTENTS

İSNEVÎ'NİN USÛL DÜŞÜNÇESİNDE EMİR VE NEHİY
*Emir and Nehiy in the Methodological Thought of Isnevi
Laith Motei Yahia Alazab / Recep Cici*

BUHÂRÎ'NİN HALKU EF'ÂLİ'L-İBÂD ADLI ESERİNİN
HALKU'L-KUR'AN BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ
*A Review Of Buhârî's Book Of Halq Ef'âl Al-'İbâd
in Connection With Halq Al-Qur'an / Bayram Çınar*

CEZAYİR-İ GARP VİLÂYETİ'NİN KURULUŞU MESELESİ
VE İLK CEZAYİR BEYLERBEYLERİ
*The Establishment of the Cezayir-i Garb Province
and the First Beilerbeis of Algeria / Abdullah Erdem Taş*

DEDE İBN RÜŞD'ÜN EL-BEYAN VE'T-TAHSÎL ADLI
ESERİNDE "TAHSÎL" VE TEVCÎH" KAVRAMLARININ İNCELENMESİ
*Examination The Concept of "Tahseel" and "Tawjeeh"
In Ibn Rushd al-Jadd's al-Bayan va't-tahseel / Bilal İbrahimoglu*

ARAKAN ROHİNGYA MÜSLÜMANLARININ TARİHİ
*Overview of the History of Arakan Rohingya
Muslims: Efforts to Ignore Their Past and Historical
Exclusions / Hüseyin Günarslan*

PLATON'UN ADALET ANLAYIŞININ GEÇERLİLİĞİ ÜZERİNE
On the Validity of Plato's Conception of Justice / Hayyam Celilzade

ABDESTTE AYAĞI YIKAMANIN VEYA MESH ETMENİN
FIKHİ BOYUTU
*The Fiqhî Perspective of the Washing or Anointing the Feet
During the Act of Ablution / Mehmet Ali Aytekin*

KİŞİLİK VE DİNDARLIK, yazar Yahya Turan
(İstanbul: Ensar Neşriyat, Aralık 2017)
*Personality and Religiosity by Yahya Turan
(İstanbul: Ensar Neşriyat, December 2017) / Kübra Behti*



**İSLAM
MEDENİYETİ
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ**

The Journal
of Islamic
Civilization
Studies

ALTI AYDA BİR YAYIMLANAN
ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*The Journal
of Islamic
Civilization
Studies*

CİLT-VOLUME: 5 / SAYI-ISSUE: 2
ARALIK-DECEMBER 2020



Dumlupınar Üniversitesi
Basımevi



İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume: 5 • Sayı/Issue: 2 • Yıl/Year: Aralık-December 2020

Derginin Sahibi / Owner of the Journal

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına
On behalf of Dumlupınar University
Prof. Dr. Ali Çelik

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan

Editör / Editor in Chief

Arş. Gör. Maruf Çakır

Editörler Kurulu / Editorial Board

Alan Editörleri Temel İslam Bilimleri Bölümü

Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaş

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Ateş

Arş. Gör. Ayşenur Aydın

Arş. Gör. Emeti Çalışkan

Arş. Gör. Sümeyye Sevinç

Alan Editörleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan

Arş. Gör. Rabia Yıldırım

Alan Editörleri İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Arş. Gör. Dr. İsa Gökgedik

Alan Editörleri Dil Editörleri

Arş. Gör. Bayram Akbulut

Arş. Gör. Muhammet Ateş

Arş. Gör. Ramazan Doğanay

Arş. Gör. Tuğberk Uğurlu

Yayın Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali ÇELİK

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Saffet KÖSE

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Doç. Dr. İlhami GÜNAY

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Doç. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ

Afyon Kocatepe Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem TAŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ergin ÖGCEM

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Kasım KOCAMAN

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Islamic Civilization Studies

Dizgi ve Şekil Sorumlusu

Arş. Gör. Yusuf Sansarkan

İndeks Sorumlusu

Arş. Gör. Dr. İsa Gökgedik

Tasarım / Graphic Design

Arş. Gör. Resul Ay

Yayın Türü

Online Süreli Yayın

Yayın Periyodu / Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık aylarında)
yayınlanır.

Published biannually (June and December)

Abonelik / Subscription

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi "open accses" politikasını benimsemiş bir dergi olup tüm yazıları elektronik ortamdan ücretsiz takip edilebilir. All issues of the İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi may be read over the official site.

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 6 ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi is an international, peer-reviewed and biannual journal.

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, EBSCO Humanities International Index ve SOBİAD tarafından taranmaktadır.

İletişim / Correspondence

Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs İslami İlimler Fakültesi No:1-7
Tavşanlı Yolu 10. km
Kütahya/Türkiye

Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 • imad@dpu.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/imad>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

EDİTÖRDEN II

MAKALELER / ARTICLES

- **İsnevî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy**
Emir and Nehiy in the Methodological Thought of İsnevi
Laith Motei Yahia Alazab-Recep Cici 171-202
- **Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd* Adlı Eserinin Halku'l-Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi**
A Review of Buhârî's Book of Halq Ef'âl al-'Ibâd in Connection with Halq al- Qur'an
Bayram Çınar 203-249
- **Cezâyir-i Garb Vilâyeti'nin Kuruluşu Meselesi ve İlk Cezâyir Beylerbeyleri**
The Establishment of the Cezâyir-i Garb Province and the First Beilerbeis of Algeria
Abdullah Erdem Taş 250-284
- **Dede İbn Rüşd'ün el-Beyan ve't-Tahsîl Adlı Eserinde "Tahsîl" ve "Tevcîh" Kavramlarının İncelenmesi**
Examination the Concept of "Tahseel" and "Tawjeeh" in Ibn Rushd al-Jadd's al-Bayan va't-tahseel
Bilal İbrahimoglu 285-315
- **Arakan Rohingya Müslümanlarının Tarihine Genel Bakış: Geçmişlerini Yok Sayma Çabaları ve Tarihsel Dışlanmaları**
Overview of the History of Arakan Rohingya Muslims: Efforts to Ignore Their Past and Historical Exclusions
Hüseyin Günarslan 316-348
- **Platon'un Adalet Anlayışının Geçerliliği Üzerine**
On the Validity of Plato's Conception of Justice
Hayyam Celilzade 349-366
- **Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fikhî Boyutu**
The *Fiqhî* Perspective of the Washing or Anointing the Feet During the Act of Ablution
Mehmet Ali Aytekin 367-401

KİTAP TANITIM /BOOK REVIEW

- ***Kişilik ve Dindarlık*, yazar Yahya Turan (İstanbul: Ensar Neşriyat, Aralık 2017)**
Personality and Religiosity by Yahya Turan (İstanbul: Ensar Neşriyat, December 2017)
Kübra Behti 402-406

EDİTÖRDEN

Muhterem okurlar,

2014 yılında yayın hayatına başlayan İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi'nin 5. cilt 2. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Yoğun uğraşlar sonucu ortaya konan birbirinden kıymetli bilimsel çalışmaları ihtiva eden akademik dergiler, yayın hayatlarını ekip ruhu ile bir bayrak yarışı şeklinde sürdürüler. Biz de yeni bir yayın ekibi olarak bayrağı, aynı zamanda dergimizin kurucu ekibi olan hocalarımızdan devraldık. Gayemiz, dergimizi bir takım ruhu ile devraldığımız yerden daha ilerilere taşımak ve böylece sizlerin göz nuru çalışmalarınızı daha geniş kitlelere ulaştırmaktır.

Bu sayımızda; Laith Motei Yahia Alazab ve Recep Cici “İsnevî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy”, Bayram Çınar “Buhârî'nin Halku Ef'âli'l-İbâd Adlı Eserinin Halku'l-Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi”, Abdullah Erdem Taş “Cezâyir-i Garb Vilâyeti'nin Kuruluşu Meselesi ve İlk Cezâyir Beylerbeyileri”, Bilal İbrahimoglu “Dede İbn Rüşd'ün el-Beyan ve't-Tahsîl Adlı Eserinde “Tahsîl” ve “Tevcîh” Kavramlarının İncelenmesi”, Hüseyin Günarslan “Arakan Rohingya Müslümanlarının Tarihine Genel Bakış: Geçmişlerini Yok Sayma Çabaları ve Tarihsel Dışlanmaları”, Hayyam Celilzade “Platon'un Adalet Anlayışının Geçerliliği Üzerine”, Mehmet Ali AYTEKİN “Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fıkhî Boyutu” ve Kübra Behti “Kişilik ve Dindarlık, yazar Yahya Turan (İstanbul: Ensar Neşriyat, Aralık 2017)” başlıklı çalışmaları ile katkıda bulunmuşlardır.

Pandemi nedeniyle sıkıntılı günler yaşadığımız şu günlerde, bu sayının yayımlanması pek çok kıymetli meslektaşımızın özverili çalışması ve fedakarlığı ile mümkün olmuştur. Kimi hocalarımız kendi hastalığını kimisi yakınlarının hastalığını kimisi de matemini bir yana bırakarak bu çalışmaların kaleme alınması, değerlendirilmesi ve yayımlanması için gayret sarfettiler. Başta eser sahibi yazarlarımız olmak üzere yayın, danışma ve hakem kurullarında görev alan saygıdeğer bilim insanlarının herbirine ayrı ayrı şükranlarımızı sunuyorum. Yayınların değerlendirme sürecinde yadsınamaz emekleri olan editör ekibimizin değerli üyeleri Yusuf Sansarkan, İsa Gökgedik, Bayram Akbulut, Emeti Çalışkan, Rabia Yıldırım, Tuğberk Uğurlu, Ayşenur Aydın, Sümeyye Sevinç, Ramazan Doğanay ve Resul Ay'a teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Son olarak İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi'ni bugünlerine ulaştıran ve bayrağı bize devrettikten sonra da desteklerini esirgemeyen değerli hocam Rıfat Türkel'e teşekkür etmek istiyorum.

Maruf Çakır

Editör

İsnevî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy*

Emir and Nehiy in the Methodological Thought of Isnevi

Laith Motei Yahia Alazab**
Recep Cici***

Öz

Emir ve nehiy konusu, fıkıh usûlünün en önemli bahislerinden biri olarak değerlendirilir. Özellikle emir ve nehiy; sîgaları gereği anlamları, mücebi ve emrin tekrar ifade edip etmediği hususu başta olmak üzere usûlcüler arasında ihtilafı olan birçok meseleyi ihtiva etmektedir. Bu cümleden olmak üzere emrin fevri ve terahiye gerektirip gerektirmediği, bir fiilin/işin haram kılındıktan sonra emredilmesinin hücrmete ya da ibahaya delalet edip etmediği hususları, aynı şekilde nehiyin li aynihi ve li gayrihi kısımları, fevri veya terahiye gerektirip gerektirmediği gibi konuları da içermektedir. Bu yüzden usûlcülerin eserlerinde bu konuya çok fazla önem verdikleri görülmektedir. Hicrî sekizinci/milâdî on dördüncü yüzyılda yaşamış olan Şâfiî fakih Abdurrahîm b. el-Hasan el-Kureşî el-İsnevî de söz konusu usûlcüler arasında yer alır. Bu çalışma, kelamcı ekole uygun olarak usûl-ı fıkıh literatürüne bir katkı olmak üzere İsnevî'nin, özellikle fıkıh usûlünün bu konusuyla ilgili izlediği yöntem ve usûle dair görüşlerine ışık tutmayı; bu meyanda onun başta Şâfiî usûlcüleri olmak üzere Hanefî, Mâlikî ve diğer fakihlere ait görüşleri değerlendirmesi ile bunların arasından yaptığı tercihleri ortaya koymayı amaçlamaktadır

Anahtar kelimeler: Fıkıh Usûlü, Emir, Nehiy, İsnevî, Şâfiî Fakih

Abstract

The subject of command (emir) and prohibition (nehiy) is evaluated as one of the most important topics of usûl al-fiqh. Due to their modals, especially the meanings of command and prohibition involve many controversial issues among usûl al-fiqh scholars, particularly the matter of whether the requirement (müjab) and command express repetition. In this regard, whether the command requires impulsiveness (fawr) or abstaining (terahi), whether a command of action/practice indicates respect or permission after being prohibited, and similarly whether the parts of command requires impulsiveness or abstaining are also among these matters in dispute. Therefore, scholars attach great importance to this subject in their works. Shâfiî scholar Abdurrahîm ibn al-Hasan al-Kurashî al-Isnavî, who lived in the eighth century AH/fourteenth century CE, is one of the aforementioned usûl al-fiqh scholars. This study aims to make a contribution to the literature of usûl al-fiqh in accordance with Kalami school by illuminating Isnavî's methodology on this matter and his opinions on usûl due to the significance of this matter in usûl al-fiqh and presenting how he evaluated, the views of Shâfiî's in particular, along with Hanafî, Malikî scholars and other faqih, and in what way he choosed among these views and how he presented proofs on them.

Keywords: Usûl al-fiqh, Command, Prohibition, Isnavî, Shâfiî Scholar

* Makale Geliş Tarihi: 28.07.2020, Makale Kabul Tarihi: 24.08.2020.

** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, alazablaith@yahoo.com Orcid: 0000-0001-5546-4898.

*** Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuk Anabilim Dalı, cici Recep@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-8744-8744.

GİRİŞ

Emir ve nehiy, furû-ı fikhın temellendirilmesinde değerlendirildiği için fikhın usûlünün en önemli bahislerinden biri olarak kabul edilir. Fer'î amelî hükümler, bu konu ve onun meseleleriyle doğrudan etkileşim içindedir. Bu nedenle İsnevî'nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin, kitaplarında bu konuya geniş bir şekilde yer ayırdıklarını, konu ile ilgili ihtilaflara önem verdiklerini, bu yüzden üstün buldukları görüşleri tercih ettiklerini görüyoruz. İhtilaflı meselelerden bazıları şunlardır: Emir sîgası vücûb mu nedb mi ifade eder? Yapılması emredilen işin tekrarına mı yoksa yalnızca bir kez yapılması gerektiğine mi delâlet eder? Bir işin haram kılındıktan sonra emredilmesi vücûb mu yoksa nedb mi gösterir? Aynı şekilde nehiy sîgasının tahrîme mi yoksa nehye mi delâlet ettiği, nehiy sîgasının muktezası ve nehyin fesada delâlet edip etmediği de ihtilaflı meselelerdendir.

Çalışmada İsnevî'nin emir ve nehiy konusu ile ilgili görüşleri incelenirken Şafîî âlimlerin konu hakkındaki görüşleri de genel olarak zikredilecek, böylelikle İsnevî'nin konuyla ilgili mezhep içi muhalefetinin olup olmadığı araştırılacaktır. Sunulan bu görüş ve tartışmaların ışığında, emrin tarifi, sîgasının gereği, tekrara ve fevre delâleti ele alındıktan sonra aynı şekilde nehiy konusuna geçilecek ve son olarak İsnevî'nin bu konudaki görüşleri özetlenecektir.

A. İSNEVÎ'NİN HAYATINA KISA BİR BAKIŞ

XIV. yüzyıl Şafîî fakihlerinden İsnevî'nin tam adı Cemâleddin Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali b. İbrâhîm el-Kureşî el-Emevî'dir. 704/1305 yılında Mısır'ın güneyindeki İsnâ (Esnâ) şehrinde dünyaya gelen İsnevî, babasından fikh, ferâiz ve Arapça okumuş, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, 721/1321'de Kahire'ye giderek Kutbüddîn es-Sünbâtî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfîî (ö. 739/1338), Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübîkî (ö. 771/1370), Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. İsmâîl b. Yûsuf el-Konevî et-Tebrîzî (ö. 729/1329), gibi âlimlerden ders almıştır. Şafîî mezhebinin ilk kaynakları ile daha sonraki temel metinleri ve şerhleri,

özellikle Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî'nin (ö. 623/1226) *Fethu'l- 'azîz fî Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebir)*'i ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Ravdatü't-tâlibîn ve 'Umdetü'l-müttakîn*'i üzerinde derin vukufiyet sahibi olan İsnevî, mezhepteki şöhretlerine rağmen Nevevî ile Râfî'yi eleştirmiş ve onları Şâfî'nin görüşlerini bilmemekle itham etmiştir. Bu amaçla *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfî'î ve'r-Ravza* adlı eserini kaleme almış, ancak bazı Şâfî âlimleri de Nevevî'yi anlayamadığını ileri sürerek İsnevî'ye reddiyeler yazmışlardır.

Dönemin ilim merkezlerinden biri olan Kahire'de yaşaması, onun için bir avantaj olmuş ve kendini yetiştirerek gerek mezhep içerisinde gerekse mezhep dışında tanınır ve görüşlerine itibar edilir bir hale gelmiştir. İsnevî, Şâfî mezhebinde derin vukufiyet sahibi olmasının yanı sıra diğer mezheplere de vakıf bir âlimdir. Sahip olduğu bu birikim sayesinde mezheplerin görüşlerini ortaya koymada ve bu görüşler arasında tercih hususunda ilmî cesaret elde eden ve mezhebî görüşleri değerlendirme salahiyetine sahip olan İsnevî'nin, diğer mezhep görüşlerini tahlil ederken; herhangi bir tercihte bulunmayıp tevakkuf etme, düşünceyi destekleyen delilleri tahlil ederek tercihte bulunma veya bu görüşlerden herhangi birine tabi olma ve kendi ilmî prensip ve birikimine dayanarak içtihat etme gibi bir yöntem izlediğini belirtmek mümkündür.

Tabakat, cerh ve ta'dil kitaplarına bakıldığında İsnevî'nin, tartışmasız olarak kendi döneminde Şâfîlerin imamı unvanıyla vasıflandığını görülmektedir. Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eserine yazdığı şerh olan *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı kitabı, Şâfî mezhebi içerisinde önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

İsnevî, ilmî faaliyetinin yanı sıra idarî görevlerde de bulunmuştur. Meselâ, Memlûk Sultanı Nâsır zamanında muhtesipliğe getirilmiş (759/1358), vezir İbn Kuzeyne ile arasında meydana gelen bir tartışma sebebiyle 762/1361 yılında istifa etmiş, daha sonra beytül-mâl vekâleti görevine tayin edilmiş, ancak ilimle meşgul olmak için 766/1365'da bu görevden de ayrılmıştır. Ebû Hâmid Cemâleddin Muhammed b. Abdullah b. Zahîre el-Kureşî el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. 817/1414), Ebü'l-Fazl Zeynüddîn

Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân el-İrâkî (ö. 806/1404) gibi birçok âlim yetiştiren İsnevî, 18 Cemâziyelevvel 772 / 8 Aralık 1370 tarihinde vefat etmiştir.¹

İsnevî'nin başta usûlü'l-fıkıh olmak üzere farklı ilimlerle ilgili birçok eseri bulunmakta olup, eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*: Kâdî Beyzâvî'nin fıkıh usulüne dair eserine yazılan otuzdan fazla şerhin en önemlilerinden biridir. 2. *Zevâ'idü'l-usûl 'alâ Minhâci'l-vüsûl*: Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* eserinde bulunmayıp Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyner-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210)'nin *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûli'l-fikh*'¹, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233)'nin *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* ve Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (İbnü'l-Hâcib) (ö. 646/1249)'un *Muhtasarü'l-Müntehâ*'sında mevcut olan meseleleri açıklamak üzere kaleme alınmıştır. 3. *et-Temhîd fî tahrîci (istihrâci)'l-fürû' 'ale'l-usûl*: Usul kaidelerinden hüküm çıkarma yollarını göstermek için yazılan eserdir. 4. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*: Şâfiî mezhebine mensup 1289 âlimin biyografisini ihtiva eder. 5. *el-Kelimâtü'l-mühimme fî mübâşereti ehli'z-zimme*.²

B. İSNEVÎ'YE GÖRE EMRİN TANIMI VE EMİR İLE ALAKALI MESELELER

1. Emrin Tanımı

¹ Süyûtî, Hafız Celaledin Abdurrahman, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1965) 2/ 92-93; İbn Hacer el-Askalânî, Şehabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine* (Haydar Abad: Dairetu'l Maarifi'l Osmaniyye, 1349) 2/354-356. Ayrıca bkz. Saffet Köse, "İsnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001) 23/160-161.

² İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahim b. Hasan, *Zevâ'idü'l-uşûl 'alâ Minhâci'l-vüsûl*, nşr. M. Sinân Seyf el-Celâlî (Beyrut: 1413/1993) neşreden giriş, 5-151; a. mlf., *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-uşûl*, nşr. M. Hasan Heyto (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400/1981) neşreden giriş, 9-40; a. mlf., *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, 1/5, 185, 458, 571, 601-602; 2/476. **Geniş bilgi için** bkz. Köse, "İsnevî", 23/160-161.

İsnevî'nin usûl kitaplarına bakıldığında,³ onun emir lafzı ile lafzın medlûlü ve talebin kendisini birbirinden açıkça ayırdığı görülür. O, “emir, fiili talep için olan ‘kavl/söz’de hakikattir” ifadesiyle bu hususta Beyzâvî'nin *Minhâcu'l-vusûl*'deki tanımına yaklaşmaktadır.⁴ Beyzâvî'nin mezkûr tanımı, “emir” sözünden ilk akla gelen mana olmasından hareketle yaptığını ifade eden İsnevî, onun emir tanımını şöyle açıklamıştır: “Kavl ifadesine gelince, ister Arap dilinde ister başka dillerde olsun, emir ve onun dışındakiler kavl'in kapsamına girer. Kavl, lafız'dan daha tercih edilendir. Çünkü lafız uzak cins olup, kavlin tersine mühmel ve müstamel için kullanılır. Kelam ise kavl'den daha hususîdir. Zira kavl, kelamın aksine müfred ve mürekkebe ile alakalı olarak kullanılır. Doğrusu onu (kavl) kullanmaktır. Çünkü emir lafzı müfred olsa bile onun medlûlü mürekkebe bir lafızdır. Özel bir fayda ifade eder. Kavl tabirinin kullanılmasındaki fayda, işaret ve anlaşılır karinelerle yapılan talebin hakiki emir olmamasıdır.”⁵

İsnevî yukarıdaki tarifte verilen “fiili talep için” kaydıyla ihbârî kelimadan sakınmış, ayrıca tanımdaki “fiili” kaydıyla da nehiy dışarıda bırakılmıştır. Çünkü nehiy bir işin terk edilmesini talep eden sözdür. Yine İsnevî, devamla tarifteki bu kayda dair bazı mülahazaları şöyle ifade eder: “Nehiy de bir fiili talep eden sözdür, ancak bu ‘fiilden el çekme’ talebidir. Bu yüzden İbnü'l-Hâcib de, ‘bir fiilden el çekmeyi talep etmektir’ ifadesi ile onu sınırlamıştır.”⁶ Çünkü nehiy ile talep edilen fiil, nehyedilen şeyden vazgeçirmektir. Sahih olan görüşe göre, vazgeçirmek de bir fiildir.”⁷

Beyzâvî'nin tarifindeki eksiklik nedeniyle onu eleştiren İsnevî şu ilavede bulunur: “Ben senden şunu istiyorum” veya “Sana bunu zorunlu kılıyorum, yapmazsan seni cezalandıracağım” sözü de onun tanımını çürütür. Zira bu sözler, ihbar olmasına rağmen

³ İsnevî, *Nihâyet's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1990) 1/377; a. mlf., *et-Temhîd*, 264.

⁴ Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Minhâcu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2008) 109.

⁵ Bkz. İsnevî, *et-Temhîd*, 264; İsnevî, *Nihâyeüt's-sûl*, 1/377.

⁶ İbnü'l-Hâcib, “emrin, vazgeçilmeyen bir fiil olması gerekir” der. Bkz. İcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerhu'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-müntehâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000) 162.

⁷ İsnevî, *Nihâyeüt's-sûl*, 1/378.

o kişiler hakkında da doğru olmaktadır. Bundan dolayı Beyzâvî'nin, yaptığı tarife 'vaz' yoluyla' veya 'bi'z-zat' ifadelerini de ilave etmesi gerekirdi.”⁸

a. İsti'lâ ve Uluv'vün Şartları

Bazı usûlcüler, emrin tanımına isti'lâyı ve uluvvü veya ikisinden birini şart olarak eklemişlerdir. Meselâ Mutezile, isti'lâyı değil uluvvü şart koşmuş, Şeyh Ebû İshâk eş-Şîrâzî de onlara katılmıştır.⁹ İsnævî, önce uluvvü sonra da iyi şöyle tanımlamaktadır: “Ulûv, isteyen üst mertebede/makamda olmasıdır, şayet mertebeleri eşit olursa bu 'iltimas' olur. Eğer mertebesi daha aşağı olursa bu da 'talep'tir. İsti'lâ ise isteyen alçak gönüllülükle değil, sertçe ve yüksek sesle istemesidir. Bunun sonucu olarak da ulûv, mütakellimdeki bir özellik, isti'lâ ise kelamdaki bir özelliktir.”¹⁰ Emir'de sadece isti'lâyı şart koşan usûlcülerden biri Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044)'dir. Âmidî ve İbnü'l-Hâcib de onu desteklemiştir.¹¹ Ancak İsnævî, bu iki şartı tartışır ve görüşünü şöyle ortaya koyar: “Firavun'un, kavmine, 'Öyleyse ne emrediyorsunuz?'¹² şeklindeki sözlerinin aktarıldığı ayet, ikisini de yani ulûv şartını da isti'lâ şartını da çürütmektedir. Zira o görüşme esnasında 'ne diyorsunuz?' yerine “emir” ifadesini kullanmıştır. Bu sebeple malumdur ki bu durum uluvvü ve isti'lâyı ortadan kaldırır. Uluvvü ortadan kaldırması aşikârdır. İsti'lâyı ortadan kaldırmasının sebebi ise bunun istişare halinde gerçekleşmiş olması ve onların Firavun'un tanrılığına inanmalarıdır. Buna göre şunu söyleyebilirsiniz: 'Bu örnek, o dilde emir kelimesinin ne ulûv ne de isti'lâ şartı taşımadığına delâlet eder. Arap dilinde ise böyle değildir.’¹³

Karineden uzak ve mutlak olarak söylenen emir lafzı ile ilk aklımıza gelen “kavl” başka bir şey değildir. İşte İsnævî'nin benimsediği görüş de budur.¹⁴ Bu ise, Ebu'l-

⁸ İsnævî, *Nihâyet's-sûl*, 1/377; a. mlf., *et-Temhîd*, 265.

⁹ Şîrâzî'ye göre emir, derece olarak altında bulunan birini, bir fiile sözle çağırma (bkz. Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî, *Şerhu'l-luma'*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988) 191-192. Ayrıca bkz. Tuba Erkoç BAYDAR, “Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 30/30 (2018) 31-54.

¹⁰ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/379.

¹¹ Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimeşk: 1964) 49; Âmidî, Alî b. Muhammed, *el-İhkâm* (Beyrut: 1402) 140; a. mlf., *Münteha's-sûl* (Beyrut: 2003) 100; İcî, *Şerhu'l-'Adud*, 162.

¹² Şuarâ, 26/35.

¹³ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/382.

¹⁴ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/382.

Hüseyin el-Basrî'nin, emir lafzının; “tahsis edilmiş söz”, “şey; bu cisim bir emir için hareket etti”, “sıfat”, “şe'n; falancanın emri düzgündür”, “fiil; falan emretti ya da bu emirdir” cümlelerinde olduğu gibi beş anlam arasında müşterek olduğuna dair görüşüne aykırıdır. Karineler olmaması halinde biz bu beş anlam arasında tereddüt ederiz. Tereddüt ise iştirakin işaretidir, yani alametidir.¹⁵ İsnævî, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu görüşüne; “Biz tereddüdün meydana geldiğini kabul etmeyiz, bilakis akla ilk gelen kavldir.” şeklinde cevap vermiştir.¹⁶

b. Emrin Talep Ve İrade İle İlişkisi

Şüphe yok ki “talep” ile “irade” arasında fark vardır, ancak emir ikisiyle de alakalıdır. Talebin iradeye benzemesinden dolayı aradaki farkı ve İsnævî'nin bu konudaki görüşünü ele alma zemini önem kazanmaktadır. Bu noktada İsnævî, talebin bedihî bir şekilde tasavvur edileceği görüşündedir. Başka bir deyişle, bilinmesinde bir had¹⁷ veya resimle¹⁸ (tarifle) tanımlanmaya ihtiyaç duymaz. Açlık, susuzluk ve benzeri duygular gibi. Hiç ilim tahsil etmemiş, tanımları ve resimleri bilmeyen biri de emreder ve nehyeder ve ikisi arasındaki zorunlu ayrımı idrak eder. Bu, ifadelerden ve iradeden başka bir şeydir. Onun ifade dışı olmasına gelince; talebin tek bir manası vardır, toplumdan topluma değişmez, ancak ifadeler dillerin değişmesi ile değişir.¹⁹

Talebin iradeden başka bir şey olduğunu benimseyen İsnævî, bu konuda Mutezile'den farklı düşünmekte²⁰ ve görüşünü şöyle ifade etmektedir:

“Bize göre talep, iradeden başka bir şeydir. Onlara göre ise onun kendisidir; yani bir kişinin irade eden biri olması söz konusu değilse talep eden biri olmasının da anlamı olmaz. Mutezile aksi durumda Allah'ın bir şeyi irade edip de bu şeyin gerçekleşmemesinin ve O'nun irade etmediği halde gerçekleşebileceğinin gerekli

¹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, 45-46.

¹⁶ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/82.

¹⁷ Had: Bir kavramın özünü tanıtan ve başka kavramlardan farkını belirleyen tanımlama işlemi için kullanılan mantık terimi. Bkz. Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011) 40/28.

¹⁸ Resm: Eğer tarif, nesnenin özüne ilişkin ayrıştırıcı temel yönünü değil sadece ayrıntılardan ibaret özellik ve niteliklerini açıklıyorsa ona resm adı verilir. Bkz. Ömer Türker, “Tarif”, 40/28.

¹⁹ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/384.

²⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 54.

olduğunu ileri sürer. Talebin iradeden başka bir şey olduğunu delillendirme sadedinde İsnævî, Beyzâvî'den talebin iki açıdan iradeden farklı olduğuna dair şu bilgiyi nakleder: Birincisi, Ebû Leheb örneğinde olduğu gibi. Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği bir kâfirin iman etmesi ki bu ittifakla talep edilen bir husustur. Bununla birlikte bu, Allah'ın muradı değildir. Çünkü bu durumda iman mümkün olmaz. Eğer iman ederse Allah'ın bilgisi cehalete dönüşmüş olur. Bu da imkânsız olduğuna göre O'nun bunu irade etmiş olması hem bize hem onlara göre ittifakla doğru değildir. *el-Mahsûl* müellifi de böyle bu kanaati benimsemektedir.²¹ İkinci naklettiği bildi şudur: Sultan, sahibinin kölesini dövmesini eleştirdiğinde, efendi de ona emrettiği halde ve onun itaat etmediğini söyleyerek sultana onu dövme gerekçesini sunar. Daha sonra onun yanında kölenin âsiliğini göstermek için ona emir verir. Bu emirle birlikte bir irade söz konusu değildir. Çünkü akıllı kişi kendi nefsinin yalanlamayı irade etmez.”²²

Burada İsnævî, akıllı kişi kendi nefsinin yalanlamayı talep etmez diyerek ikinci şıkka itiraz eder ve “Eğer bu delil doğruysa emir, talepten ayrılmış olurdu. Efendiden sadır olan emir sîgasıdır, emrin hakikati değildir.” diyerek gerekçesini belirtir.²³ Onun bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, emrin sîgası ile emrin hakikati aynı şeyi değil farklılığı ifade eder.

İsnævî görüşünü teyid etmek için Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)'nin zikrettiği şu delili aktarır: “Vadesi gelmiş borcun ödenmesi emrolunmuştur. ‘Şayet onu Allah dilerse yarın ödeyeceğim’ şeklinde yemin ederse, yeminini çiğnemiş olmaz. Bu da emrin meşhursuz sabit olduğunu gösterir.”²⁴

2. İsnævî'nin Emir Konusunda İhtilaf Edilen Meselelerdeki Tutumu

a. Emir Sîgası İle İlgili Meseleler

Emir sîgası, “yap” kipi veya onun yerine geçen “isim-fiil” ya da “lâm”a bitişen muzari (emr-i gaib)'dir. İsnævî, başlangıçta “yap” şeklindeki emir sîgasının ve onun

²¹ Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beirut: 1997) 2/19.

²² Beyzâvî, *Minhâc*, 110; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/385.

²³ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/385.

²⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-luma'*, 195.

yerine geçen lafızların, aksine delâlet eden bir karine yoksa vücûb ifade ettiği görüşünü tercih eder.²⁵ Daha sonra bu sîğanın, birbirlerinden karinelerle ayrılabilen, on altı ayrı anlama geldiğini belirtir. Râzî'nin *el-Mahsûl*'de bu sayıyı on beş olarak belirlediğine ve on altıncısını da müstakil bir konu olarak ele aldığına dikkat çeker.²⁶

Bu bilgileri aktaran İsnævî; “Emir sîgasının vücûb dışında kullanıldığı anlamlar mecazdır, mecazda da bir alaka bulunması gerekir.” şeklinde ilavede bulunur.²⁷ Yine bu manaların vücûb hakkında bir hakikat olmadığını vurgulayan İsnævî, açıklamalarına şöyle devam eder: “Alimler, ‘yap’ sîgasının zikredilen bütün manalarda hakiki anlamda olmadığına ittifak etmişlerdir. Çünkü eşitleme ve benzerlerinin anlamını biz sîgadan değil de karinelere çıkarırız.”²⁸

İsnævî'nin bu konuda ittifaktan söz etmesinden hareketle “öyleyse ihtilaf nerede?” sorusu akla gelmektedir. Nitekim Râzî, bu konudaki ihtilaf noktasına *el-Mahsûl* adlı eserinde işaret ederek; “ihtilaf; vücûb, nedb, ibâha, kerâhet ve tahrîm olmak üzere beş hükümdedir.”²⁹ şeklinde bilgi vermektedir. Buna karşılık İsnævî, Râzî'nin eserinde ihtilafın beş hükme münhasır olduğu tarzında bilgi bulunmasına rağmen Râzî'nin bunu beş ile sınırlandırmadığını, hatta Beyzâvî'ye dayanarak sekiz görüş zikrettiğini aktarmıştır.³⁰ Bu görüşler şöyle özetlenebilir:

1. Emir sadece ‘vücûb’da hakikattir. Beyzâvî ve İbnü'l-Hâcib³¹ de bu görüşü benimsemiştir. Râzî *el-Mahsûl*'de de birçok fakih ve mütekellimden bunu naklederek “hak olan da budur” demektedir.³²

²⁵ İsnævî, *et-Temhîd*, 266; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/396.

²⁶ Ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/39-41.

²⁷ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/388.

²⁸ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/388.

²⁹ Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, 2/41-43.

³⁰ Beyzâvî, *Minhâc*, 110.

³¹ İcî, *Şerhu'l-'Adu*, 164.

³² Râzî, *el-Mahsûl*, 2/44. Bu görüş, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ında (144) ve Cüveynî'nin *el-Burhân*'ında (1/216) İmam Şâfiî'ye nispet edilmiştir. Ancak İsnævî, emrin vücûba delâletin lugavî mi, yoksa şer'î mi olduğu konusunda iki görüşün bulunduğunu söyler: a) Vaz'îdir. Bu görüş *el-Burhân*'da İmam Şâfiî'den nakledilmiştir. b) Şer'îdir. İsnævî aynı bağlamda *el-Müstev'ab* isimli bir eserden naklen emrin vücûba delaletinin aklî olduğuna dair üçüncü bir görüş daha nakleder. (bk. İsnævî, *et-Temhîd*, 267).

2. Emir ‘nedb’de hakikattir. Bunu Gazzâlî³³ ve Âmidî, Şafîî’nin görüşü olarak aktarmışlardır.³⁴
3. Emir ‘ibâha’da hakikattir. Çünkü cevaz kesin olandır ve aslolan talep etmemektir.
4. Emir ‘vücûb’ ve ‘nedb’de müşterektir. Râzî de bunu *el-Müntehab* adlı eserde kesin bir dille ifade eder. *et-Tahsîl* müellifi de aynı görüştedir.³⁵ Âmidî, bu görüşü Şia’dan nakleder. *el-İhkâm*’da da onun bu ikisiyle birlikte ‘irşad’ arasında ortak olduğunu kaydeder.³⁶
5. Emir, ‘vücûb’ ve ‘nedb’ arasında ortak olan talep manasında hakikattir. Gazzâlî, İmam Şâfiî’ye nispetle emrin hem ‘vücûb’ hem de ‘nedb’de kullanılabildiğini belirtmiştir.³⁷
6. Emir bunlardan yani ‘vücûb’ veya ‘nedb’den birinde hakikattir. Ancak ‘vücûb’da hakikat iken ‘nedb’de mecaz mı değil mi bilinemez. Beyzâvî bunu Râzî’yi³⁸ izleyerek Gazzâlî’den nakleder.³⁹
7. Emir ‘vücûb’, ‘nedb’ ve ‘ibâha’ olmak üzere üçü arasında müşterektir.⁴⁰
8. Emir beş manada, yani ‘vücûb’, ‘nedb’, ‘ibâha’, ‘kerahe’, ‘tahrîm’ arasında müşterektir. Cüveynî, Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’den bunu şöyle nakleder: “Ebu’l-Hasan, onun bunlar arasında gelip gittiğine kanidir. Bazıları müşterek olduğu için, bazıları da onlardan herhangi birisi hakkında vaz‘ edildiği için böyledir demişlerse de biz bunu bilemeyiz.⁴¹ Onun sözünün anlamı budur.”⁴²

³³ Gazzâlî, *el-Mustesfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr el-Hâfiz (el-Medinetü’l-Münevvere: Şirketü’l-Medineti’l-Münevvere li’t-Tıbbâa, 3/136.

³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 144; Âmidî, *Münteha’s-sûl* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003) 101.

³⁵ Urnevî, Sirâceddîn Muhammed, *et-Tahsîl mine’l-Mahsûl*, thk. Abdülhamîd b. Ali, Beyrut (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1988) 1/274.

³⁶ Âmidî, *Münteha’s-sûl fî*, 101.

³⁷ “الامر متردد بين الوجوب والندب” Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 3/140; İsnevî’ye göre İmam Şâfiî’nin sözü, bu görüşe de bir öncekine de muhtemeldir. Bk. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/398.

³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/45.

³⁹ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 3/136. Ancak İsnevî, Gazzâlî’den yapılan bu nakle itirazını şöyle ifade eder: Bu doğru değildir, çünkü Gazzâlî emrin sadece vücûbda hakikat olduğu, sadece nedbdde hakikat olduğu, bu ikisi arasında müşterek olduğu ve bu üç görüşten birine meyletmeyip duraksamak (tevakkuf) gerektiği yönündeki görüşleri nakletmiş ve tercihe şayan olan görüşün sonuncusu olduğunu söylemiştir. Bk. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/398.

⁴⁰ İcî, *Şerhu’l-‘Adud*, 165.

⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1399/1979) 1/214.

⁴² İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/401; İsnevî, *et-Temhîd*, 267.

Yukarıda, İsnævî'nin, başlangıçta “yap” şeklindeki emir sîgasının ya da onun yerine geçen lafızların, aksini gösteren bir karine olmadıkça vücûb'a delâlet ettiğini tercih ettiğine işaret etmiştik. Şimdi ise Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*⁴³ adlı eserinde kullandığı delillere ve İsnævî'nin konuyu ele alış biçimine gelelim. Çünkü İsnævî bu delillere itiraz etmemiş ve başka deliller de getirmemiştir. Bu da bize, bunların aynı zamanda onun da kabul ettiği deliller olduğunu söyleme imkânı vermektedir.

İsnævî, Beyzâvî'nin “yap” sîgasının vücûb'ta hakikat olduğuna dair beş delil getirdiğini belirtmiş ve onları şöyle sıralamıştır:

Bir: Allah Teâlâ, “*Secde ediniz.*”⁴⁴ emrine karşı çıktığında, İblis'i kınayarak ona; “*Sana emrettiğimde seni secde etmekten men eden nedir?*”⁴⁵ sorusu sormuştur. Bu soru onun hakikatini öğrenmeye dair değildir. Çünkü Allah Teâlâ onu bundan alıkoyan şeyi bilendir. Öyleyse bunun kınama ve zem amaçlı olduğu anlaşılır. Zem ise emredileni yapmamayla ilgilidir. Buna göre emrin vücûb ifade ettiği de sabit olmuş olur. Aksi halde İblis'in “Sen beni bununla sorumlu tutmadın ki! Öyle ise ne diye kınarsın” deme hakkı olurdu. Aynı şekilde sorumlu tutmasaydı onu zemmetmezdi. Çünkü vacibin dışında bir şeyi terk eden zemmedilmez.

İki: Yüce Allah'ın “*Onlara rükû edin dendiğinde rükû etmezler.*”⁴⁶ şeklindeki sözü de böyledir.

Üç: Emri (yapmayı) terk eden kimse bu emre muhalif davranmıştır. Zira emredileni yerine getiren kimse onu uygun bulan, yerine getirmeyen (muhalif), uygun bulmayandır. Emri yerine getirenin aynı zamanda onu uygun bulan sayıldığı sabit olduğundan, terk edenin ise muhalif olduğu sabit olur. Bir emre muhalif olan, Yüce Allah'ın, “*Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarpılmaktan korksunlar!*”⁴⁷ beyanından dolayı azaba yakındır. Zira

⁴³ Burada Beyzâvî'nin zikredilen delilleri, bazı istisnalar dışında, ayrıntılı bir şekilde açıklamadığına işaret etmek gerekir. İsnævî'nin delillerin açıklanması, istidlal yollarını zikretmesi, beşinci delilde görüleceği gibi delillerin sıhatini tespit etmedeki rolü burada gizlidir. bk. Beyzâvî, *Minhâc*, 114.

⁴⁴ A'râf, 7/11.

⁴⁵ A'râf, 7/12.

⁴⁶ Mürselât, 77/48.

⁴⁷ Nûr, 24/63.

O, emrine muhalefet edenlere “korksunlar” diyerek azaptan sakınmalarını emretmiştir. Ondan sakınmayı emretmek ancak o azabın inmesini gerektiren şeyi yaptıktan sonra olur. İki öncül de sabit olunca, emri terk edenin azaba duçar olacağı sabit olur. Buradaki vücûbun bundan başka manası yoktur.

Dört: Emri terk eden isyankârdır. Nitekim ayette buyurulduğu üzere Hz. Musa'nın (a.s.) kardeşi Hz. Harun'a (a.s.) söylediği “*Sen benim emrime isyan mı ettin?*”⁴⁸ sözü ve “*Onlar, onun kendilerine emrettiği hususta Allah'a isyan etmezler.*”⁴⁹ beyanı buna örnektir. Her asi cehenneme müstahaktır. Yüce Allah'ın “*Her kim Allah'a ve Rasûlü'ne isyan ederse onun için içinde ebedi kalacağı cehennem ateşi vardır*”⁵⁰ buyruğu da böyledir. Burada umum ifade eden “her kim” ibaresi kullanılmıştır. Bu da emrin vücûb'a delâlet ettiğini gösterir. Bundan çıkan sonuç da emri terk edenin cehenneme müstahak olduğudur. Buradaki vücûb'un bundan başka bir anlamı yoktur.

Beş: Ebû Saîd el-Hudrî'yi namazda iken kendisini çağırdığında, onun bu çağrıya icabet etmemesi üzerine Hz. Peygamber, “*Senin icabet etmene mâni olan şey nedir? Oysa sen Allah Teâlâ'nın şöyle 'Ey iman edenler! Sizi çağırdığında Allah'a ve peygambere icabet edin' dediğini duydun.*”⁵¹ sözü buna örnektir. Peygamberin buradaki sorusu gerçek bir soru değildir. Çünkü Resul-i Ekrem onun namazda olduğunu biliyordu. Dolayısıyla bu sorunun kınama ve zem için olduğu açıktır. Öyleyse mutlak emrin söz konusu olduğu durumda, kullanılan kınama ve zem ifadeleri onun vücûb için olduğuna delildir.⁵²

Bu bilgileri kaydeden İsnevî'nin, buna ek olarak Beyzâvî'nin istidlalindeki hatayı tespit etmiş olması, onun hem delilleri ortaya koyuşundaki maharetini hem de sadece nakille yetinmeyip yerine göre eleştiride bulunup katkı sağladığını göstermektedir. Buna örnek olarak İsnevî'nin şu değerlendirmesini verebiliriz: “Bil ki, musannif Beyzâvî buradaki Ebû Saîd'in, Ebû Saîd Hudrî olduğunu zikretmiştir. Ancak bu, Râzî'nin *el-Mahsûl*'de Gazzâlî'nin *el-Mustesfâ*'sındaki⁵³ yanlışını takip etmek suretiyle düştüğü bir

⁴⁸ Tâhâ, 20/93.

⁴⁹ Tahrîm, 66/6.

⁵⁰ Cin, 72/23.

⁵¹ Enfâl, 8/24.

⁵² İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/408-409

⁵³ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 3/151.

hatadır.⁵⁴ Doğrusu ise Ebû Saîd b. el-Muallâ olmasıdır. Zira *Sahîhu'l-Buhârî*'nin Kitâbu't-tefsir bölümünün başında ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin namaz bahsinde de böyle kayıtlıdır. Beyzâvî'ye ait kitabın bazı nüshalarında doğrusu yer almakta ise de, bu daha sonra yapılan bir düzeltmedir.”⁵⁵

Burada özellikle belirtmeliyiz ki, yaptığımız araştırma neticesinde Âmidî'nin de *el-İhkâm* adlı eserinde aynı hataya düştüğünü tespit etmiş bulunmaktayız.

b. Yasaktan (tahrîm) Sonra Gelen Emir

“Yap: if‘al” şeklindeki emir sîgası ile onun yerine geçen lafızların, aksini gösteren bir karine bulunmadıkça vücûb ifade ettiği sonucu ortaya çıktıktan sonra İsnevî, en az onun kadar önemli olan başka bir meseleyi daha ele alır. Bu, tahrîmden sonra gelen emir olup, bu emrin de vücûb ifade ettiği görüşünü⁵⁶ benimseyen İsnevî şöyle devam etmiştir:

“Emrin vücûb için olduğunu detaylandırdığımızda tahrîmden sonra da geldiğini görürüz. Bu emrin delaletinin ne olduğu konusunda; biri vücub, diğeri ibâha olmak üzere iki görüş vardır. Vücûb, Râzî ve Beyzâvî'nin görüşü olup, Âmidî de bunu Mutezile'den nakletmiştir.⁵⁷ Ayrıca İmam Şâfiî'den ibâha için olduğu görüşünü aktaran İsnevî, İbnü'l-Hâcib'e göre de bunun racih olduğuna işaret ederek açıklamasına şöyle devam eder: Bunu İbnü'l-Hâcib tercih etti, İmamü'l-Harameyn ise tevakkuf etti. Âmidî ise bunu tasrih etmiş olmakla birlikte ibâha'ya da meyletmiştir. Zira o, “galib olduğuna bakarak ibâha ihtimali tercihe şayandır” demiştir.”⁵⁸

Tahrîm'den sonra gelen emrin ibâha için olduğunu iddia edenlerin delillerine yer veren İsnevî, onların bu konuda; “*İhramdan çıktığınızda avlanın.*”⁵⁹, “*Namaz bittiğinde yeryüzüne dağılın.*”⁶⁰, “*Temizlendiklerinde onlara yaklaşın.*”⁶¹ vb. gibi ayetleri ve Hz. Peygamber'in “*Daha önce sizi kabirleri ziyaret etmekten men etmiştim. Şimdi onları*

⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/63.

⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 152.

⁵⁶ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/415; Usulcülerden naklettiği sözler için bkz. İsnevî, *et-Temhîd*, 271.

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/82; Beydâvî, *Minhâc*, 116; Âmidî, *el-İhkâm*, 178. İsnevî'nin bu meseledeki görüşü de budur. Bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/415.

⁵⁸ İcî, *Şerhu'l-Adud*, 174; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/264; Âmidî, *el-İhkâm*, 178; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/415.

⁵⁹ Mâide, 5/2.

⁶⁰ Cum'a, 62/10.

⁶¹ Bakara, 2/222.

ziyaret edebilirsiniz.”⁶², “Ben daha önce size kurban etlerini üç günden fazla saklamanızı yasaklamıştım. Artık yiyin ve saklayın.”⁶³ hadislerini zikrettiklerini ifade eder. Ancak İsnevî, bu grubun delillerine itiraz ederek buna cevap olmak üzere şu açıklamayı yapar: “Delilleri, “Haram aylar çıktığında müşrikleri öldürün.”⁶⁴ ayetine muarızdır. Zira haram aylardan sonra savaşmak farz-ı kifâyedir. Aynı şekilde karşı görüş sahiplerinin delili, “Hayız hali geride kaldığında sendeki kanı yıka ve namaz kıl.”⁶⁵ hadisine de muarızdır. Bu iki delil grubu çelişki/teâruz halinde bulunduğuna göre her ikisi de sâkit olur. Delilimizi geçersiz kılan bir delil ise mevcut değildir, dolayısıyla tahrîm’den sonra gelen emir vücûb ifade eder.”⁶⁶

Bu görüş, İsnevî’nin tahrîm’den sonra gelen emir meselesine bakışıyla alakalıdır. Ancak burada başka bir konu daha söz konusudur ki, o da vücûb’dan sonra gelen nehyin durumudur. İsnevî’nin bu konudaki kanaati, nehyin tahrîm ifade ettiği yönündedir. Nitekim o, bu noktada “tahrîmden sonra emrin vücûb ifade ettiğini kabul edenlere göre, vücûb’dan sonra gelen nehyin de tahrîm ifade ettiği hususunda ihtilaf yoktur”⁶⁷ şeklinde değerlendirme yapar. Kısacası İsnevî, tahrîmden sonra gelen emir vücûb; vücûb’dan sonra gelen nehy ise tahrîm ifade ettiği görüşündedir.

C. MUTLAK EMRİN TEKRAR İFADE ETMESİ

İsnevî, bu meseleye derinlemesine girmeden önce âdeti olduğu üzere tartışmaya girerek görüşünü şöyle ifade eder:

“Emir, bir kere veya tekrara delalet ettiğini gösteren herhangi bir karine ile kayıtlı ise ona hamledilir. Eğer emir bir sıfat veya şartla kayıtlı olarak gelirse o zaman lafzen değilse de kıyasen tekrar ifade eder. Ancak mutlak olarak ya da bu kayıtlardan soyutlanmış olarak gelen emrin delaleti hususunda bir takım farklı görüşler bulunmaktadır.”⁶⁸

⁶² İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Beyrut, 2009, s. 293, hadis no. 1571.

⁶³ Müslim, *Sahîhu Müslim*, Beyrut, 2016, s. 845, hadis no. 5115.

⁶⁴ Tevbe, 9/5.

⁶⁵ Buhârî, *es-Sahîh*, s.255, hadis no. 306.

⁶⁶ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/417

⁶⁷ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/416.

⁶⁸ İsnevî, *et-Temhîd*, 282.

Buna göre bu meselede ihtilaf noktası emrin mutlak olarak yahut söz konusu kayıtlardan soyutlanmış olarak gelmesi durumudur. İsnevî'nin bu meseledeki görüşleri beş madde halinde sıralanabilir:

“Bir: Emir ne tekrara ne de bir kereye delâlet eder. Bilakis tekrarı veya bir kereyi ihsas ettirmeden emre konu olan şeyin mahiyetinin yerine getirilmesinin talep edildiğini ifade eder. Ancak söz konusu mahiyetin bir kereden az yapılması imkânsızdır. O halde emre konu olan şeyin bir kere yapılması onu yerine getirmenin zorunlu bir gereğidir.”⁶⁹

Bu yaklaşım aynı zamanda Râzî'nin de tercih ettiği ve birkaç alimden naklettiği bir görüştür. Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî de yine bu görüşü tercih etmişlerdir.⁷⁰

Yine İsnevî açıklamaya şöyle devam eder: “Beyzâvî, [‘Emir tekrar ifade etmediği gibi, tekrar ihtimalini de dışlamaz.’ cümlesinde geçen] ‘tekrar ihtimalini de dışlamaz’ sözüyle aslında emrin bir kereye de delaletinin olmadığını anlatmak istemiştir. Zira eğer emir bir kereye delalet ediyor olsaydı tekrar ihtimalini dışlardı. Tekrar ve bir kere birbirine zıt iki kavramdır.

İki: Emir bütün bir ömrü kuşatacak şekilde tekrara delâlet eder. Bu, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin görüşüdür. Ayrıca Âmidî'nin de söylediği gibi, emre konu olan şeyin tekraren yerine getirilebilir olması şartıyla fukahâ ve mütekellimlerden oluşan bir grup ulemanın da görüşüdür.⁷¹

Üç: Emir bir kereye delâlet eder. Bu bizim ashabımızın çoğunluğunun görüşüdür. Nitekim bunu Ebû İshâk eş-Şîrâzî *Şerhu'l-Lüma'* (s. 220) adlı eserinde aktarmaktadır.

Dört: Emir tekrar ile bir kere anlamları arasında müşterektir. Emrin bu anlamlardan herhangi birinde kullanılması karinenin varlığına bağlıdır.

⁶⁹ İsnevî, *et-Temhîd*, 282.

⁷⁰ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/98; Âmidî, *el-İhkâm*, 155; İcî, *Şerhu'l-'Adu*, 166; Beyzâvî, *Minhâc*, 117.

⁷¹ Kaynak için bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, 155.

Beş: Emir tekrar ya da bir kere anlamlarından birine delâlet eder. Ama biz bunu bilemeyiz. Bu da karineye dayanır. İşte Cüveynî tevakkufu yani beklemeyi tercih etmiştir.”⁷²

Bu bilgilerden hareketle İsnevî'nin esasen birinci görüşü tercih ettiği kesin olarak anlaşılmaktadır. O devamla, Beyzâvî'nin “mutlak emir ne tekrar ifade eder ne de tekrar ihtimalini dışlar” şeklindeki görüşüne dair ortaya koyduğu delilleri “bizim görüşümüze karşı üç delil öne sürülebilir” diyerek nakleder ve üç yönden şöyle değerlendirmelerde bulunur:

- ‘Bunu bir kere veya defalarca yap’ denmesi mümkündür. Bunda tekrar da çelişki de yoktur. Zira bir kereliğine olsaydı onun bir kereyle sınırlandırılması tekrar olurdu ve defalarca sınırlandırılması da çelişki olurdu. Eğer tekrar için olsaydı onun bununla sınırlanması tekrar olurdu. Bir kereyle sınırlandırılması da çelişki olurdu.⁷³
- Mutlak emir bazen namaz ayeti⁷⁴ gibi şer’an ve ‘bineğime sahip çık’ sözünde olduğu gibi örfen tekrar karinesiyle birlikte vârid olur. Bazen de hac ayeti⁷⁵ gibi şer’an ve ‘eve gir’ sözünde olduğu gibi örfen bir kereye delalet edecek şekilde gelir. Emir bu durumlarda tekrar ile bir kere anlamları arasında ortak olan bir manada hakikat olur. İkisi arasında ortak olan anlam ise, tekrar ile bir kereden sarf-ı nazarla bir fiili yapmanın talep edilmiş olmasıdır. Çünkü emir, bu iki anlamın her birinde hakikat olursa o zaman onun müşterek bir lafız olması gerekir. Eğer emir bu anlamlardan sadece birinde hakikat olursa [diğerinde] mecaz olması gerekir. [Oysa lafızda aslolan hakikat olmaktır. Mecaz ya da müşterek olmak arızî bir durumdur. Bu bakımdan] söz konusu sonuçların her ikisi de hilâf-ı asıldır.⁷⁶

⁷² İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/418-419. Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/229.

⁷³ İsnevî bu itirazı şöyle reddeder: “Bu delille iddia edilen ispat edilemez. Çünkü tekrarın ve çelişkinin olmaması kendisi olması açısından mahiyet için vaz’ edilmiş olmasından dolayı değil, bilakis onun müşterek olmasından veya bu ikisinden birisine ait olmasından ötürü olabilir ki daha önce belirtildiği gibi biz bunu bilemeyiz. Öyle ise sınırlama bunlardan birine delâletten dolayı olur.” Bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/419.

⁷⁴ Bakara, 2/43.

⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/97.

⁷⁶ İsnevî bu delili şu ifadelerle eleştirir: “Bunun üzerinde düşünülmesi gerekir; çünkü mutlak talep için vaz’ edilmiş ve hususî bir talep hakkında kullanılmışsa bu, vaz’ edildiğinin haricinde kullanılmıştır. Zira umumî olan hususî olandan başkadır. Ancak o vaz’ edildiği şeye şâmil olur, bu ise mecaz yoluyla caiz

- Özellikle tekrarın iptaline dair bir delildir. Şayet tekrara dair olsaydı bir vaktin diğer bir vakitten öncelik sahibi olmamasından dolayı bütün vakitleri kapsamış olurdu. Kapsama ise iki açıdan bătıldır. Birincisi *teklîf-i mâ lâ yutâktır*. İkincisi, onunla varlıkta bir araya gelmesi mümkün olmayan ve ondan sonra gelen her bir teklifin onu ortadan kaldırması lazım gelir. Çünkü birinci ile sabit olan kuşatıcılık, ikinci ile sabit olan kuşatıcılıkla zâil olur ki aslında durum böyle değildir.⁷⁷

Yukarıda İsnevî, her ne kadar birinci grubun görüşünü tercih etse de eserinde sadece onların argümanlarını zikretmekle yetinmemiş, karşı görüş sahiplerinin gerekçelerini de kaydetmiş ve onlara cevap vermeye çalışmıştır:

“Emrin tekrar ifade etmediği görüşünde olanlar bunu şu üç delille temellendirmişlerdir:

1. Ehl-i ridde zekât vermekten imtina ettiklerinde zekâtın vücûbunun tekrarı konusunda Ebû Bekir es-Sıddîk (r.a.), ‘... ve zekâtı verin.’⁷⁸ ayetine dayanmıştır. Sahâbeden de hiç kimse bunu yadırgamamıştır.⁷⁹
2. Nehiy tekrarı gerektirir, emir de ona kıyasla böyledir. Ortak payda her ikisinin de talep ifade ediyor olmasıdır.⁸⁰
3. Eğer emir tekrara delâlet etmeyip bir kereye delâlet ediyor olsaydı o zaman neshin vürûdu caiz olmazdı. Zira neshin vürûdu eğer emre konu olan şeyin bir kere yapılmasından sonra ise bu muhaldir. Çünkü teklif yoktur. Eğer neshin vürûdu emre konu olan şeyin yapılmasından önce olursa bu da bedâ’ya delâlet eder. Bedâ ise gizli kaldıktan sonra maslahatın zuhur

olur.” Ayrıca o, şu notu da ekler: “Âmidî, *el-İhkâm*'da zikrettiğimiz görüşün uygunluğunu tasrih ederek şöyle der: Zira mutlakın tanımının mukayyedin tanımından farklı olduğu açıktır. Mesela dâbbe lafzı eğer ‘mutlak dabbe’ anlamında hakikat ise ve buna rağmen ‘özel bir kayıtlı mukayyet olan dabbe’ anlamında kullanılmışsa o zaman söz konusu lafız vaz edildiği anlamdan başka bir anlamda kullanılmış demektir.” Bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/419.

⁷⁷ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/420.

⁷⁸ Bakara, 2/43.

⁷⁹ İsnevî, buna şöyle cevap vermiştir: “Muhtemelen Hz. Peygamber, sahabeye bu ayetin tekrar için olduğunu beyan etmiş olmalıdır”. Bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/421.

⁸⁰ İsnevî, “Bir şeyden ebediyen vazgeçmek mümkündür. Çünkü onda yoklukta beka durumu vardır. Ancak bir şeyle sürekli iştiğal etmek gayr-ı mümkündür” şeklinde cevap verir.

etmesi veya aksidir. Bu da Allah hakkında muhaldir. Ancak neshin varit olması caizdir. Bu da onun tekrar için olduğuna delâlet eder”.⁸¹

Mutlak emrin tekrar ile bir kerelik arasında müşterek olduğu görüşüne sahip olan dördüncü görüş sahiplerine gelince, İsnevî onların delillerini sunar ve şöyle cevap verir:

“Emrin, tekrar ile bir kerelik arasında müşterek olduğunu söyleyen kişi, ‘Bu emirle bir kereliği mi kastettin yoksa sürekliliği mi?’ diye bir açıklama beklentisinin söz konusu olmasıyla delillendirir. Bundan dolayı kendisi dil erbabı olmasına rağmen Sürâka, Hz. Peygamber’e ‘Bizim bu haccımız bu seneye mi mahsus yoksa devamlı mi?’⁸² diye sorarak ondan teyit istedi. Eğer emir, Arap dilinde tekrar veya bir kerelik için vaz’ edilmiş olsaydı, açıklama beklemeye gerek duymazdı.’ ‘Bunun cevabı şudur: Onun bu dediği kabul edilemez. Çünkü o, üzerinde uzlaşmış tikeller hakkında açıklama beklemiş olabilir. Nasıl ki birisi sana ‘Bir cariye azad et’ dediğinde sen ona ‘Mümin mi kâfir mi, sağlam mı kusurlu mu?’ diye soruyorsan, bu da öyledir.”⁸³

D. ŞARTA VEYA SIFATA BAĞLANAN EMİR

İsnevî, “Zeyd gelirse Amr da gelir” örneğindeki gibi haberin şarta bağlanmasının ittifakla tekrarı gerektirmediği görüşündedir. Bir adamın karısına “Eğer evden çıkarsan boşsun” sözünde olduğu gibi inşanın şarta bağlanması da tekrarı gerektirmez. “*Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin.*”⁸⁴ ayetinde veya bir kimsenin “Karım eve girerse onu boşa” sözündeki gibi emrin şarta bağlanmasına veyahut “*Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin.*”⁸⁵ ayetindeki gibi emrin sifata bağlanmasına gelince bu konuda üç görüş bulunmaktadır, diyerek İsnevî açıklamasına devam etmektedir:

“Birincisi; emir, lafız bakımından tekrara delâlet etmez. Yani hükmün vasfa bağlanması illet olmayı ihsas eder şeklindeki sahih görüşe binaen, lafız onun için vaz’ edilmiş değildir; ancak kıyas bakımından ona delâlet eder. Râzî, ‘Tercih edilen görüş

⁸¹ İsnevî bu itiraza şöyle cevap verir: “Neshin, bir kereyi gerektiren emre dair varit olması caiz olmaz. Ancak mutlak emre dair varit olursa bu onunla kastedilenin tekrar olduğu hakkında bir karine olur. Emrin bir karineden dolayı tekrara hamledilmesi de caizdir.” Bkz. İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/421-422.

⁸² Müslim, “Hac”, 2950. s. 504-505.

⁸³ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/422-423.

⁸⁴ Mâide, 5/6.

⁸⁵ Mâide, 5/38.

budur.’ der. Beyzâvî de bu görüşü kesin olarak ifade eder.⁸⁶ İkincisi; emir, tekrarı lafız cihetinden gerektirir, yani bu lafız tekrar için vaz’ edilmiştir. Üçüncüsü; emir, tekrarı gerektirmez, yani ne lafız bakımından ne kıyas açısından.”⁸⁷

İsnevî burada birinci görüşü tercih etmiştir. Zira bu görüşleri zikrederken birincisi hakkında “en sahihi” şeklinde bir nitelemede bulunur.⁸⁸ Bu tercihinin temellendirmesini de iki açıdan yapar ki bunları Beyzâvî de zikreder:

“İlki, hükmün sıfatla veya şartla sabit olması hem tekrarın varlığına hem de yokluğuna muhtemeldir. Zira lafız bir şeyin başka bir şeye bağlantılı kılınmasına delâlet eder; bu her surette veya tek bir surette emrin sıfata veya şarta bağlantılı kılınması daha umumidir. Bunun delili, emrin her ikisine de taksim edilebilmesidir. Umumi olan hususi olana delâlet etmez. Bundan da emri sıfata veya şarta bağlantılı kılmanın, emrin tekrara delâlet etmediği sonucu zorunlu olarak çıkar. İkincisi; eğer adam karısına “Eve girersen boşsun” dese, girmenin tekrar etmesiyle boşama da tekrar etmez. Şayet “Her ne zaman” şeklinde bir kayıtle, lâfzen tekrara delâlet etseydi boşama da tekrar ederdi”.⁸⁹

İsnevî burada Beyzâvî’nin bu istidlalinin çelişki barındırmaması için mülâhazasını şöyle dile getirir: “Fakat bu delil, inşa’nın şarta bağlantılı kılınması kabilindedir. Bizim kelimamız ise emrin bağlantılı kılınmasına dairdir. Dolayısıyla ‘Onda sabit oluyorsa kıyasen bunda da sabit olur’ denilmesi gerekir”.⁹⁰

Burada ifade edildiği gibi emrin kıyasen tekrarı gerektirdiğine hükmeden kişinin dayandığı gerekçe şöyle ifade edilebilir: Hükmün sıfat veya şarta bağlanması, şartın veya sıfatın, o hükmün illeti olduğunu ifade eder. Onların tekrar etmesi, hüküm de tekrarını gerektirir. Zira illetin tekrarlanması ile ma‘lul de tekrar eder.⁹¹

⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/107; el-Beyzâvî, *Minhâc*, 118.

⁸⁷ İsnevî, *et-Temhîd*, 285; a. mlf., *Nihâyetü’s-sûl*, 423-424.

⁸⁸ İsnevî, *et-Temhîd*, 285.

⁸⁹ Beyzâvî, *Minhâc*, 118-119.

⁹⁰ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/425.

⁹¹ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/425.

E. MUTLAK EMRİN FEVRE DELÂLETİ

Bu konuya daha iyi odaklanabilmek için öncelikle şu soruyu sormak uygun olacaktır: ‘Karinelerden soyutlanmış olan emir, tekrara delâlet eder’ denirse, aynı şekilde ‘fevre de delâlet eder’. Buna göre ‘eğer tekrara delâlet etmez’ denirse, ‘fevre delâlet eder mi, etmez mi?’ sorusu akla gelir. Bu meselede İsnevî’nin görüşünü tespit edebilmek için usûlcülere ait olan aşağıdaki dört görüşü gözden geçirmemiz gerekmektedir:

Birincisi: Emir ne fevre (hemen yapılmaya) ne de terâhîye (sonra yapılmaya) delâlet eder; sadece fiilin talep edildiğine delâlet eder. Cüveynî (ö. 478/1085), bu görüşün Şâfîî ve ashabına nispet edildiğini belirtirken,⁹² Râzî, doğru olan görüşün bu olduğunu ilave eder. Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve Beyzâvî de bu görüşü tercih etmişlerdir.⁹³

İkincisi: Emir vücûben fevre delâlet eder. Bu, Hanefilerin görüşüdür.⁹⁴

Üçüncüsü: Emir, caiz olarak terâhîye delâlet eder. Ebû İshak da “Emrin terâhî ifade ettiği sözü galattır.” diye ifade eder. Cüveynî usûl-i fıkha dair *el-Burhân* isimli eserinde; “Emrin terâhî ifade ettiği sözü, sonradan sokuşturma bir sözdür; zira emrin terâhîye delâlet etmesinin zorunlu sonucu, ‘Eğer fevri olarak emre uyma farz olsaydı, bunun üzerine kimse başka bir şey söylemezdi’ şeklinde olurdu.”⁹⁵ diye görüşünü dile getirir.

Dördüncüsü: Emir fevr ve terâhî arasında müşterektir. Bu tavakkuf edenlere ait görüştür.

Bu bilgilerin ardından emrin, fevre delâlet ettiği görüşünde olanların delilleri İsnevî tarafından dört madde olarak ele alınmış ve bunların her birine delilleriyle cevap verilmiştir:

“Birinci delil: Allah, İblis’e; ‘(Allah) ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? dedi.’⁹⁶ ayetinde, Adem’e secdeyi terk etmesi üzerine İblis’i kötiledi.

⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/232.

⁹³ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/113; el-Âmidî, *el-İhkâm*, 165; İcî, *Şerhü’l-Adud*, 168; Beyzâvî, *Minhâc*, 118-119.

⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/231.

⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-lüma’*, 235; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/233.

⁹⁶ A’râf, 7/12.

Bunun açıklaması emrin vücûb için olduğu bahsinde geçmişti. Şayet emir fevr için olmasaydı İblis elbette zemme müstahak olmazdı ve İblis'in Allah'a karşı 'Sen secde etmeyi fevren vacip kılmadın' deme hakkı doğardı. Beyzâvî'nin bu delile verdiği cevabı İsnevî, şöyle eleştirir: 'Beyzâvî, Râzî'ye uyararak, buradaki emrin fevre delâlet ettiğine dair bir karine ile olması muhtemeldir şeklinde cevap vermiştir. Ama bu cevap üzerinde düşünülmesi gerekir. Zira aslolan karinenin olmamasıdır. Doğrusu cevap şöyle olmalıydı: Burada varit olan emir, 'Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de onun için secdeye kapanın.'⁹⁷ ayetidir. Bu ayette fevre delâlet eden iki karine vardır. Birincisi 'fâ', ikincisi de 'kapanın' emri, 'izâ' üzerinde âmildir. Çünkü 'izâ' şarttır, onun âmili de Basralılara göre cevabıdır. Buna göre takdir, 'Benim onun şeklini tamamladığım esnada siz onun için secdeye kapanın' şeklinde olur.⁹⁸

İkinci delil: İsnevî'nin nakline göre Beyzâvî, "*Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak için yarışın.*"⁹⁹ ayetindeki emir fevr için olmasını gerektirir. Çünkü Allah Teâlâ burada yarışmayı emretmiştir. Yarışmak ise acele etmek demektir. Dolayısıyla acele etmek emredilendir. Emrin vücûb için olduğu da daha önce ifade edilmişti. Öyleyse acele etmek vacip olur. Fevren maksat da tam olarak budur."¹⁰⁰ İsnevî buna şöyle cevap verir: "Biz bu ayetteki fevrin emir sığasından çıkarılmış olduğunu kabul etmiyoruz. Fevrin vacip olduğu Allah'ın 'sâri'û' (yarışın) sözünden çıkarılmıştır, yoksa emir lafzının kendisinden değildir. Bu kelamın izahı iki şekilde olur: Biri, fevr emir sığasından değil, lafzın cevherinden (özünden) anlaşılır. Çünkü 'müsâraa' (yarışma) lafzı nasıl kullanılırsa kullanılsın fevre delâlet eder. Diğeri ise Urmevî'nin (ö. 653/1255) şu yaklaşımıdır: 'Emredilenlerde fevrin sabit olma sonucu onların sadece emredilmiş olmalarından çıkmaz, aksine emirden ayrı başka bir delilden ortaya çıkar. O da Allah'ın 'sâri'û' sözüdür."¹⁰¹

Üçüncü delil: İsnevî yine Beyzâvî'den şöyle nakleder: "Şayet emir fevr için olmasaydı tehir caiz olurdu. Fakat tehir iki durumdan ötürü caiz olmaz: Biri, eğer tehirin

⁹⁷ Hicr, 15/29.

⁹⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/428.

⁹⁹ Âl-i İmrân, 3/133.

¹⁰⁰ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/428-429.

¹⁰¹ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/428; Ayrıca bkz. Urmevî, *Tâcüddîn, el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdüsselâm Mahmûd. (Bingazi: Menşûrâtü Câmîatü, Garyounis, 1994) 1/432.

caiz olması me'mûrun bihin yerine geçecek bir bedelin ifası şartına bağlanmışsa bu durum şart koşanın düşüncesine azmetmektir ki bu durumda emrin sâkıt olması lazım olur. Çünkü bedel mübdelün minhin yerine geçer. Eğer bedel olmadan caiz olursa vacip olmaması gerekli olur. Zira vacibin dışındakilerle kastedilen de ancak bedelsiz terk edilmeleri caiz olanlardır. Diğer, tehirin ya mükellefin, dışına çıkması caiz olmayan muayyen bir vakti vardır veya yoktur". Fakat İsnevî bu delili tartışır ve şöyle cevap vererek onun bâtil olduğuna hükmeder: "Her iki kısım da bâtildir. Birincisinin bâtil olma yönü, bu kanaatte olanlar, bu muayyen vaktin, ister ileri yaştan isterse şiddetli hastalıktan dolayı olsun, terk edilmesi takdirine binaen sürenin geçtiğini zannetmek olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu ise bütün mükelleflere şamil bir durum değildir. Zira birçok genç ansızın ölebilir, suikastla öldürülebilir. Bu ise aynı konuda onlara vacip olmamasını iktiza eder. Zira eğer vacip olursa terki imkânsız olur. Oysa farz kılınan şeyin, bu zanna binaen geçmiş zamanların tamamında bizim onun terkine cevaz vermiş olmamızdır. İkinci görüşün bâtil olmasının yönü ise, tehirin ebedi olarak caiz kılınması terkin de ebedi olarak caiz kılınması anlamına gelir ki, bu da vücûbla çelişir. Bütün bunlar, 'Sana şu işi dilediğin vakitte yapman üzere vacip kıldım' ifadesinde olduğu gibi âmirin tehirin cevazını sarahaten ifade ettiğinde çelişik hale gelir. Bu durumda sizin lehinize cevap olan şey bizim lehimize de cevap olur. Râzî de bu cevabı 'kaçışı olmayan bir ilzamdır' diye değerlendirmiştir."¹⁰²

Dördüncü delil: "Nehiy fevre delâlet eder. Emir de nehye kıyasla böyledir. Aralarındaki ortak payda, ikisinin de talebe dayanmasıdır. Bunun izahı şöyledir: Nehiy, bütün vakitlerde tekrara delâlet ettiğinden ve hâl de bu zamanlardan biri olduğundan dolayı zorunlu olarak fevri gerektirir. Ama emir böyle değildir." Bu yaklaşımı doğru bulmayan İsnevî; bu konuda "hakkında ihtilaf olduğundan dolayı nehyn, fevre delâlet etmesi men edilmiştir" görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³

Bu tartışma ve cevaplardan hareketle İsnevî'nin, emir vücûben fevre delâlet eder şeklindeki ikinci görüşün taraftarlarıyla yaptığı tartışmadan dolayı mutlak emir meselesinde, ne fevre ne de terâhîye delâlet etmediği görüşüne sahip olduğunu

¹⁰² Râzî, *el-Mahsûl*, 2/121.

¹⁰³ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/428-429

söyleyebiliriz. Böylece o, emir ne fevre ne terâhiye delâlet eder; sadece fiilin talep edildiğini gösterir tarzındaki birinci görüş taraftarlarıyla hemfikirdir.

Ayrıca İsnevî burada tartışarak cevap verdiği emir bahsi ile ilgili bazı meselelere de yer vermiştir.¹⁰⁴

F. İSNEVÎ'YE GÖRE NEHY'İN TANIMI VE NEHİY İLE ALAKALI MESELELER

1. Nehy'in Tanımı

İsnevî'ye göre nehy, öncelikli delâleti terki talep eden “kavl/söz”dür.¹⁰⁵ İsnevî, mücerret nehy sığasının kerahet değil, tahrîm manasına geldiği görüşünü benimseyerek nehyin muktezasının karinelere soyutlanmış olduğunda tahrîm ifade ettiğinin kaydeder ve bu görüşü Beyzâvî'nin tercihi ettiğini¹⁰⁶, İmam Şâfiî'nin de kesin olarak bu görüşe sahip olduğunu zikreder. “Beyzâvî bu görüşü vurguladığı gibi Şâfiî de *er-Risâle*'de bu görüşü sarahaten zikretmiştir.¹⁰⁷

2. İsnevî'nin Nehy Hakkındaki İhtilafı Meselelere Yönelik Tutumu

Esasen bu bahiste İsnevî, emir bahsindeki bazı ihtilafı meseleleri tekrar etmektedir. Bunun nedeni iki bahsin de konularının benzerliğidir. Nehyin fevre veya terâhiye delâlet etmesi ile tekrara veya bir kereliğe delâlet etmesi bu meselelerdendir.

a. Mutlak Nehyin Fevre ve Tekrara Delâleti

İsnevî'ye göre nehy sığası ne tekrara ne de fevre delâlet eder. Yalnız Beyzâvî'nin nehy hakkındaki “o, emir gibidir” sözüne şu notu düşmüştür: “Nehyin hükmü, daha önce geçtiği üzere tekrara ve fevre delâlet etmemesi hususunda emrin hükmü gibidir. *el-Hâsıl*'da da ‘hak olan bu görüştür’ ifadesi yer alır.¹⁰⁸ Zira ‘*Zinaya yaklaşmayın.*’¹⁰⁹ ayetinde tekrar için geldiği gibi, hekimin ‘süt içme, et yeme’ sözündeki gibi aksini bildirir

¹⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. İsnevî, *et-Temhîd*, 273.

¹⁰⁵ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/433

¹⁰⁶ Beyzâvî, *Minhâc*, 120.

¹⁰⁷ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/434-435; a.mlf., *et-Temhîd*, 290.

¹⁰⁸ Urmevî, *el-Hâsıl*, 1/489.

¹⁰⁹ İsrâ, 17/32.

şekilde de gelmektedir. İştirak ve mecaz, aslın hilafıdır. Bu durumda nehiy, müşterek miktar hakkında hakikat olur.”¹¹⁰

Âmidî ve İbnü'l-Hâcib nehyin tekrara ve fevre delâlet ettiği görüşünü doğru kabul etmişlerdir. Beyzâvî de bunu kesin bir şekilde ifade eder.¹¹¹ İsnævî ise buna şöyle ilavede bulunur: “İmam’ın delili ‘emrin tekrar için olmadığı’ konusu işlenirken çürütülmüştü. Emrin hasta hakkında tekrar ifade etmiyor olması bir karineden dolayıdır ki o da hastalıktır. Biz ise şu an karine olmadığı durumlardan bahsediyoruz.”¹¹²

b. Mutlak Nehyin Fesâda Delâleti

İsnævî, nehyin fesada delâleti konusunda usûl âlimlerinin görüşlerini üç noktada toplayarak şu şekilde açıklar:

“Bir: Bazı âlimler nehyin fesada, mutlak olarak delâlet etmediğini benimsemişlerdir. Râzî bu görüşü fukahânın çoğundan, Âmidî ise muhakkiklerden nakletmiştir.¹¹³

İki: Bazı âlimler ise nehyin fesada mutlak olarak delâlet ettiğini ifade etmişlerdir ki İbnü'l-Hâcib bu görüşü doğrulamıştır.¹¹⁴

Üç: Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, nehiy muâmelatta fesada delalet etmez, ama ibâdetlerde fesada delâlet eder, demiştir.”¹¹⁵

Bu görüşlere muhalefet eden Beyzâvî'nin¹¹⁶ “Biz, nehiy fesada delâlet eder. Lügat açısından da delâlet edeceği benimsendi. Âmidî ve İbnü'l-Hâcib nezdinde doğru olan, nehyin yalnızca şer'î açıdan fesada delâlet etmesidir.”¹¹⁷ şeklinde görüşünü nakleden İsnævî, onun bu ifadelerini şöyle izah eder: “Meselenin hulasası şudur: Nehiy, şer'î açıdan ibâdetlerde fesada delâlet eder. Yani ister nehiy menhiyyün anının bizatihi

¹¹⁰ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/435.

¹¹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 194; İcî, *Şerhü'l-'Adud*, 180.

¹¹² İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/435-436.

¹¹³ Âmidî, *el-İhkâm*, 188.

¹¹⁴ İcî, *Şerhü'l-'Adud*, 178.

¹¹⁵ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/436; Ayrıca bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, 184.

¹¹⁶ İsnævî, *et-Temhîd*, 292.

¹¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 188; İcî, *Şerhü'l-'Adud*, 178.

kendisinden dolayı nehyedilmiş olsun, isterse ona mukarin başka bir şeyden dolayı olsun fark etmez. Çünkü bir şey için aynı anda hem nehyin hem emrin gelmesi mümkün değildir. Bu durumda nehyedilen fiili yerine getiren kişi, emredilen şeyi yerine getiren kişi olmaz. Mesele onunla bağlantılı olarak kalır ve yerine getirdiği fiil de bölünmemiş olarak gerçekleşir. Fesat davasından kastedilen işte budur.”¹¹⁸

Bu açıklamaların ardından muamelattaki nehyin üç kısım olduğunu kaydeden İsnevî, konuyu şöyle ortaya koyar:

“ Birincisi: Nehiy ya akdin kendisine yöneliktir ya da değildir. İkincisi, nehiy ya akdin cüzlerinden birine yöneliktir ya da değildir. Üçüncüsü ise nehiy ya mukârin olmayan lazıma yöneliktir ya değildir¹¹⁹”.

Bu konuda İsnevî'nin, ayrıntıda Beyzâvî'ye muvafakat ettiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca yukarıda zikredilen üç görüşten herhangi birini de tercih etmemektedir. Esasında meselede dördüncü bir görüş daha bulunmaktadır ki İsnevî de Beyzâvî de bu dördüncü görüşü tercih etmektedirler. İsnevî, ister bizatihi, isterse onlara mukârin bir durumdan dolayı olsun ibadetlerde nehyin şer'î açıdan fesada delâlet ettiği kanaatindedir. Çünkü aynı şeyin hem nehyedilen hem de emredilen olması imkânsızdır. Bu durumda nehyedilen bir fiili yerine getiren kişinin emredileni yerine getiren kişi olması da söz konusu olamaz. Mesele onunla bağlantılı olarak kalır ve nehyiden sakınan

¹¹⁸ İsnevî, Nihâyetü's-sül, 1/436.

¹¹⁹ Bu üç kısma bazı örnekler şunlardır:

1. Bey' -i hasât'tan nehiy: Taş ile isabet ettirmenin sîga yerine kâim olduğu akittir.
2. Bey' -i melâkîh'den nehiy: Bu, anne karnındaki yavrudur. Burada nehiy satışı konu olana yöneliktir. Satışı konu olan ise akdin rükünlerinden biridir. Çünkü rükünler akit yapan, hakkında akit yapılan ve sîga olmak üzere üçtür. Rükünün de mahiyete dâhil olduğunda şüphe yoktur .
3. Ribâ'dan nehiy: Nesie ribasının nehy edilmesinin hâricî bir sebepten olduğu aşikârdır. Fazlalık ribâsına (ribe'l-fazl) gelince; bir dirhemi iki dirhem karşılığında satılmasının nehyedilmesi bir taraftaki fazlalıktan kaynaklanır. Bu da akdin kendisinin dışında bir durumdur. Zira akde konu olan şey (ma'kûdün aleyh) alışverişe elverişlidir. Ma'kûdün aleyhin noksan veya fazla olması onun vasıflarından bir vasıftır. Fakat bağlayıcıdır. Bu üç durumda nehiy fesada delâlet eder.
4. Cuma namazı vaktinde alışverişten nehiy. Buradaki nehiy akdin dışındaki bir sebebe rücu eder ki o da Cuma namazını kaçırmaya sebep olmasıdır. Yoksa alışverişe mahsus bir durum değildir. Zira bütün ibadetlerde aynı durum geçerlidir. Namazı kaçırmaya sebep olma işi alışveriş akdine ilişkin harici bir durumdur. Yoksa alışverişin mahiyetine ilişkin değildir. Bu kısım (bağlayıcı olmayan mukârin) gasp edilen su ile abdestin caiz olması ve gasp edilen elbise ile namazın sahih olması delillerinden hareketle fesadı gerektirmez.”

da sorumluluğunu tam olarak yerine getirmiş olmaz. Fesat davasından kastedilen de işte budur.

c. Nehy'in Muktezası

İsnevî, nehyin muktezasını şu şekilde ifade eder: “Nehiy ile talep edilen şey nehyin kendisiyle bağlantılı olduğu şeydir. O da nehyedilen şeyin zıddını yerine getirmek demektir. ‘Hareket etme!’ nehyinin manası ‘sabit kal!’ demektir.”¹²⁰ Gazzâlî’ye göre nehyi ise “yapmamanın bizatihi kendisidir”¹²¹ ki, o da bu örnekte “hareketin olmaması” halidir.

Nehyin muktezasının “adem-yokluk” değil, aksini yerine getirmek olan menhiyyün anha muhalif olan varlıkla ilgili emir olduğu kanaatinde olan İsnevî, görüşünü şöyle ifade eder: “Nehiy, aslında mükellef kılmak yani tekliftir. Mükellef kılmak ise ancak mükellefin yerine getirmeye muktedir olduğu şeye dair olur. Aslen yok olanın (adem-i aslînin) güç yetirilebilir olması ise imkansızdır. Zira kudret için varlığa ait bir eserin olması zorunludur. Adem ise salt nefydir. Dolayısıyla ademin kudrete isnat edilmesi mümkün değildir. Ve yine aslen yok olan/aslî adem vücuda gelmiştir. Vücuda gelenin ikinci defa gelmesi mümkün değildir. Emrin muktezasının adem (yokluk) olmadığı sabit olduğunda nehyin muktezasının adem (yokluk) değil, aksini yerine getirmek olan menhiyyün anha muhalif olan varlıkla ilgili olduğu da sabit olmuş olur.”¹²²

d. Şeyler'den Nehiy

Şeyler'den nehy meselesini İsnevî, izah etmiş olmakla birlikte bu konuda zikredilen görüşlerden herhangi birinde tercihte bulunmamıştır. Bundan dolayı bu bahiste meselenin İsnevî nezdindeki izahı zikredilecek, ayrıca bu meselede İsnevî'nin Beyzâvî'ye yönelttiği eleştirilerden bahsedilecektir. Şöyle ki:

“Eğer nehyi tek bir işe burada konuşmaya yer yoktur. Eğer ‘şeyler’e dair işe bu durumda iki kısımdan bahsedilir: Birincisi: İki kız kardeşin aynı nikâh altında

¹²⁰ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/439

¹²¹ Gazzali, *el-Mustasfâ*, 2/10.

¹²² İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/439-440.

toplansının nehyedilmesi örneğinde olduğu gibi tek tek tikellerden değil de bütünden, yani heyet-i ictimaiyyeden nehiy. İkincisi: Ribâ ve hırsızlıktan nehir örneğinde olduğu gibi tamamından, yani her birinden nehiy.”¹²³

İsnevî, “Bil ki, ‘şeyler’ çoğuldur, çoğulun en azı da üçtür; bu durumda temsil uygun değildir. Eğer ‘müteaddid’ kelimesiyle ifade etseydi elbette bu sorudan kurtulurdu” sözleriyle, Beyzâvî’nin zikrettiği yukarıdaki örnekleri eleştirmektedir.¹²⁴

SONUÇ

Emir ve nehiy bahsinin usûl-ı fıkıh ilminin en mühim meselelerinden olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Zira bu bahis usûlcüler arasında ihtilaf edilen birçok meseleyi ihtiva etmektedir. Bu cümleden olarak emir ve nehiy sîgasının muktezası, emir sîgasının tekrar ifade edip etmemesinin sonucu, emrin fevre ve tekrara delâlet edip etmediği, tahrîmden sonra gelen emrin tahrîm ifade edip etmediği ve emrin muktezasının ne olduğu gibi konular bu meselelerdendir.

Bu araştırmada, Abdürrahîm b. Hasan el-Kureşî el-İsnevî başta olmak üzere bazı Şâfiî usulcülerden hareketle emir ve nehiy meselesinin son derece dakik bir şekilde tahlil edildiği ortaya konulmuştur. Onun eserleri üzerine yapılan bu incelemede ulaşılan neticeleri şöyle hülasa edebiliriz:

İsnevî emrin tarifine bi’l-vaz’ veya bi’z-zât kayıtlarının ilavesini zaruri görmektedir. Buna göre “Emir, bizzat veya vaz’ ile fiili talep eden kavil/söz hakkında hakikattir” şeklinde tarif edilir. Ulüv ve isti’lânın birlikte veya ikisinden birinin şart koşulması meselesinde İsnevî, ulüv ve isti’lânın emrin tarifinde yersiz olduğu kanaatindedir. Bu kanaatini de “*Şimdi ne buyurursunuz?*” (Şuarâ 26/35) ayeti ile delillendirir.

Emir lafzının karinelere soyutlanmış olarak mutlak haliyle zikredildiğinde ilk akla gelenin kavlden başkası olmadığı düşüncesine sahip olan İsnevî, her biri birbirinden karineler ile ayrılan on altı manaya gelen emir sîgasının aksine karine bulunmadığı sürece vücûba delâlet ettiğini ifade eder. On altı mananın vücûb için hakikat olmadığını

¹²³ İsnevî bunu Beyzâvî’den nakleder (*Minhâc*, 120.)

¹²⁴ İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 1/441.

vurgulayan İsnevî, usûlcülerin “yap” sîgasının yukarıda geçen bütün manalarda hakikat olarak kullanılmadığında ittifak ettiğini belirtir. Kanaatimizce İsnevî, Şirâzî'nin “sîga vaz' yoluyla değil de şer'an vücûba delâlet eder” görüşünü tercih etmektedir. Biz bunu İsnevî'nin delilleri sunumundan ve onları takiben yer alan şüphe noktalarından anlayabiliyoruz. Bunu Beyzâvî'nin istidlallerinden birindeki hatayı ortaya çıkarırken takındığı üslup da ortaya koymaktadır. Bu da İsnevî'nin kendinden önceki ulemadan nakil yapma konusundaki hassasiyeti ve literatüre olan engin vukûfiyeti hakkında fikir vermektedir.

Yasaktan (tahrîm) sonra gelen emrin gereğinin vücûb olduğuna kani olan İsnevî, karşıt görüş sahiplerinin delillerine itiraz sadedindeki delilleri arzettikten sonra, “iki delil tearuz ettiğinde ikisi de sâkit olur ve böylece bizim delilimiz men'den sâlim olur. Buna göre tahrîmden sonra gelen emrin vücûb için olduğu sabit sayılır” şeklinde görüşünü dile getirir.

Vücûbdan sonra gelen nehyin de tahrîm için olduğunu kabul eden İsnevî, tahrîmden sonra gelen emrin vücûbuna hükmedenlerin de vücûbdan sonra gelen nehyin tahrîm için olduğunda ihtilaf etmediklerini ifade eder.

Yine İsnevî'ye göre emir ne tekrara ne de bir kereliğe delâlet eder. Aksine emir, tekrar ve bir kerelik manasını ihsas etmeksizin mahiyetin talebini ifade eder. Bu mahiyetin, bir kereden daha az bir şekilde varlığa dâhil edilmesi mümkündür. O halde bir kerelik, emredilen şeyi yerine getirmenin zorunluluklarındandır. İsnevî burada Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Beyzâvî ile aynı görüşte birleşir.

İsnevî haberin şarta bağlanmasının ittifakla tekrarı gerektirmediği görüşündedir. İnşâ'nın bağlantılı kılınması da aynı şekildedir. Emrin bir şarta veya vasfa bağlanması konusunda lafız bakımından tekrara delâlet etmediği görüşü tercihe şayan bulur. Yani emir lafzının terâhî için vaz' edilmediği görüşündedir. Fakat hükmün bir vasfa bağlanıp illiyet bildirmesinin sahih olduğu görüşüne binaen kıyas yoluyla tekrara delâlet ettiğini ifade eder.

Mutlak emrin ne fevre ne de terâhîye delâlet ettiğini, aksine emrin fiilin talebi için olduğunu savunan İsnevî, karinelere soyutlanmış olan nehiy sîgasının da kerahet değil,

tahrîm ifade ettiği görüşünü kabul eder ve nehyin muktezasının, karinelere soyutlanmış olduğunda tahrîm olduğunu zikreder. Buradan hareketle onun, Beyzâvî'nin tercihine ve İmam Şâfî'nin açıkça zikrettiği görüşüne muvafakat ettiği söylenebilir. Ona göre nehiy ne tekrara ne de terâhîye delâlet eder. Zira “*Zinaya yaklaşmayın.*” ayetinde nehiy, tekrar için geldiği gibi, tekrar için gelmediği yerler de vardır. Müşterek ve mecaz kullanım nehyin hakikat manasında kullanımı değildir. Bu durumda müşterek miktarda kullanımı hakikat olmaktadır.

İsnevî, nehyin fesada delâleti meselesinde Beyzâvî'yi onaylamakta ve konu ile ilgili üç görüşten herhangi birini tercih etmemektedir. Esasında meseleye dair dört görüş söz konusudur. Beyzâvî ve İsnevî bu dördüncü görüşü tercih etmitir. Yine İsnevî ibadetlerde nehyin şer'î açıdan fesada delâlet ettiği görüşündedir. Yani bu nehiy, ister kendisinden nehyedilenin/menhiyyün anının bizatihi kendisinden isterse ona bitişik/mukârin bir şeyden dolayı olsun fark etmez. Çünkü tek bir şeyin hem yerine getirilmesi emredilip hem de yasaklanması imkânsızdır. O zaman menhiyyün anı yerine getiren kimse, emredilen şeyi/memurun bihi yerine getiren kişi olmuş olur. Bu durumda mesele onunla bağlantılı olarak kalır, yerine getirdiği fiil de bölünmemiş olarak gerçekleşir.

Hukuki muameleler/muâmelât ile ilgili olan nehyi üç kısma ayıran İsnevî, bunları; ‘nehiy ya akdin mahiyetine yöneliktir ya da değildir’, ‘nehiy ya akdin cüzlerinden birine yöneliktir ya da değildir’, ‘nehiy ya akde mukârin olmayan lazıma yöneliktir ya da değildir’ şeklinde hülâsa eder.

İsnevî nehyin muktezasının adem (yokluk) değil, aksini yerine getirmek olan menhiyyün anı muhalif sayılan varlıkla ilgili olduğu kanaatindedir. ‘Şeyler’den nehiy meselesinde ise o, herhangi bir görüşü tercih etmemiştir. Sadece meselenin tavzihi ve bu mesele hakkındaki görüşleri zikretmekle yetinmiştir.

Netice olarak bütün bu bilgiler ışığında denilebilir ki, VIII. yüzyıl Şâfî fakihlerinden Abdürrahîm b. Hasan el-İsnevî'nin, İslamî ilimlere özellikle fıkıh ve fıkıh usulüne ileri düzeyde vakıf olduğu, âlimleri tanıdığı ve onların eserlerini çalışmalarında yeterince kullandığı, hatta kimi hataları tespit ettiği ve düzelttiği, katılsın ya da katılmasın

görüşlerini verip onlara ikna edici cevaplar verdiği ve İslâmî ilimler alanında telif ettiği muhtelif eserlerle sonradan gelenler için ilmî sermaye, Allah Teâlâ katında da sadaka-i cariye olacak nice hizmetler sunduğunu ifade etmek bizler için bir zorunluluk/vefa borcudur.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: El-Mektebü'l-İslami: 1402/1981.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Münthehe's-sûl fî 'ilmil-usûl*. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımeşk: 1964
- Baydar, Tuba Erkoç, "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy". *Usûl İslam Araştırmaları*, 30 (2018), 31-54.
- Beyzâvî, Nâsirü'd-dîn Abdullah b. Ömer, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *Sahîhü'l-Buhârî*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2018.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tîb, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, 2 Cilt. Dımeşk: El-Mahedü'l-İlmi el-Faransi Lid-Dirasati'l-Arabiyye, 1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr el-Hâfız, el-Medinetü'l-Münevvere: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbbâ.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, 2 Cilt, Beyrut: Dar ihyâü'l-kütübü'l-arabiyye, 2009 .
- İbn Râfi', *el-Vefeyât*, nşr. Sâlih Mehdî Abbâs ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: 1402/1982.
- İcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerhü'l-adud 'alâ Muhtasari'l-müntehâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.

- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci 'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Heytû, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981.
- İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmâîl, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1990.
- Köse, Saffet, "İsnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, Beyrut: 2016.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî, Beyrut: 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhü'l-lüma'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Urnevî, Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebû Bekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988 .
- Urnevî, Tâcüddîn Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, Bingazi: Menşûrâtu Câmiati, Garyounis, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şehabuddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmet, ed-*Dureru'l Kamineti fî A'yani'l Mi'eti's Sâmîne*, Haydar Abad: Dairetu'l Maarifi'l Osmanîyye, 1349.
- Süyûtî, Hafız Celaleddin Abdurrahman, *Buğyetü'l Vuât fî Tabakâti'l Lugaviyyîn ve'n Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1. b. 1965.

Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd* Adlı Eserinin *Halku'l-Kur'an* Bağlamında Değerlendirilmesi*

A Review Of Buhârî's Book Of *Halq Ef'âl Al-'İbâd* In Connection With *Halq Al- Qur'an*

Bayram Çınar**

Öz

Bu çalışma Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd* adlı kitabının bir değerlendirmesini yapmayı hedefler. Çalışmamız Mihne'ye de konu olan *Halku'l-Kur'an* teolojik sorununa ilişkin Buhârî'nin yaklaşımını ve ulaştığı sonuçları bu eseri üzerinden değerlendirmeyi amaçlar. Onun bu kitabının tartışmaya ilişkin bir diğer önemi ise bu eserde savunduğu tezler sebebiyle Buhârî'nin kendisinin de bir toplumsal linç ile karşılaşmış olmasıdır. Kendisinin de mensubu olduğu Ehl-i hadis tarafından bir baskıya uğraması, bu esere daha dikkatli bakma gereğini ortaya çıkarmıştır. Buhârî'nin bu kitabındaki tezleri sebebiyle bir mağduriyet yaşaması en basit hali ile onun belirli konularda mensubu olduğu ekol ile farklılaşan bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Eseri daha yakından ele alıp Buhârî'nin tezlerini ortaya çıkardığımız takdirde, onun muhatap olduğu bu fiili durumun neden(ler)i hakkında daha net konuşma imkânımız da olacaktır. Ehl-i hadis döneminde öne çıkan görüşleri de bu sayede daha belirgin bir hal almış olacaktır. Zira eserine yansıdığı biçimi ile o, İbn Hanbel'in görüşlerinin yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. Ölümünden çok kısa bir süre sonra İbn Hanbel'in söylemi üzerinde bir değişimden söz edilebiliyor ise, Ehl-i hadis konuya dair bakış açısında değişikliğin olduğundan bahsedilebilir. Bu yüzden çalışmamızda Buhârî'nin konuya ilişkin tezleri Ehl-i hadis tezleri ile mukayeseli olarak verilecektir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Buhârî, Ehl-i Hadis, *Halku'l-Kur'an*, Mihne

Abstract

This study aims to make an evaluation of Bukhârî's book named *Khalq Ef'âl al-'İbâd*. It aims to see Bukhârî's approach to the theological problem of the *Khalqu'l-Qur'an*, which is also the subject of mihna, and the results it has reached through this work. Another significance of his book regarding the discussion is that Bukhârî himself was faced with a social lynch due to the theses he defended in this work. The fact that he was subjected to pressure by the *Ahl al-hadith*, which he was also a member, made it necessary to look at this work more carefully. Bukhârî's victimization due to his theses in this book is his simplest form and shows that he has a different perspective with the school he is a member of. If we take a closer look at the work and reveal Bukhârî's theses, we will have the opportunity to speak more clearly about the cause (s) of this actual situation to which he is the interlocutor. In this way, the views of *Ahl al-hadith* that stand out in this period will become more evident. Bukhârî thinks that Ibn Hanbal's views are misunderstood as reflected in his work. Accordingly, if a change can be mentioned on Ibn Hanbal's book and discourse shortly after his death, it can be said that there is a change in the approach of *Ahl al-hadith* on the subject. Therefore, in our study Bukhârî's theses on the subject and the approaches of *Ahl al-hadith* will be given comparatively.

Keywords: Theology, Bukhârî, *Ahl al-hadith*, *Khalk al-Qur'an*, Mihna

* Makale Geliş Tarihi: 01.09.2020, Makale Kabul Tarihi: 19.11.2020.

** Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi, kocacinarby@gmail.com, Orcid: 0000-0002-4886-7610.

Giriş

Buhârî, rivayet kriterleri açısından seçici bir tedvin dönemi âlimidir. Onun bab başlıkları ve rivayetleri sıralama yöntemini izleyerek muhalifleri ile tartıştığı söylenir. Onun bu şöhreti; “Buhârî’nin görüşleri (*fikhu’l-Buhârî*) bab başlıklarındadır” şeklinde bir algıyı besler (Bağcı, 2005, 21-42).

Haberlerin konularına göre tasnifinin, bid’atların çoğaldığı bir dönemde muhalifler ile mücadele aracı olarak ortaya çıktığı iddia edilmiştir (İbn Hacer, 2011, 8). Sünen tarzı eserlerin bölüm alt başlıkları, musannifin konuyla ilgili görüşlerini yansıtmak şekildedir (Kırbaşoğlu, 1987, 79-89).

Buhârî’nin yaşadığı dönemin dinî tartışmalarını Sahih’inde bab başlıklarında sürdürmüş olması makuldür. Zira Ehl-i hadisin akâid konularına duyduğu ilgi oldukça yaygındır. Üstelik Ehl-i hadisin akâid konularına ilgisi bununla da sınırlı değildir (Çakın, 1991, 183-198) (Kırbaşoğlu, 1987, 79-89). Kırbaşoğlu, Ehl-i hadisin akâide ilişkin müstakil eserleri olduğu tezini tartışmış, bunlardan bazılarını da kaydetmiştir (Kırbaşoğlu, 1987, 79-89).

Buhârî’nin; *Kitabu’l-Fiten*’de Hariciler ile *Kitabu’l-Ahkâm*’da Şiâ ile *Kitabu’l-Kader*’de ise Cehmiyye ve Mu’tezile ile mücadele ettiği iddia edilmiştir (İbn Hacer, ts, 13/344-347) (Kırbaşoğlu, 1987, 79-89).

Buhârî’nin *subliminal mesaj* verme yazım tekniğine şârihlerin yaptığı atıflar, onun *Kitabu’l-Kader*’de Mu’tezile eleştirisi yaptığı yönündedir (Bağcı, 2005, 21-42). Bağcı, çalışmasında Cehmiyye-Mu’tezile özdeşliği kurarak konuyu ele almış görünür. O, Buhârî’nin “*Kitabu’l-Kader* bölümünü, kaderi reddeden Mu’tezile fırkasına bir reddiye olarak yazmış olması kuvvetle muhtemeldir” der (Bağcı, 2005, 21-42).

Buna göre musannif muhaliflerinin iddiaları ile ilişkili rivayetlerden bir seçki yapar ve onlara cevap niteliği taşıyan rivayetleri önceler. Şartlarına uyduğu halde Buhârî falan rivayete neden yer vermemiştir(?)... tarzı sorulara da cevap niteliği taşıyacak bu tutum, onların ellerindeki bütün materyali eserlerine yansıtmayıp; bunu bir strateji çerçevesinde eserlerine aktardıklarını düşündürür.

Ehl-i hadisın eserlerinde *yeniden keşfedilen* veya modern dönemlerde yeterince farkına varılmamış bu *subliminal* mesaj verme geleneğinin açığa çıkarılması yönünde çabalar sürmektedir (Bağcı, 2005, 21-42) (Çakın, 1991, 183-198). Buhârî şârihi İbn Hacer başta olmak üzere; el-Aynî ve en-Nevevî gibi şârihler, modern araştırmacıların bu yönde bir arayışa girmelerinde önemli görev üstlenmiş görünüyor (en-Nevevî, 1994, 1/208,209) (İbn Hacer, ts, 13/344-347). Zira Çakın'ın bu yöndeki araştırmasına motivasyon unsuru olarak İbn Battal el-Malikî'nin konuya ilişkin en-Nevevî'nin Müslim şerhinde yer bulan bir değerlendirmesi -Çakın, İbn Battal'dan hiç bahs etmemiş olsa bile- konuya ilişkin iddiasında esin kaynağı olmuş görünüyor (Çakın, 1991, 183-198) (en-Nevevî, 1994, 1/208,209).

Bunu farkına varmanın zorluğunu Çakın; “Zira el-Cami'in Kitabı'l-İman'ı defalarca da okunsa, Buhârî'nin bu Kitâb'ı, Mürciye'ye reddiye olarak kaleme aldığı ve burada, iman konusunu, Mürciye'ye yaptığı itirazlar muvacehesinde incelediği açıkça görülemeyecektir” sözleri ile dile getirir (Çakın, 1991, 183-198). Öte yandan Çakın'ın iddiası *Kitabu't-Tevhid*'in Mürcîe ekolü ile polemikten daha fazlasını ihtiva ettiğidir. (Çakın, 1991, 183-198).¹

Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd* eserinde *kulların fiilleri* konulu bir başlık açmış ve bu başlık altında kulların fiillerinin mahlûk olduğunu, Kur'an'dan ve hadisten deliller getirerek savunmuştur. İbn Hacer, Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd* adlı eserinde Cehmiyye'yi hedef aldığını ifade eder (İbn Hacer, ts, 13/347). Fakat esere ilişkin spekülasyonlar bununla sınırlı değildir. Zira bu eserdeki tezleri, onun ölümüne giden bir linç kampanyasını sonuç vermiştir. Buhârî mihnesi olarak ifade edilen sürecin onun bu eseri sebebiyle olduğu iddia edilmiştir.

1. Buhârî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd* Eserinde *Halku'l-Kur'an* Tartışması

Halku'l- Kur'an bağlamında Buhârî'nin bu eseri iki temel bölümden oluşur. Bu bölümlerin ilkinde Kur'an'ın ezeli olup olmadığı anlayışıyla, İslam ümmetinin geri kalanı

¹ Söz konusu değerlendirmesini Çakın, çalışmasının 3 numaralı dipnotunda yapar. Onun bu iddiası, bir ima sınırlarını aşarak, ifadeye dönüşmüştür. Fakat araştırmacı 'diğer' kavramını açarak spesifik bir ekol adı vermemiştir.

ile farklılaşan Cehmiyye'nin konuya ilişkin iddia ve yaklaşımlarına ilişkin bir değerlendirme sunar.

Çalışmanın ikinci bölümü ise Kur'an'ın ezeli olduğu görüşünde İslam ümmetinin geri kalanı ile Kur'an'ın ezeli olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte, *lafız-mana* ilişkisinde, lafzı, lafzın konusundan ayırmakta zorluk yaşayan, marjinal anlayışları değerlendirir. Bu bölüm, Ehl-i hadisin kendi içindeki bir tashih çabası olarak görülebilir.

1.1. Buhârî'nin *Halku Ef'âl-i İbâd* Eserinde *Halku'l-Kur'an* Bağlamında Cehmiyye Değerlendirmesi

Buhârî eserinin girişinde *Halku'l-Kur'an* görüşünün İslam Dünyasındaki ilk ayak izlerini tesbit etme çabasına girer. Tarihi olarak bu düşünceye ilişkin ulaşabildiği ilk kaynakları, ilk reaksiyonlar üzerinden görmeye çalışır. Buhârî, öğretinin öncülerinin görüşüne ise yer vermez. Dolayısıyla eser okuyucusuna tarafların iddialarına ilişkin bir detay edinme imkânı vermez. Bunun yerine o, kendi şeyhlerinin bu düşünceye karşı gösterdiği tepkileri not eder. Onun bu sunum tekniği; aktardığı rivayetler itibarıyla öğretiye ilişkin bir detaya imkân vermese bile; tartışmanın tarihine ilişkin bir kronolojik başlangıç noktası tayin etmemize imkân verir.

Eserin ilk rivayeti, Süfyân b. Uyeyne'nin “Yetmiş yıldır şeyhlerimizden duyduğumuz şey, Kur'an'ın Allah kelamı olduğu ve onun yaratılmadığıdır” (Buhârî, 2005, 2/6). İkinci rivayette Hammâd b. Süleyman Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen birini müşrik olarak görmüş ve bu iddia sahibi ile aynı dinin mensupları olmadıklarını ifade etmiştir (Buhârî, 2005, 2/7,8). Sonraki rivayet Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesini konu edinen bir anlatımdır. Onun öldürülme gerekçesi, “İbrahim'i Allah'ın Halil'i, Musa'yı ise Kelim'i” olarak görmemesidir (Buhârî, 2005, 2/9,10)

Bunlardan ilk rivayet, söz konusu ekol mensuplarının sadece Kur'an'a ilişkin kanaatlerini ifade ederken, muhaliflerin görüşlerine ilişkin bir değerlendirmeyi içermez. Bu rivayet söz konusu öğretinin tarihine ilişkin bir varsayımda bulunmamıza ise imkân verir. İkinci rivayette, kaynak kendi görüşünü ifade etmemiş olsa bile, muhalif görüşün tespit edilebilmesine imkân veren bir yapıda inşa edilmiştir. Rivayetin kaynağının ölüm tarihi, öğretinin tarihine ilişkin bir tespitte bulunmamızı olası kılar.

Üçüncü rivayet Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesini konu edinen bir anlatımdır. Onun öldürülme gerekçesi içerisinde yer alan, "...Musa'yı ise Kelim'i olarak görmemesi" (Buhârî, 2005, 2/9,10) muhtemelen, Allah'ın kelam sahibi oluşunu reddettiği şeklinde yorumlanıp *Halku'l-Kur'an* ile ilişkilendirilerek Buhârî tarafından esere dâhil edilmiş olmalıdır. Bu rivayete konu edilen şahsın, konuya ilişkin muhalif söylemin görüşleri çerçevesinde yorumlanabilecek bir düşünceye sahip olması sebebiyle, *Halku'l-Kur'an* öğretisinin tarihine ilişkin tespitimizi güçlendirebilecek veriler sağlar.

Bir rivayet âlimi olarak Buhârî; ilgisiz görünen bu üç rivayeti eserinin başında konuya ilişkin ilk tartışmaların hangi dönemde başladığına ilişkin bir kanaat vermek için ardışık olarak zikretmiş görünüyor. Bu üç rivayet birlikte değerlendirildiğinde Buhârî'nin öğretiyi hangi kronolojik tarihe kadar geri götürebildiği, bu tartışmaya ilişkin ilk fikirlerin hangi zaman diliminde ortaya çıktığına ilişkin kanaatini tespit etmemize imkân tanır.

Ölümü 198/814 olan Süfyân b. Uyeyne'nin, 91 yaşında vefat ettiği literatürde kaydedilmiştir. Onun 'yetmiş yıldır' ifadesini kesretten kinaye anlamı ile değil, literal anlamı ile ele alırsak buna göre onun bu ifadeyi söylediği gün vefat ettiği kabul edilse bile 127 yılı ile ilgili konuştuğu varsayılabilir. Kaldı ki onun, 126 yılında vefat eden Amr b. Dinar'dan da bu yönde bir aktarım aldığını ifade etmesi, *Halku'l-Kur'an* sorununun mihnedenden en az 92 yıl daha eskiye giden bir tarihi olduğu söylenebilir.

Eserde yer alan ikinci rivayet 120 yılında vefat eden Hammad b. Süleyman'dan yapılmış bir aktarımdır. Onun muhaliflerine ilişkin bu değerlendirmesine bakılırsa konuya ilişkin tartışmalar mihnedenden en az 98 yıl daha eskiye götürülebilir. Hicri 124 yılında ölen Ca'd b. Dirhem'in yorumla bile olsa konuya ilişkin görüşü olduğu varsayılarak, Buhârî tarafından konuya dâhil edildiği hesaba katılırsa, *Halku'l-Kur'an* tartışmasının İslam geleneği içerisindeki kökleri, Buhârî tarafından hicri 120 tarihlerine kadar geri götürülmüş görünüyor.

Watt, bu tartışma için söz konusu zaman aralığının İslam teolojisi için henüz çok erken olduğu kanaati ile Cehm b. Safvan'ın *Halku'l-Kur'an* tartışması yaptığına ihtimal vermediğini ifade ederse de (Watt, 1981, 181) Buhârî'nin çizdiği tablo bundan farklıdır. Zira o tartışmayı Cehm'den daha uzak bir noktaya, Ca'd b. Dirhem'e kadar geriye taşır (Buhârî, 2005, 2/9,10).

Bu rivayet, Ca'd b. Dirhem'in öldürülme gerekçesinden dolayısıyla onun söyleminden de bizi haberdar eder. Fakat bize göre onu ölüme götüren sloganın yorumlanması gerekir.

Ca'd b. Dirhem'in Bayram namazı hutbesinde bölge valisinin "bu adam İbrahim'i Halilullah olarak kabul etmez, Musa'yı da Kelimullah saymaz" diyerek katletmesi, gelenekte *Halku'l-Kur'an* ile bağlantılı değerlendirilmiştir (Buhârî, 2005, 2/9,10) (Dârimî, 1985, 182). Oysa hakkında konuşulan konu Allah'a varlığın nispeti mecazî midir yoksa hakiki midir(?). Buna göre; Ca'd b. Dirhem, muhtemelen söz konusu kavramların literal anlam ifade etmediği, bunun mecazî bir anlama karşılık geldiğini, dolayısıyla lafzi anlamıyla anlaşılması gerektiğini söylemiş olmaktadır.

Cahız, *Halilullah* ifadesinin *izafe i-teşriife* olduğunu ifade ederek, bunun mecazî bir kullanım olduğuna işaret eder (Cahız, 1991, 3/329). Öte yandan; '*İbrahimu Halilullah*'a kıyas yaparak '*Allahu halilu İbrahim*' demenin ise İslam inancı açısından doğru bulunamayacağını dilbilimsel yaklaşımın bir gereği olarak dile getirir (Cahız, 1991, 3/329-340). Fakat Ca'd'ın bu söylemi geliştirdiği varsayılan felsefe öncesi bu zaman diliminde, bu yorumun anlatılması da anlaşılması da çağdaşları açısından oldukça zordur. Mu'tezile'nin konuya ilişkin örnekleri arttırarak '*beytullah*', '*abdullah*', '*halkullah*', '*hablullah*', '*ruhullah*' ...vb. kavramları mecaz ve gerçek bağlamında tartışması ile ancak konu daha anlaşılır olabilmiş görünüyor. Fakat bu anlayış basamağına ulaşmak için yüz elli yıllık bir zamana ihtiyaç duyulmuştur.

Öte yandan Buhârî'nin ilgili eserinde 100 numaralı rivayette, şefaet talebindeki kişi önce Allah'a daha yakın olduğu düşünülen *Halilullah*'a (İbrahim) yönlendirilir, Hz. İbrahim ise Allah'a kendisinden daha yakın olduğunu düşündüğü *Kelimullah*'a (Musa) bu kişiyi yönlendirir (Buhârî, 2005, 2/54). Ortada böyle bir rivayet varken Ca'd'ın hangi gerekçe ve amaçla olursa olsun gelenekte derin kökleri olan bu kavramları irdelemesi doğaldır ki affedilir suçlardan değildir. Sonuçta ise Ca'd affedilmemiş, idam edilmiştir.

İsnat sisteminin sağladığı imkânlar ile Buhârî, *Halku'l-Kur'an* tartışmasının önemli ayaklarından olan ve Kur'an'da da yer verilen Hz. Musa'nın Allah ile konuşması (Nisa, 4/115) sebebiyle, literatürde *Kelimullah* olarak anılmasını sonuç vermiştir. Ca'd ise gelenekteki kabulü irdelemiş; söz konusu kavramları tartışmaya açmıştır. Onun

geleneğe muhalefet ettiği gerekçesiyle öldürülmesini, Buhârî, söz konusu tartışmaya bir çıkış olarak görmüştür.

Konuya ilişkin Buhârî'nin dördüncü rivayeti; Cehm'in görüşlerini Ca'd b. Dirhem'den aldığı yönündedir (Buhârî, 2005, 2/10). *Halku'l-Kur'an* öğretisinin öncülerinden kabul edilen Cehm b. Safvan ile Ca'd'ın ilişkisi vurgulanarak, öğretinin kaynağına ilişkin aktarım yolu ve biçimine bir çıkış noktası olarak görülmüştür.

Bir rivayet âlimi olarak Buhârî, isnat sisteminin sağladığı olanaklarla haberlerin ancak ardışık aktarımlar yoluyla taşındığını farkındadır. Söz konusu bu öğreti de ona göre ancak bir başkasından aktarılabilirdi. Zira Buhârî'nin kurgusunda kişinin kendi başına bu sonuca ulaşabilmesi ihtimali ise bu örnekte varsayılmamıştır.

Öte yandan bu rivayet *Halku'l-Kur'an* öğretisine direkt işaret etmez; “Cehm, öğretilerini Ca'd'dan aldı” denilerek ikili arasında Halku'l-Kur'an ile sınırlı olmayan daha geniş bir etkileşim alanı olduğuna işaret eder (Buhârî, 2005, 2/10).

Buhârî bu kurgusu ile tartışmanın taraflarından muhalif kanadın etkileşim kaynaklarını ve başlangıç noktasını tespit ettikten sonra artık bu tartışmayı sürdürmek için bir engel de yoktur. Fakat buna rağmen o, bir süre daha altyapı hazırlıklarına harcar. Öğretinin taşıyıcı diğer ayaklarını da ortaya koymaya çabalar. Rivayetleri de bu ilişkiler ağını ortaya çıkaracak materyallerden seçer.

Buna göre taraflardan biri-ki bu, Buhârî'nin de temsilcisi olduğu Ehl-i hadistir- “Kur'an Allah kelamıdır ve yaratılmamıştır” der. Muhalif tarafın ise, bu görüşün tersini savunduğu varsayılmıştır. Dolayısıyla onların da “*Kur'an Allah Kelamı değildir ve yaratılmıştır*” şeklinde düşündükleri varsayılarak, değerlendirmeler yapılmıştır. Oysa varsayılanın aksine İslam ekolleri içerisinde Kur'an'ın, Allah kelamı olmadığı şeklinde bir tartışma olduğu söylenemez. Kur'an'ın Allah'a nispeti konusunda tarafların aynı düşünceyi paylaştıkları görülür (Hayyat, 1993, 57). Taraflar arasındaki ihtilaf, Allah'a aidiyeti sabit olan bu metnin ezeli mi yoksa muhdes mi olduğudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah'a kelam nispet edilip edilmeyeceği ya da Kur'an'ın, Allah kelamı olup olmadığı İslam kelmacıları arasında tartışılmamıştır. İslam kelmamında yapılan tartışma, Allah'a nispet edilen kelmamın zaman ile olan ilişkisinin nasıl zaman üstü ve ezeli mi yoksa

zaman içi ve sonradan mı olduğudur. Fakat *Halku'l-Kur'an* tezini savunanların Kur'an Allah Kelamı değildir ya da Allah konuşmaz (Buhârî, 2005, 2/33,34) şeklindeki iddialara sahip oldukları da Buhârî metninde dile getirilmiştir (Buhârî, 2005, 2/19)

5. Rivayet İslam öğretisi içerisinde Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini destekleyecek kaynak bulmanın zorluklarını ima ederek, bu öğretinin dış kökenlerine ilişkin muhtemel adaylara işaret eden bir rivayettir. Yapılan tespit; Ehl-i Kitap'ı da içine alan “*İslam düşmanları ve diğer örtük yapıların*” İslam'a zarar vermek amacıyla böyle bir öğretiyi dillendirdikleridir (Buhârî, 2005, 2/10,11). Rivayet devamla; “Kur'an'ın yaratıldığını iddia eden, Allah'ın da mahlûk olduğunu iddia etmiş olur” şeklindedir. Sözüün formu olan söz dizimi ile sözüün konusunu (söze konu edilen şey) ayırmanın zorluğunun süreçte yaşandığını, bu rivayet ortaya koyar. Zira rivayette Kur'an'da “Bismillâhi er-rahman ve er-rahim” buyuruyor. “Rahman mahlûk olamaz, rahim mahlûk olamaz. Bu görüşü savunanlar zındıktır, onlarla oturulup kalkılamayacağı gibi, onlar ile evlenilmez” denilerek, böyle bir görüş sahibi İslam dışı ilan edilmiştir (Buhârî, 2005, 2/10,11). Zira İslam hukuku pratiğine göre, din farkı nikâha engel olan bir durumdur.

6. rivayette, Cehmiyye'nin zındık olduğu ifade edilmiştir. Rivayetin diğer bölümü ise *Halku'l-Kur'an* ile ilgili değil, istiva ile ilgilidir (Buhârî, 2005, 2/11,12) Buhârî, bu rivayeti, bir önceki rivayette her hangi bir ekole nispet edilmemiş zındıkların kimler olduğuna ilişkin, bir adres tespit sadedinde bunu metne dâhil etmiş görünüyor. Buna göre bir önceki rivayette sözü edilen zındıklar Cehmîler'dir denilmek istenmiş olmalıdır. 7. Rivayette Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenin Zındık olduğu söylenerek, Kur'an'ın yaratıldığı fikrinin ötekisi konumunda olan Cehmîlere ait zındıklık ithamı, daha belirgin bir hal almış olur. Bu rivayetin sonraki bölümünde ise onların tevbeye çağrılacakları, tevbe etmezlerse öldürülecekleri ifade edilmiştir (Buhârî, 2005, 2/12). İslam Hukukunun dinden dönmüş (mürted) için dolayısıyla kâfir için öngördüğü bu uygulama *Halku'l-Kur'an*'ı savunanlar için de önerilmiştir.

8. Rivayet, Bağdat'ta Kur'an'ın yaratıldığına ilişkin görüşü savunanların bulunduğu, dönemin âlimlerinden birine aktarılınca onun; “Kur'an'a ilişkin bu iddiada bulunan kimmiş, Allah'ın laneti onun üzerine olsun, onlar her kim ise, zındık ve kâfirdir. Onlarla oturup kalkmayınız” dediği bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/12,13). Bu rivayette

de görüşü savunanın kimliği anonim kalmıştır. Fakat tartışmanın iktidar merkezi olan Bağdat'a taşındığına ilişkin coğrafi ve idari bir belirteci de bu rivayet üzerinde bulundurulur. 9. Rivayet ise “Kur’an mahlûktur diyenin kâfir” olduğunu söylemekle sınırlı bir mesajı vardır (Buhârî, 2005, 2/13).

10. Rivayet, “Kur’an, Allah’ın Cebrail tarafından indirilen Kelamıdır, Onlar ise hala gökte bir ilah olmadığı konusunda mücadele ediyorlar” anlamı taşıyan bir rivayettir (Buhârî, 2005, 2/13). Bu rivayet açık bir biçimde olmasa bile istiva meselesini *Halku'l-Kur’an* meselesi ile yakınlaştıran bir aktarımdır. Burada Kur’an’ın nazil olması ile Allah’ın gökte olduğu arasında bir anlam bağı kurulmak istenmiştir.

11. Rivayet, İbn Mübarek’ten yapılan bir aktarımdır. Taha 14. Ayette geçen “ben kendisinden başka ilah olmayan Allah’ım” ifadesine dayalı olarak, “Kur’an’ın mahlûk olduğunu söyleyen küfre girer. Çünkü bu sözü söylemek yaratılmış hiçbir varlığın haddi olamaz” şeklindedir (Buhârî, 2005, 2/14). Bu aktarımın ortaya koyduğu şey, sözün konusunun, sözün kendisinden ayırmak sorunun çeşitli anlama problemlerine kaynaklık ettiğiidir.

12. Rivayet de İbn Mübarek’ten aktarılır. Bu aktarımın konusu, Cehm’in bazı sözleri ile küfrü çağrıştırdığı olsa da rivayetin geri kalan bölümünün; insan fiillerini Allah’ın yaratmadığı görüşüne bir eleştiri olduğu söylenebilir. Fakat İbn Mübarek, insan fiillerini Cehm’in insana değil, Şeytana atfettiği şekli ile metne yansımıştır (Buhârî, 2005, 2/14).

Seneviye’nin iyiliğin ve kötülüğün tanrısını ayırmasından ilhamla, kulların fiillerini Allah’a nisbet etmeyen akımların, Mecusilikle benzeştikleri iddiası İslam geleneğinde yerleşik bir anlayıştır. Sözü edilen bu anlayış “Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır” (Saffât, 37/96) ayeti çerçevesinde Allah’ın her şeyin yaratıcı olduğunu anlayışıyla çeliştiği gerekçesiyle, eleştiriye konu edilmiştir (Ebu’l-İz, 1418, 143). Eş’arî de kulun fiillerinin Allah’ın mahlûku olduğu vurgusuyla; Mu’tezile’nin bu düşüncesine karşı çıkar (Eş’arî, 1977, 2/23). Mu’tezile’nin söz konusu bu ayete ilişkin yorumu ise “şerrin yaratılmasının Allah’a nispeti mecaz iledir” şeklindedir. Zira onlara göre; Allah’a hakiki manada şer isnat etmiş olanın mümin kalması mümkün değildir (Hayyat, 1993, 85,86). Onların bu yaklaşımı gelenekte hayrı Allah’a, şerri ise insana hasr

ettikleri eleştirilerine konu edilmiş olsa da Mu'tezile'nin bu yaklaşımında kulun sorumluluğuna yol bulma çabasının izlerine rastlamak da mümkündür (Wensinck, 1932, 58,59).

16. Rivayet yine İbn Mübarek'ten aktarılmıştır. Söz konusu rivayetin birinci bölümünde Bakara 255. Ayetini zikrederek, "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesinin mahlûk olduğunu iddia edenin kâfir olduğunu söyler. Rivayetin ikinci bölümünde ise; "biz Hristiyan ve Yahudilerin sözlerini aktarabiliriz, fakat Cehmiyye'nin sözlerini aktarabilmemiz mümkün değildir" diyerek dini bir ruhsat alanından söz etmektedir. Yoksa bireysel bir yetkinlik ya da bundan aciz kalmaktan söz ediliyor değildir (Buhârî, 2005, 2/15).

Görüldüğü üzere eserin ilk bölümünde, haklarında bol miktarda din dışı olduklarına ilişkin fetva verilen muhalif görüşün neyi savunduğu, öğretilerinin neyi içerdiğine ilişkin bir aktarıma yer verilmemiş, onların "Kur'an mahlûktur" dedikleri ile sınırlı bir aktarım ile yetinilmiştir (Buhârî, 2005, 2/15,16).

17. Rivayette, Cafer Sadık'ın da Kur'an'ın Allah kelamıdır ve mahlûk değildir görüşünde olduğu aktarılmıştır (Buhârî, 2005, 2/16). 114. Rivayet ise İslam geleneğinde literatüre nadir yansıyan "Kur'an yaratıcı mıdır(?) yaratılmış mıdır(?)" şeklindeki bir düalizmi içinde bulunduran bir rivayettir. Aktarım yine Cafer Sadık'tan yapılmıştır. Bu rivayette Kur'an'a ilişkin verilen mesaj onun yaratıcı olmadığı gibi yaratılmış da olmadığıdır (Buhârî, 2005, 2/61). Cafer Sadık'a "Kur'an hâlik midir yoksa mahlûk mudur?" diye sorulduğunu; onun ise "o ne hâlik ne de mahlûktur, o kelimullahtır" diye cevap verdiğini Darimî'de aktarır (Dârimî, 1985, 163) (Dârimî, 1358, 116). Buhârî'nin kaydettiği rivayet ile Dârimî'nin aktardığı rivayet arasındaki fark; Dârimî'de, "Kur'an kelimullahtır" vurgusu yapılmışken, Buhârî'nin söz konusu rivayetteki (114. Rivayet) aktarımında bu vurgu metne yansımamıştır (Buhârî, 2005, 2/61). Cafer Sadık'a ilişkin bu görüş Eş'arî tarafından da aktarılmıştır (Eş'arî, 1977, 2/95).

İslam geleneği içerisinde nadiren karşılaşılan bu ifade kalıbında dikkat çekici olan 'halik mi?' yoksa 'mahlûk mu' ikileminin, Hristiyan öğretiyi işaret etmesidir. Bu anlayışı 'yaratıcı tanrı kelamı' anlayışının bir yansıması olarak düşünmekte bir beis de görünmüyor. Zira Yuhanna incilinin ilk pasajı "Önce söz vardı ve söz Tanrı'yla

birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı..." şeklinde. Bu durum Hristiyan dini mensuplarının zaman zaman temasa girdikleri ulemaya, kendi dini kültürlerinin gereği olan soruları yönelttikleri gibi bir ihtimali gündeme getirir. İslam geleneğinde de bu anlayışa paralel olarak, 'kün' emrinin varlığa öncelendiği ise eser boyunca birçok rivayete yansımıştır.

19 ve 20. Rivayetler; *Halku'l-Kur'an* tezine ilişkin bir içeriğe sahip değildir. Fakat ikinci rivayetin, ima yoluyla olsa bile *Halku'l-Kuran* ile ilişkili olduğu varsayılabilir. Bunlardan ilki Cehm'in Budist bir grupla karşılaşmasından sonra kırk gün kırk gece namaz kılmadığını aktaran bir rivayettir. Öteki ise; Cehm'in iddialarının temelden yoksun, dayanağı olmayan safsatalar olduğu yönündedir (Buhârî, 2005, 2/17,18). Rivayetin devamında iddiaya kanıt olarak sunulan şey ise; onun zifafa girmeden boşanmış bir kadına iddetin gerekip gerekmediğine ilişkin bir soruya; *gerekir* cevabı vermesi olmuştur (Buhârî, 2005, 2/17,18). Burada verilen mesaj; onun dinin en basit ve açık hükümleri konusunda bile yetersiz olduğunu göstererek, bu itibarsızlaştırmanın haklı gerekçelere dayandığını ima etmek olmalıdır.

21. Rivayet, "Allah'a çocuk isnat edenler, o konuşmaz diyenlerden daha kâfirdirler" diyerek; Hristiyanlar ile Cehmiyye arasında bir mukayeseyi konu alır (Buhârî, 2005, 2/19). Fakat 18. Rivayette yapılan değerlendirmede ise *Halku'l-Kur'an*'ı savunanların Yahudi ve Hristiyanlardan daha tehlikeli oldukları ifade edilmiştir. Görünüşte bu iki algı çelişiktir. Fakat 21. Rivayet *Halku'l-Kur'an* görüşüne ilişkin bir değerlendirmeyi içerir. 18. Rivayet, Yahudi ve Hristiyanların da iştirak ettiği söylenen Allah'ın gökte olduğu şeklindeki istiva bağlamında bir mukayesedir (Buhârî, 2005, 2/17). Mukayese edildikleri konular farklı olunca iki rivayet arasındaki değerlendirme de farklı olmuştur denilebilir.

Öte yandan "ellezine kalû inne lillehi veleden *ekfer* min ellezine kalû innellahe la yetekellem" cümle kalıbı itibarıyla öncelik sonralık sırasının değişmiş olmasını mümkün kılan bir karşılaştırma kalıbıdır. Metin bütünlüğü açısından düşünüldüğünde "ellezine kalû innellahe la yetekellem *ekfer* min ellezine kalû inne lillehi veleden" olması metnin ruhuna daha uygun düşer. Çünkü metinde eleştiri, Allah'ın konuşmadığı iddiasının sahiplerine yapılmaktadır. Allah çocuk edindi diyenler ise sadece üzerinden sözün

söylendiği, kendisine mukayese yapılan Ehl-i Kitaptır. Dolayısıyla vurgusu yapılan konumundaki Ehl-i Kitap değil, eleştiriye konu edilen ekol olmalıdır. Bu durumda bağlama uygun olan ve öne çıkması gereken grubun Allah'ın konuşmadığını iddia edenler olması beklenir. Fakat bir ekol olarak rivayet kanadı, farklı zaman dilimlerinde farklı bağlamlarda söylenmiş metin ve ifadeleri çoğu zaman söylendiği bağlamdan kopuk bir biçimde bir araya getirmeyi onaylayan yapısı sebebiyle, Buhârî'nin metninde yer aldığı biçimiyle olmasını da onların materyal kullanma yöntemleri makul hale getirir. Mesela kaynağa, “Allah konuşmaz diyenler mi küfürde daha şiddetlidir yoksa Allah çocuk edindi diyenler mi” diye sormuş olduğunu varsayalım. Bu durumda kaynağın da Allah çocuk edindi diyenler, cevabı verdiğini hesaba kattığımızda bu ihtimal de makuliyet kazanmış olur. Zira; Ehl-i hadis ekolü mensubu, konuya göre anlık söylem geliştirmez. Sahip olduğu rivayet havuzundan konuya ilişkin söylenmiş sözlerden bir seçki yapar. Bu yüzden, çok farklı bir ortamda çok farklı şartlar altında söylenmiş iki rivayeti Buhârî, sadece konu ve içerik benzerliği sebebiyle metnine dâhil etmiş de olabilir. Bu detay Ehl-i hadis üzerinde çalışan, bir araştırmacının gözden uzak tutmaması gereken bir konudur. Söz-bağlam ilişkisine dair yöntem arayışlarında, bu detayı söz konusu ekole ilişkin göz önünde bulundurmak gerekir. Zira bu ekolün metinleri, bir bütün olarak bir konunun konuşulduğu zamana ait olmayıp, bir kişinin üslubu ve imzasını da taşımaz. Bu ekolün çalışmaları bu yüzden telif olarak değil tedvin olarak görülmüştür. Olsa olsa buna editoryal bir çalışma olarak bakılabilir. Dolayısıyla, her iki ihtimal de bu değerlendirme ile birlikte makul görünüyor.

22. Rivayette Bişr Gıyas el-Merisî ile ilgi ilk rivayet eserdeki yerini alır. Bişr'den uzak durmayı telkin eden rivayette, kaynak “onun keliması zındıkların şifreli sözleridir” tespitini yaptıktan sonra, “onun şeyhlerinden Cehm ile görüştüm, gökte bir ilah olduğuna inanmıyordu” der (Buhârî, 2005, 2/19).

Bu rivayetin konumuz açısından önemi Bişr Gıyas el-Merisî ile Cehm b. Safvan ilişkisine dikkat çekerek öğretinin ardışık ve temaslı bir isnat ile yayıldığını ortaya koymaktır. Buna ek olarak, Bişr'in zındık denilen örtük yapı ile ilişkisine de vurgu yapılmış olmasıdır.

24. Rivayette bir kez daha *Halku'l-Kur'an* iddiasında olanların zındık oldukları vurgusu yapılarak, Kur'an yaratılmıştır dedikleri varsayılan yapı ile zındık denilen örtük yapı arasındaki ilişkiyi belirginleştiren bir rivayet olmuştur (Buhârî, 2005, 2/19). Rivayetin geri kalan bölümüne ise artık mihneye gelindiğine ilişkin belirtiler yansımıştır. Kaynak, burada “Abbas oğullarının Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediklerini duyunca, bu sözleri söylememek için Yemen'e kaçtım” der (Buhârî, 2005, 2/20). Kaynağın bu itirafı, mihne sürecinde ulemanın yaşadığı endişeyi dışa vurduğu gibi, onların ne tür çözüm yollarına tevessül ettiklerine ilişkin de bir farkındalığa imkân verir.

Eserin başından itibaren Buhârî, muhtemelen elindeki rivayetlerin sınırlılığı sebebiyle *Halku'l-Kur'an* tartışmasına ilişkin detaylandırma yapmadan sadece muhaliflerinin Kur'an'ın yaratıldığı iddiasında olduklarını tekrar eder. Bu durum onun beslendiği şeyhlerin, konuya ilişkin donanımı ve probleme ilişkin farkındalığı ile ilişkili bir durumdur. Bir hadisçi olarak Buhârî'nin dikkate aldığı kaynaklar *sikâ* addedilen seçkin âlim grupları olduğu için, bu elit âlimlerin sağladığı veriler çerçevesinde alana hakim olabilmiştir. Zira onun ilgisi muhtemelen, aktarılan bilgide değil, aktarımın sıhhatine ve doğruluk değerine yoğunlaşmıştır. İslam geleneğinde bilginin doğruluk değeri, aktarımın sıhhati ve kaynağın doğru sözlülüğü ekseninde ele alınmıştır. Öte yandan sapkın addedilen görüşlerin sahipleri ise cerh ve ta'dil kriterleri açısından, tenkid edildikleri için muhalif kanadın temsilcileri Buhârî açısından kaynak değeri kazanamamışlardır. Bu yüzden Buhârî'nin eserine muhalif kanadın görüşlerinin doğrudan yansıma imkânı yoktur. Onun eseri, bu yönüyle bir konuda davalı iki taraftan sadece birini dinleyerek karar veren bir yargıcın hükmünden farklı değildir. Dolayısıyla bu mahkemedeki adalet beklemediğimiz gibi, “gerçekte ne dediler, gerçekte ne oldu” sorusuna cevap bulmak da olası görünmüyor. Eserin kurgu biçimi hasım olan davalı ile davalı arasındaki yargılamada taraflardan birinin anlatısına güvenerek, öteki üzerine karar vermemiz şeklindedir. Bu yüzden, çalışmanın ilk bölümüne ilişkin olarak sadece konuşan tarafın, argümanları ve hasmını ithamları ile sınırlı bir metnin ortaya çıkması, mukadder görünüyor.

Bu rivayete ilişkin söylenmesi gereken bir diğer nokta ise Buhârî'nin eserin deri kalan bölümündeki sunumunda kronolojik bir çaba da gösterdiği'dir. Eser adım adım mihne sürecine -sadece kendi şeyhlerine kulak kabartmış olsa bile- doğru taşınır.

25. Rivayet Cehmiyye'nin sapkınlıklarının Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüyle sınırlı olmadığını gösteren bir rivayettir (Buhârî, 2005, 2/20, 21). Rivayette sözü edilen sapkınlık, onların Cehennem ve Cennet'in ebedi olmadığı ve yok olacaklarıdır (Buhârî, 2005, 2/20,21). Bu görüş Hayyat tarafından da Cehm'e isnat edilmiştir (Hayyat, 1993, 12).

27. Rivayet, *Halku'l-Kur'an* ile müşterek lafızları sebebiyle tartışmada sürekli gündeme gelmiş olan Nisa suresi 171. Ayet ile ilgili bir tefsirdir. Burada; İsa (as), Allah'ın, Meryem'e ilka ettiği kelimesi değildir. Kur'an'da sözü edilen bu kelime 'ol' ifadesidir ve o (İsa) da oluvermiştir şeklinde yorumlanmıştır (Buhârî, 2005, 2/21). Buna göre Hz. İsa Allah'ın kelimesi değildir. Allah'ın kelimesi '*kün*' emridir. Hz. İsa bu emrin bir sonucudur.

Bu aktarımın konumuz açısından değeri, Hıristiyan öğretinin, Hz. İsa ile Kur'an'ı kelimetullah bağlamında özdeş görerek, Hz. İsa'nın yaratılmışlığına dolayısıyla tanrı olamayacağına ilişkin eleştiriyi anlamsızlaştırma çabasının bu yorum ile birlikte Kur'an'dan bir dayanak bulamayacağıdır. Bu aktarımın Cehmî öğretisi ile bir bağı kurulmamış olmasına karşın, *Halku'l-Kur'an* açısından önemli bir açılım olduğu da söylenebilir.

29. Rivayet Kur'an mahlûktur görüşünün Kur'an içinde farklı sorunları ortaya çıkaracağına dikkat çeker (Buhârî, 2005, 2/22). Bu rivayette dikkat çekilen "ben kendisinden başka ilah olmayan Allah'ım" argümanına, 11. Rivayette de dikkat çekilmiştir. Bu rivayette kullanılan ve *Halku'l-Kur'an* ile çelişki yaratacağı düşünülen bir diğer argüman ise İhlas suresinin ilk ayetidir. 30. Rivayet " '*Kul huvallahu ahad*'in yaratılmış olduğunu kabul eden kâfirdir" değerlendirmesi yapar (Buhârî, 2005, 2/22).

Buradan net olmamakla birlikte anlaşılan şey; bir sözün konusunun ezeli oluşu, bu fikrin taşınmasına aracı olan kelime ve kavramın da ezeli olmasını gerektirmez olduğu, bu iddia sahipleri açısından kavranamamıştır. Onlar tema ve formu birlikte düşünmüş,

ayrılabilmesine ihtimal vermemişler. Oysa *lafız* ile *lafzın konusu olan mana*, sürekli birlikte olsa bile biri birinden farklıdır. Lafzın yaratıldığı iddiası, mananın yaratıldığı anlamına gelmez. Fakat öyle görünüyor ki bu ayrımın farkına varmak sanıldığı kadar kolay olmamıştır. İslam kelam geleneğinde *isim- müsemma* tartışması da müsemmanın ezeli oluşu, ismin ezeli olmasını gerektirmez çözüme bağlanamamış bir sorun alanı olarak burada sürdürülmüş görünüyor.

31. Rivayet *Halku'l-Kur'an* görüşünü kabul edenin kâfir olduğu, dolayısıyla arkasında namaz kılınmayacağını içeren bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/23). Bu aktarım ile bağlantılı olarak daha önce Cehmiyye'yi tekfir eden rivayetlere eserde rastlanmış olmasına karşın, bu rivayet ile ilk kez konunun siyasal iktidarla teması da kurulmuş görünür. Eserde siyasal alana temas eden bir diğer rivayet ise 46. Rivayettir. Bu rivayetin dayandırıldığı kaynak; “Kur'an'ın ezeli olmadığı görüşündeki birinin ardından namaz kılınmayacağını” ifade eder (Buhârî, 2005, 2/31). 47. Rivayette ise böyle birinin ardında namaz kılmak zorunda kalanın ne yapması gerektiğine ilişkin bir açılım sağlanır. Buna göre telkin edilen şey namazın iadesi; yani yeniden kılınmasıdır (Buhârî, 2005, 2/32).

İlk bakışta bu görüşü temsil edenleri tekfir eden, ya da en hafif ifadesi ile fasık ilan eden bu anlayışın, iktidarı temsil eden halifeyi de içine alan bir yönü olduğudur. Zira İslam geleneğinde *fasıkın* ardında namaz kılınıp kılınmayacağı tartışması mahalle camiindeki görevlinin ardında namazın kılınıp kılınmayacağını değil, iktidarı temsil eden halifeye itaat edilip edilmeyeceğini sorgulayan arayışlar olmuştur. Buna göre namaz itaat sembolizmini ifade eder, imam ise devlet başkanı ve iktidarı temsil eder. Cevabı aranan soru ise böyle bir lidere itaat edilip edilmeyeceğidir. Soruya olumsuz yanıt alındığı takdirde başkaldırı ve ya isyancı gruplara yardım ve yataklık yapılarak hatta isyanda aktif rol alarak iktidarı değiştirme faaliyetlerine hız verilir.

Bu bağlamda *Halku'l-Kur'an* anlayışının 212'den beri halife Me'mun tarafından dile getirildiği (Abusaq, 1971, 1) hesaba katılırsa- ki bu mihne sırasında sorgulananlar tarafından da dile getirilmiştir-söz konusu tartışmanın mihne öncesine uzandığı görülür (Taberî, ts, 1823). Süfyanî hareket ile Ehl-i hadisin neden ilişki kurduğu anlamlı bir zemine oturmuş olur (Ay, 2000, 234-236). Konuya ilişkin bir başka rivayette ise bu ifadenin doğuracağı sonuçlar farkına varılmış olmalı ki böyle bir iddia sahibinin ardında

namaz kılan birinin *namazını iade etmesi gerektiği* ifade edilerek, ara bir çözüm önerilmiş, siyasal iktidar ile karşı karşıya gelmekten de kaçınılmıştır. 51. Rivayet Buhârî'nin bölüme yansıyan nadir görüşlerindedir. O, rivayetin birinci bölümünde; “benim için bir Cehmî ya da bir Rafızî'nin ardında namaz kılmak ile bir Yahudi ya da bir Hristiyan'ın ardında namaz kılmak arasında bir fark yoktur” der. Aktarımın ikinci bölümünde ise; “onlara selam verilmez, hastalandıklarında ziyaretlerine gidilmez, şahitliklerine itibar edilmez, nikâhlanılmaz ve kestikleri yenilmez” şeklinde ortaya koyduğu görüş, Cehmîlere karşı en kapsamlı tavır alışı ifade eder (Buhârî, 2005, 2/33). Önerdiği bu sosyal ayrışmaya karşın, Buhârî'nin onların kanlarını helal kılan bir yaklaşımın içinde olmaması ise dikkat çekicidir.

33. Rivayet Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyenin İslam dışı (kâfir) olduğu, tekrar eden bir aktarımdır. (Buhârî, 2005, 2/24) 34. Rivayet, Cehmîlerin “sapkınlıkları konusunda Yahudi ve Hristiyanlardan daha ileri gittiklerini” iddia eden; fakat detay vermeyen bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/24)

35. Rivayet, Süfyân b. Uyeyne'den yapılan bir katarımdır. O, kendisinden önceki şeyhlerin; sapkın görüşler ileri süren Mu'tezile, Ravafıza ve Kaderiye hakkında alınması gereken tavır ve önlemler konusunda örgütlediklerini ifade eder. Bişr el- Merisî'nin Mekke'de yaptığı sunum sebebiyle dile getirildiği anlaşılan bu görüşünde, *Halku'l-Kur'an* fikrini savunanlar ile oturup kalkılmaması onların dikkate alınmamasını telkin eder. Bu rivayette dikkat çeken diğer bir nokta ise Süfyân'ın *Halku'l-Kur'an* ile Hristiyan öğretisi arasında bir mukayeseyi aktarımına yansıttığıdır. Onun Hristiyanların konuya ilişkin öğretilerinden haberdar olduğu iması uyandıran ifadeleri, tercihen mi seçtiği yoksa üslup gereği mi dile getirildiği ise açık değildir (Buhârî, 2005, 2/24-26).

38. Rivayet; “Allah yerde ve gökte, cennet veya cehennemde, Bakara 255. Ayet (Ayetu'l-Kursi) den daha yücesini yaratmamıştır” şeklinde bir aktarımdır.

En yücesi olsa bile, Süfyân'ın, Kur'an'ı yaratılmışlar kategorisine dâhil ettiği gerçeğini gizleyemeyecektir. Bu rivayetin devamında Süfyân'ın tefsirine göre; “her şey yaratılmıştır fakat Kur'an bundan müstesnadır.” Yani o yaratılmış değildir şeklindeki bir yorumuna yer verilmiştir. Rivayetin devamında; “çünkü Allah'ın kelamı yarattıklarından daha yücedir. Zira yaratma Allah'ın bir şeyi yaratmayı istediğinde ‘ol’ demesi ile olur.

Bir şey kendisi ile yaratıldığı şeyden daha yüce olamaz. Kur'an ise Allah'ın kelimidir" şeklindedir (Buhârî, 2005, 2/27,28). Bu rivayetten ortaya çıktığı hali ile Süfyân bir yandan, Kur'an'ın yaratılmadığını açıkça söylerken, yaratılmış varlıklar ile Kur'an arasında kurulan ilişkiyi bir mahiyet farkı olarak değil, bir derece farkı şeklinde sunar (Buhârî; 2005, 2/27,28).

Öte yandan Süfyân b. Uyeyne, Kur'an ile sair kıyaslamasında, 'a'zam' ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Oysa metninde 'a'zam' ifadesi yerine 'akdem' ya da 'evvel' ifadelerinden birini tercih etse, metnini onaylamamız daha kolay olurdu. Bu durumda metin "çünkü Allah'ın kelamı yarattıklarından daha öncedir. Çünkü yaratma Allah'ın bir şeyi yaratmayı istediğinde 'ol' demesi ile olur. Bir şey kendisi aracılığıyla ile yaratıldığı şeyden daha önce olamaz..." şeklinde bir metne dönüşür.

42. Rivayet Veki' b. Cerrah'tan aktarılır ve Cehmiyye'nin kökeni olarak, Mürciye ait olduğu ifade edilir. Cehmiyye ise kâfir olarak yargılandıktan sonra Bişr el-Merisî ise Cehmî'dir denilerek, zincirleme bir akıl yürütmede bulunulmuştur. Buna göre;

Mürciye Cehmiyye'yi ihdas etmiştir.

Cehmiyye kafir'dir.

Bişr el-Merisî ise Cehmî'dir.

Bu akıl yürütme ile hem Mürciye'yi hem de Bişr el-Merisî'yi itham eden bir akıl yürütmede bulunulmuştur. Rivayetin devamında; "Mürciye iman sözdür diyerek; fiili bunun dışında tuttu. Bu ise bid'attır" diyerek Mürciye'ye ilişkin eleştirisini daha yumuşak tutmuştur. Rivayet Cehmî ekol ile Mürciye arasında bir ilişki iddiasında bulunsa da iddiaya bir izahat getirilmemiştir. Fakat bu rivayet ile birlikte denkleme bir başka ekol de dâhil edilmiş olmaktadır.

Buna ek olarak Mürciye vurgusunun Ebu Hanife ile de ilişkilendirilebilir tarafı da var. Fakat böyle bir iddia için daha fazla veriye ihtiyaç var ve metnin sınırları içinde buradan böyle bir çıkarım yapmak ise mümkün görünmüyor. Öte yandan Mezhep tarihçileri de bu anlayışla paralel bir biçimde Cehmiyye'yi Mürciye ekol içerisinde saymışlardır (Eş'arî, 1980, 141). Fakat daha makul yorum, Cehm'in, Mürciye ekolüne mensup bir âlim olarak görüldüğüdür ki Eş'arî de bu görüşe Mürciye'nin iman tanımında,

Cehm'in görüşüne yer vermekle ortaya koymuş görünür (Eş'arî, 1980, 132). Eş'ari, eserinin daha ileri sayfalarında ise onun Mürciye'ye mensup biri olduğunu imadan ifadeye dönüştürür (Eş'arî, 1980, 141).

Öte yandan, Ölüm tarihi itibarı ile (ö.197) İslam geleneği için felsefe öncesi, bir sima olan Veki' b. Cerrah'ın yaptığı akıl yürütme, doğruluk değerinden bağımsız olarak, bizce bu ekol mensuplarının ilginç başarılı bir örneğidir.

Rivayetin son bölümünde ise “Kur'an mahlûktur diyen, Muhammed'e (sav) indirilene inkâr etmiştir. Bunu yapan, tevbeyle davet edilir etmez ise katledilir” denir (Buhârî, 2005, 2/29,30).

43. Rivayet, *Halku'l Kur'an* görüşleri sebebiyle Biş el-Merisî'yi lanetleyen bir aktarımdır. Rivayette Bağdat vurgusu yapılmıştır. Dolayısıyla rivayet coğrafi bir etiket de taşır (Buhârî, 2005, 2/31).

48. Rivayet, Cehmiyye'yi tekfir eden pek çok aktarımdan bir diğeridir. Bu rivayette onlara miras bırakılıp, onlara mirasçı olunamayacağı da dile getirilmiştir. Din farkının mirasa engel oluşturduğu hesaba katıldığında aslında Cehmiyye, Müslüman değildir, dolayısıyla onlara mirasçı olunamaz anlayışının farklı ifade kalıplarıyla dile getirilmiştir (Buhârî, 2005, 2/32). 49. Rivayet ise *Halku'l-Kur'an'a* inanan birinin öldürüleceğini bildiren bir başka fetvadır (Buhârî, 2005, 2/32).

53. Rivayette, Biş el-Merisî'ye “bir şeyi var etmek istediğimizde ona ‘ol’ deriz o da oluverir” anlamındaki Nahl suresi 40. Ayeti sorulduğunda, onun bu ifadenin sıla cümlesi olduğunu söylediğidir. Merisî, Kur'an'dan bu bağlamdaki başka örnekler ile bir sonuca ulaşma çabası güder. Kehf suresi 77. Ayette geçen “duvar yıkılmayı istiyordu ki onu kaldırdı” ifadesinde, duvarın iradesi olmadığı halde, ayette sanki onun iradesi varmış gibi bir ifade kullanılmıştır. Buradan hareketle Nahl suresi 40. Ayette ifade edilen “ona ‘ol’ deriz o da oluverir” kalıbı; “bir şeyi var etmek istediğimizde o da hemen oluverir” anlamındadır şeklinde bir yorum yapar. Merisî'nin tüm söylediği bundan ibaretti denilerek rivayet sonlanır görünür. Fakat ‘yani’ denilerek onun söylediklerinden yapılan çıkarım; “Merisî'ye göre Allah konuşmaz, onun kelamı yoktur” şeklindedir. (Buhârî, 2005, 2/33,34).

Metinde Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup olmadığı değil, söz konusu ayetin tefsirine Merisî'nin yaklaşımı konu edilmiştir. Öte yandan onun söyleminden bu çıkarımı yapmak ancak zorlama yoluyla mümkün görünüyor. Oysa Merisî'nin yoruma ilişkin, Kur'an'dan şahidi de vardır. Kur'an'ın, Kur'an ile tefsiri olarak literatürde yer bulan ve rivayet ehli açısından en muteber tefsir yöntemi olarak görülen bu anlayışın; kabul edilmemiş olması; Merisî tarafından yapılmış olması mıdır? Oysa konuya ilişkin temel ilke hikmet müminin yitiğidir, Merisî'den olsa bile alınmalıdır, olmalı değil miydi? Kimin söylediğine değil ne söylediğine bakılabilse, sonuç muhtemelen değişebilirdi, fakat kimin söylediğine yoğunlaşıldığı için, bu yorum tefsir dışı kalmak durumunda kalmıştır.

Kaldı ki gelenekte sonraki dönemde bu ayetin yorumuna ilişkin sorun alanı geç dönemlere değin devam etmiştir. Bu ayeti yorum çabasına girenlerden Eş'arî; Kur'an'ın yaratılmadığını ifade ederken “eğer Kur'an yaratılmış olsa Allah'ın ona ‘ol’ demiş olması gerekir. Oysa Kur'an onun sözü olduğu için hem sözü hem de sözünün muhatabı olması müstahil (imkânsız) olur, bu durum teselsülü gerektirir ve sonsuza kadar devam eder ki bu da fasit döngüyü gerektirir” der (E.-H. Eş'arî, 1955, 33,34). Beyhakî'nin Akâidi'ni muhtasar hale getiren Şa'ranî de bu ayeti Eş'arî'den daha ileri bir yorum düzeyine taşıyamayacak aynı ifadeler ile tekrar edecektir(Şa'ranî, 2008, 216,217).

54. Rivayet Merisî'nin yaptığı bu açıklamaya dönük; Kasım b. Sellam'ın karşı yorumlarını içerir. Ona göre söz konusu bu ayetler arasında bir *analoji* yapılması doğru değildir. Kasım b. Sellam “bu yorum kişiyi küfre götürmez fakat işi daha ileri götürüp, ‘ol’ demediğini iddia ederse, Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyen muattıla mezhebindedir ki Allah ile ilgili olarak böyle bir iddiada Hristiyan ve Yahudiler bile bulunmamışlardır” der (Buhârî, 2005, 2/34).

58. Rivayet lafzın yaratılmış olması ile lafızda kast edilen mananın da mahlûk olması gerektiği anlayışının bir ürünüdür (Buhârî, 2005, 2/35). Naziat suresi 24. Ayette bahsi geçen Firavun'un “ben sizin en yüce rabbinizim” iddiası ile Taha 14 de geçen “ben kendisinden başka ilah olmayan Allah'ım” ifade kalıbı açısından karşılaştırmasında, Firavun'un bu iddiasının geçersizliği onun ebedi azaba çarptırılmasıyla sonuçlanmıştır çıkarımına gitmeyi sağlar. Buna göre söylenmek istenen şey; Firavun'un iddiası ile

Allah'ın iddiası arasında bir mahiyet farkının olması gerektiğidir. Fakat öyle olsa bile kaynağın da yaratılmış olan Firavun'un iddiasının ezeli olduğu iddia edilen Kur'an'da yer aldığını unutmaması icap eder.

59. Rivayet, bir önceki rivayette sözü edilen yorumun, Arap dili ve belagati açısından uzman kabul edilen Kasım b. Sellam'a iletildiği, onun da bu cevabı onayladığına ilişkindir (Buhârî, 2005, 2/35).

Metin boyunca dikkat çekici olan; Ehl-i hadisin Kur'an mahlûk değildir retoriğine rağmen, kendi tezlerini savunmak için kullandıkları argümanların Allah'a ilişkin nitelikler ile ilişkilendirilme çabasıdır. Onların kaygılarının savunulan bu fikirler sebebiyle Allah'a ilişkin sorunlu bir tasavvurun ortaya çıkması endişesi olmalıdır. Bu sebepten onlar Kur'an metnini tartışmak yerine, Allah'ın ilmi bağlamında konuyu tartışma eğilimi göstermişlerdir. Zira kendisi mahlûk olan Firavun'un bu batıl iddiasının Kur'an'da yer aldığını onların farkına varmamaları beklenemez. Konuya ilişkin diğer seçenek ise; Allah ezeli ilmi ile varoluştan önce böylece biliyordu, sonra Allah'ın ilmi doğrultusunda vakti gelince Firavun kendisine yazılan rolü oynadı şeklindeki bir izahtır. Bu durumda Ahirette kendine yazılmış senaryodan başkasını oynama imkânı olmayan Firavun'un neyin karşılığında ebedi azaba muhatap olacağı sorusunun cevapsız kalmasını gerektirir.

Kadir-i mutlak keyfe mâ yeşâ tanrı tasavvuru, vaadine sadakat göstermeyen tanrı anlayışını sonuç verir. Tarihin XII. Yüzyılına gelindiğinde Allah'ın fiillerinde bir kısıtlama ve sınırlamayı sempatik bulmayan Gazzâlî de *keyfe mâ yeşâ* bir Allah'ın kendisine vacip kılmasını onaylamaz görünür (Gazzâlî, 2012, 153). Buna göre Allah'ın kullarına teklife itaatleri sebebiyle mükâfat vermek zorunda değildir (Gazzâlî, 2012, 154). Öte yandan Gazzâlî; söylemini daha ileri bir noktaya taşıyarak, müminleri cezalandırması, inkârcıları bir bütün olarak affetmesinde bir çelişki görmez. Zira onun tanrı tasavvuru; dilediğini yapan bir tanrıdır (Gazzâlî, 2012, 154). Daha doğrusu onun dilediğini yapan tanrı anlayışından anladığı budur. Bu tanrı vaadinde bulunmak, sözünde durmak zorunda değildir. Kendi koyduğu hiçbir kural ve kaideye de bağlılık göstermesi gerekmez. Bu anlayışın bir iz düşümü ve bu tanrı tasavvurunun gereği olarak Firavunun af edilerek cennette ağır lanacağını beklemek çizilen tanrı profili sebebiyle muhal değildir.

Cebriye de tam olarak bu görüşü dile getirmektedir. Allah'ın ilmi ve dilemesine ilişkin sorunlu anlayışlar, bu gibi izahları gündeme getirmiştir. Ehl-i hadisin bir taraftan ameli imandan saydığını unutmadan, diğer taraftan da ömrü boyunca her türlü kötülüğü yapmış birinin ölüm anında salah üzere ölebileceğini, öte yandan ömrü boyunca salih bir hayat yaşamış birinin ise ölürken batıl üzere ölebileceğini kabul eder. Bu iki zıt anlayışı birlikte buldurmanın metodolojik zorlukları ortadadır. Zira normal koşullarda bunlardan birinin kabulü ötekinin, reddini gerektirirken Ehl-i hadis çatısı altında bu iki çelişik görüş birlikte savunulabilmiş görünüyor.

61. Rivayet tam da bu zorluğu ifade eder (Buhârî, 2005, 2/36). Konusunun istiva olduğu anlaşılan bu aktarımda, Cehmî'nin; "ben yerinden zail olan bir rabbi inkâr ettim", demesine karşılık Ehl-i hadis kanadının cevabı; "ben de dilediğini yapan bir rabbe iman ettim" şeklinde olabilmıştır (Buhârî, 2005, 2/36). Cehmî'nin iddiası ve ifadesi ezeli ve sonsuz olan bir varlıkta, yer değiştirmek, hareket etmek gibi arazların bulunamayacağı şeklindedir. Zira sonsuz için bir boşluk yoktur ki hareket alanı da olsun. Şayet hareket ediyor ise onun sonsuzluğundan bahsedilemez. Ya da hareket bir amaç içindir; mükemmel olan varlık bir amaç ve garaz güdüyorsa eksiktir... tarzı farklı yorumlara gidilebilir. Cehmî muhalefet, bu ifadesiyle söylediğimiz tüm yorumlara ek olarak bu ifadesi ile diyor ki benim rabbim, arazdan ve onun bulunmadığı bir yerin varlığının tahayyülünden münezzehtir. Ehl-i hadis kanadından konuya ilişkin gelen cevap; O dilediğini yapan ve iradesine sınır konulamayandır. Dilerse hareket eder, dilerse bulunmadığı bir yer var eder.... Bu cümleyi dile getiren kişi, savunduğu kader anlayışını dinamitlediğini de muhtemelen farkında değildir. Ortaya çıkan bu ilginç çıkışlar tarafların, tanrı tasavvurlarından önce alt yapı sorunları yaşadıklarını ortaya koyar. Alfabe düzeyinde tarafların yaşadıkları sorunlar onların üzerinde uzlaştıkları bir alfabe ile ancak mümkün olacaktır. Bu alfabe yöntem ve kavram birliğidir. Tüm bunlardan sonra taraflar arasında metodolojik anlam sorunlarının ortaya çıkması kaçınılmaz görünüyor. Bu bağlamda Mâtürîdî; *terazide bir uzlaşa sağlanamadığı takdirde ölçmek ihtilafları gideremeyecektir* yaklaşımı ile yöntemde birliği, ihtilafların çözümünde bir eşik olarak takdim eder (Mâtürîdî, 2010, 65-76).

62. Rivayet zarf ile mazrufun ayrılma yoluna gidilebileceği bir aktarımı içerir. Buna göre; kaynağa ne yaptığı sorulduğunda “çocuktan rabbimin kelimini dinliyorum” karşılığını aldığı, ravi tarafından aktarılır (Buhârî, 2005, 2/36).

Halku'l-Kur'an'a ilişkin olarak, okuyuşun da ezeli olduğu yönünde görüşler dile getirilmiştir. Dolayısıyla alanda çeşitli anlama sorunları vardır. İbn Kudame'nin '*es-Siretu'l-Mustakim fi'l-ispâti'l-hurufi'l-kadim*' adıyla bir eser yazması, insan fiillerini Kur'an'dan ayırmaya ilişkin zorluklara işaret eder (İbn Kudame, 1999). Bu rivayet, ayırımın yapılabilmesine imkân tanıyan bir zemin umudu sağlaması açısından önemlidir.

66. Rivayet Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyeni tekfir eden edebiyatın bir başka temsilcisidir (Buhârî, 2005, 2/38,39).

67. Rivayet ise istivayı kabul etmeyen ve *Halku'l-Kur'an*'ı reddetmeyi tekfirde eşitleyen bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/39). Çalışma boyunca *istiva* ile *Halku'l-Kur'an*'ı birlikte ele alan nadir rivayetlerdendir.

68. Rivayette, kaynağa daha önce Kur'an'ın yaratıldığı iddiasında bulunanlara rastlayıp rastlamadığı sorulmuş, O da “bu sözü ya şeytan söyler ya da Cehmî söyler, Cehmî ise kâfirdir” demiştir (Buhârî, 2005, 2/40). Kaynağın, “bunu ancak şeytan söyler” ifadesinin bir kızgınlık ifadesi olarak mı metne girdiği, yoksa dini literatürde bir temeli olup olmadığı metinde izaha kavuşmamıştır. Cehmiyye'ye ilişkin ifadeler ise metin boyunca yoğunlukla dile getirilmiştir.

69. Rivayet, “*Halku'l-Kur'an*'a ilişkin iddiaları hafife almayın, zira bu görüş onları Allah'ın sıfatlarını reddetmeye götüren tehlikeli sözlerindendir” anlamı taşır (Buhârî, 2005, 2/40). Bu aktarım, *Halku'l-Kur'an* gibi inanç esasları arasında yer almayan, dolayısıyla Kelam'a ait ikincil bir tartışma alanının neden bu kadar yoğun tartışmayı sonuç verdiği sorusuna, cevap niteliğindedir. Ehl-i hadisin konuya ilişkin ilgisini tetikleyen, bu meseleden doğabileceği varsayılan problemlerin beslediği kaygıdır denilebilir.

70. Bu rivayet Zındık hareketinin, Cehmî ve Kaderî ekollerini üretip himaye ettiği iddiasına dayanır. Rivayetin geri kalan bölümünde; “Taşkınılık durumunda Cehmî gökte bir İlah olmadığını, Kaderî ise gökte hayır ve şer tanrısı olmak üzere iki İlah olduğunu

iddia eder” şeklindeki bir aktarımdır. Bu rivayet sınırları içerisinde insan fiillerini insana isnat eden Mu'tezile, Mecusi tanrı tasavvuru içinde fakat Kaderiye olarak yer alması önemlidir (Buhârî, 2005, 2/40,41). Rivayet *Halku'l-Kur'an*'a ilişkin olmasa bile hem Cehmiyye'nin hem de Kaderiye adıyla olsa bile Mu'tezile, kastedilmiş görünüyor. Onların zındıklar tarafından organize edilip kendi gizli ajandalarına hizmet etmek için kurgulandıkları iddia edilmiştir.

73. Rivayet; İbn Mübarek'tendir. Buna göre onun “her topluluk neye ibadet ettiği bilir, fakat Cehmiyye neye kulluk ettiğini bilmez” dediği aktarılır (Buhârî, 2005, 2/42). İbn Mübarek, bu rivayette muhtemelen Cehmî ekolün soyut tanrı tasavvuruna vurgu yapmıştır. Fakat eser bütünlüğü içerisinde bu tarz rivayetlere yoğun biçimde başvurulduğu görülmüştür. Bunun ekolün itibarsızlaştırılması amacıyla esere dâhil edildiği söylenebilir. Onun kırk gün namaz kılmadığı da bağlamından koparılmış bir biçimde 19. Rivayet olarak eserde kendine yer bulmuştur (Buhârî, 2005, 2/42).

Oysa İbn Hanbel'in aktardığına göre bağlam şöyledir;

Bu adam (Cehm) müşriklerden Sümeniyye (Budist) denilen bir grupla karşılaştı. Bunlar Cehm'e seninle karşılıklı fikir ortaya koyacağız. Eğer bizim delilimiz üstün çıkarsa sen bizim dinimize gireceksin, eğer senin delilin üstün çıkarsa biz senin dinine gireceğiz dediler. Bunun üzerine aralarında şu konuşma gerçekleşti: Budistler, Cehm'e

-Sen, Allah'ın bir olduğuna itikat ediyorsun değil mi?

- Evet!

- Peki, Allah'ı hiç gördün mü?

- Hayır görmedim

- Peki, sözünü hiç işittin mi?

- Hayır!

- Peki ya kokusunu hiç aldın mı?

- Hayır!

- Peki, ona hiç temas ettin mi?

- Hayır!

- Şu halde onun Allah olduğunu nereden biliyorsun? diye sordular.

Cehm bunun üzerine şaşırıldı kaldı. Tam kırk gün kime ibadet edeceğini bilemedi. Daha sonra Hristiyan delillerini andıran bir takım deliller edindi. Bu Hristiyanlar, İsa'da var olan ruh Allah'ın zatından ibaret olan ruhudur. Allah herhangi bir şeyi var etmek isterse yarattıklarından birine hulûl eder ve o varlığın lisaniyle konuşur. Dilediği şeyi emreder dilediği şeyi de yasaklar. O, gözlerin göremeyeceği bir ruhtur şeklinde inanıyorlardı. Cehm bu öğretilerden kendisi için deliller edindi ve Sümaniyeye ekolü mensuplarına;

- Sen kendinde bir ruh bulunduğunu sanıyorsun değil mi? Dedi

- Evet.

- Peki, sen ruhunu hiç gördün mü? Diye sordu.

- Hayır

- Sözüünü işittin mi?

- Hayır!

- İşte Allah da böyle... O, görülmez fakat vardır, sesi vardır fakat işitilmez, kokusu vardır fakat hissedilmez... (Ahmed b.Hanbel, 2003, 93-95) “neye inandığını bilmez” ve “kırk gün namaz kılmaz” şekliye rivayetlere yansıyan bağlam budur.

75. Rivayet, Ebu Bekir Âsâm ve Bişr el-Merisî ye ilişkin Yezid b. Harun'dan yapılan bir aktarımdır. Bu rivayette onlar zındık olmakla itham edilip tekfir edilmiş ve kanları helal görülmüştür. Fakat onların ne ile itham edildiklerine ilişkin başka detaya ise rivayet yer vermez (Buhârî, 2005, 2/43,44). Eser bütünlüğü içerisinde Cehm ile birlikte hakkında en yoğun fetva verilen ismin Bişr el- Merisî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Eserde Mu'tezile'ye ise çok nadir atıf vardır. Bunlardan biri de Âsâm ile ilgili olan bu rivayettir.

76. Rivayet, *Halku'l-Kuran*'a ilişkin esere yansıyan bir diğer rivayettir. Buna göre “Allah, Musa ile konuşmadı iddiasında bulunan, tevbeye davet edilir, tevbe etmez ise öldürülür” (Buhârî, 2005, 2/44). Bu tartışma Ca'd b. Dirhem'in öldürülme

gerekçelerinden de biridir (Buhârî, 2005, 2/9,10). Fakat bu aktarımın kimi adres gösterdiği net değildir. 83. Rivayetten anlaşıldığı şekliye *Halku'l-Kuran* söylemi Ca'd ile sınırlı olmayıp, daha sonraki dönemlerde de bu görüşün temsilcileri olduğunu ima eder. Fakat heretik fırkaları mukayese eden bir başka rivayette bu görüş Cehmiyye'ye isnat edilmiş görünüyor (Buhârî, 2005, 2/45,46).

Kur'an'ın yaratıldığı görüşü ile ilgili olarak bu aktarımda Cehmiyye'ye isnat edilen; Nisa 164. Ayette “Allah Musa ile konuştu” buyururken, “onlar Allah konuşmaz diyorlar” şekliyle aktarılmıştır(Buhârî, 2005, 2/45,46).

Bu rivayette dikkat çeken bir diğer konu ise *Halku'l-Kur'an*'a ilişkin görüşler Cehmîye'ye nispet edildiği gibi, İman *kalp ile tasdiktir* anlayışı da Cehmiyye'ye nispet edilmiştir. Fakat eserin muhakkikinin de tespit ettiği üzere onlara ilişkin bilinen ise hem kalp ile tasdik ettiklerine ilişkin aktarımların olduğu, hem de iman ile marifeti eşitleyen bir yaklaşım gösterdikleridir.² Eş'arî, Cehmiyye'nin imanı, Allah'ı bilmekten (marifetullah) ibaret gördüğünü kaydeder (Eş'arî, 1980, 132,279).

85. Rivayet “Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemenin bid'at olduğu” yönünde bir aktarımdır (Buhârî, 2005, 2/46). *Halku'l-Kur'an*'ı savunmanın bid'at olduğunu söyleyen yegâne rivayet budur. Bir öğretiyi savunmanın bid'at olması, o öğretiyi savunana ilişkin hükmünü de etkiler. Bid'ati savunan kâfir değil bid'atçı olur ki çalışma boyunca bu görüşü savunanlara ilişkin tekfir fetvalarından farklı bir değerlendirmedir.

87. Rivayet Hz. Peygamber'in “rabbimin kelamını yaymama engel oluyolar” mesajını içerir. *Halk'l-Kur'an* edebiyatı çerçevesinde kelamın Allah'a nispeti, mecazen midir yoksa hakikaten midir(?) tartışmasına çözüm sadedinde metne dâhil edilmiş görünüyor (Buhârî, 2005, 2/47,48). Musannifin, bu kullanımda verdiği diğer bir muhtemel mesaj da “Allah'ın kelamı” kullanımının sonradan ortaya çıkmadığını, Hz. Peygamberin kullandığını göstermektir. Bu yüzden söz konusu kullanım mecaz değil, hakikati ifade eder, demek istemiştir. Çünkü geleneğe göre konu tebliğ ile ilgilidir. Hz. Peygamber ise tebliği ile ilgili konularda kavramların temel ve gerçek anlamlarını mecazî anlamlarına tercih eder. Zira tebliğde asl olan anlaşılma ve mesajı muhataba aktarmaktır.

² Bkz 46. Sayfa 2. Dipnot.

Bu yüzden sanat yapma gayesi güdülmüş olamaz. Dolayısıyla mana mecaz değil, hakikidir.

Sonraki on rivayet, bu fikri güçlendirecek niteliktedir. Ve bu rivayetlerin hemen tümü de ilk kuşak Müslümanlardan yapılan aktarımlardır. Bu rivayetlerden bazılarında (89, 90,93, 94,95,99) ‘*Kelam*’ ifadesinin farklı izafetlerine vurgu yapılması, muhtemelen muhaliflerin, Kur’an’ın yaratıldığı tezinin savunucularının, kelamın Allah’a aidiyetini de inkâr ettikleri varsaymış olabilirler. Bu yoğun vurguyu gerektirecek bir başka sebep ise tarafımızca tespit edilememiştir.

88. Rivayet; Enes b. Malik’ten yapılan bir aktarımdır. Bu aktarıma göre Musa’nın yedinci kat gökte ağırlanmasının sebebi onun Allah kelamıyla muhatap olması ile ilişkili değerlendirilmiştir (Buhârî, 2005, 2/48).

96. Rivayet, Ehl-i hadisin konuya ilişkin tartışmalarda yoğunlukla kullandıkları; “Allah kelamının sair kelama göre durumu, Allah’ın sair mevcuda göre durumu gibidir” şeklindeki argümandır (Buhârî, 2005, 2/52). Bu argüman konuya ilişkin tartışmalarda gelenekte yoğun kullanılmıştır (Dârimî, 1985, 161) (Eş'arî, 1977, 2/92).

111. Rivayet, sıfatları onaylamadığı düşünülen “Cehmiyye’nin, inandığı tanrısı görmeyen, işitmeyen konuşmayan, yaratmayan...” bir tanrı olarak ifadelerle yansımıştır. Bu anlayışları sebebiyle onları bir putpereste benzeten rivayet; onları *müşebbihe* olarak da lanse etmiştir (Buhârî, 2005, 2/59).

Fakat bu rivayeti kaydedip aktaranlar bu ifadeleri ile sıfatları Allah’ın uzuvları olarak gördüklerini de açığa vurmuş olduklarını ise muhtemelen farkında değillerdir.

Cehmiyye’nin “Allah kendisi ile konuşamaz ve kendini göremez” dedikleri de aktarılmıştır. Bu rivayetten anlaşılan bir diğer nokta da isim müsemmadan ayrıdır anlayışıyla Cehmiyye isimlerin yaratıldığı anlayışını dile getirmiş ve bunun Allah için de geçerli olduğunu iddia etmiştir (Buhârî, 2005, 2/59). Bu rivayetin diğer bir özelliği ise; Buhârî bu iddiayı bazı ilim sahipleri diyerek anonim aktarmıştır.

115. Rivayette; Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, Cehmiyye’in üç ayeti konuya ilişkin delillendirmede esas olarak kullandıklarını ortaya koyar. Onların bu metodolojik

tutumunun kendileri için alandaki diğer tüm materyalden daha zorlayıcı bir duruma sebep olduğu kaydedilir(Buhârî, 2005, 2/61,62). Bu ayetler;

1. ...*halaka kulle şey'in fe kadderahu takdira.* (Furkan, 25/2)
2.*İnnemal mesihu İsabnu Meryeme resulullahi ve kelimetuhu Elkaha ila Meryeme ve ruhun minhu, fe aminu billahi ve rusulihî,...* (Nisa, 4/115)
3. *Ma ye'tihim min zikrin min rabbihim muhdesin* (Enbiyâ 21/2)

Cehmiyye'nin kadere ilişkin anlayışlarına dayanak olarak kullandığı ayetlerden birinin “Allah her şeyi yarattı ve onlara bir ölçü koydu” anlamındaki Furkân suresi 2. Ayeti'dir. Bu ayet bağlamında Kur'an da 'şey' kavramı dâhilindedir. Eğer yaratılan 'bütün' içinde Kur'an yoktur; dersin kâfir olursun. Eğer Kur'an da bu yaratılmış ve hakkında ölçü konulmuşlara dâhildir dersin, onun yaratılmış olduğunu kabul etmiş olursun; dolayısıyla yine kâfir olursun şeklindeki açmaz, Ebu Ubeyd'in söylediği zorluğun sebebi olmalıdır (Buhârî, 2005, 2/61,62).

İkinci ayet ise; “İsa Mesih ibn Meryem, Allah'ın resulü, Meryem'e ilka ettiği kelimesi ve kendisinden bir ruhtur...” ayetine ilişkin olarak, Cehmiyye'nin Ehl-i hadise eleştirisi; şöyledir: “Sizler Hristiyanların söylediği gibi; Allah'ın kelimesinin yaratılmadığını söylediniz. Oysa İsa Allah'ın kelimesi olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla, Allah'ın kelimesinin yaratılmış olmadığı yani ezeli olduğu doğru değildir” şeklindedir.

Cehmî eleştiriye dayanak olan üçüncü ayet ise; “Rablerinden onlar yeni bir uyarı(ayet) geldiğinde...” şeklindedir. Oysa siz Kur'an'ın muhdes olduğunu reddediyorsunuz şeklinde bir eleştiri olarak alana yansımıştır.

Bu rivayet, 53. Rivayette, Bişr el-Merisî'nin bir ayet tefsirine yer verilmesine ek olarak, esere yansıyan ikinci Cehmî eleştiridir (Buhârî, 2005, 2/33,34). Cehmî eleştirinin esere yansımamasının doğurduğu tekseslilik, bu nadir iki eleştiri ile bozulmuş ve eser daha okunabilir bir hal almıştır (Buhârî, 2005, 2/61).

116. Rivayette, Ebu Ubeyd, Furkan suresi 2. Ayet ile ilgili “Allah'ın her şeyi yarattığına ilişkin durum, denildiği gibidir.” diyerek onaylar. Nahl 40. Ayet bağlamındaki

değerlendirmesi, Allah'ın yaratmaya "ol" lafzıyla başladığı şeklindedir. Buna göre Allah'ın kelamı(ol) yaratılmış şeyden öncedir yaratmaya da onunla başlamıştır. O bu çabası ile Kur'an'ı kelamı yaratılmış alanın dışına taşıma çabasıdır (Buhârî, 2005, 2/61,62).

Kur'an'ı yaratılmış âlemin dışına çıkarma çabası "...*ela lehu 'l-halku ve 'l- emr...*" (A'raf, 7/54) ayeti çerçevesinde olmuştur. Bunun en erken örneklerinden biri Kinânî'nin, mihne arifesinde, '*el-emr*' kavramı üzerinden yaptığı çıkıştır (Kinânî, ts, 42). İbn Hanbel'in de mihne sonrası evrede kullandığı bu argüman (Ahmed b.Hanbel, 2003, 106,107) İbn Kuteybe mihneden sonraki bir zaman aralığında dikkat çeker (İbn Kuteybe, 2001, 43). Eş'arî de daha geç bir dönemde '*halk*'-'*el emr*' ayrımı ile Kur'an'ı yaratılmış şeylerin dışına taşımak çabasında olmuştur (Eş'arî, 1977, 2/63,64).

117. Rivayet; 115. Rivayette geçen ikinci ayet ile ilgilidir (Buhârî, 2005, 2/62). Buna göre; Kelamullah'ın ezeli olduğunu söyleyenler, Nisa Suresi 171. Ayette İsa da Allah'ın kelimesidir ve yaratılmıştır. O halde Kelamullah ezeli ise İsa'nın da ezeli olduğunu söylemiş olursunuz ki bu iddia Hristiyanların iddiasıdır. Bu eleştiri konuyla bağlantılı olarak halifenin mihne mektuplarına da yansımış bir eleştiridir (Taberî, ts, 1821).

Ebu Ubeyd'e göre ayette geçen kelime İsa'nın kendisi değildir. Ayette geçen kelime 'ol' emridir. Zira ona göre eğer bu kelime İsa olsa idi, "kelimetuhu elka**hu** ile Meryem" olması gerekirdi, oysa ayette "kelimetuhu elka**ha** ile Meryem" şeklindedir. Buna göre ayetin anlamı Allah kelimesi ile İsa'yı yarattı anlamı kazanmış olmaktadır. Bu bağlamda Meryem Suresi 17. Ayeti delil olarak kullanır. Buna göre İsa ile Âdem arasında Âl-i İmran suresi 59. ayetinde kurulan bağlantıda, ortak payda her ikisinin de '*kün*' emrinin bir sonucu her ikisinin de topraktan yaratılmış olduklarıdır (Buhârî, 2005, 2/62).

118. Rivayet; 115. Rivayette sorun oluşturduğu düşünülen üçüncü ayet, Enbiya suresi 2. Ayette Kur'an'ın kendisi hakkında "*muhdes*" ifadesi kullanmasıdır. Ebu Ubeyd, Hz peygamber ve Ashabına göre muhdes; "Allah'ın onlara bilmediklerini öğretmesidir" diyerek kavramın *yeni ve sonradan var edilmiş* anlamını gözlerden uzak tutar (Buhârî, 2005, 2/62). *Muhdes* kavramı Kur'an'ın yaratıldığına delil olarak halife Me'mun'un mihne mektuplarında da kullanılmıştır (Taberî, ts, 1821).

119. Rivayette ise; Buhârî, Kur'an'ın Allah kelamı olup yaratılmış olmadığına; Araf 54. Ayete ilişkin analizi ile ulaşır. Buna göre yaratma; emri takip eder ve emre tabidir (Buhârî, 2005, 2/62,63).

120. Rivayet, Süfyân b. Uyeyne'nin Kur'an'ı yaratma alanı dışına çıkarma çabasının aktarıldığı bir diğer metindir. Araf Suresi 54. Ayet, Rum suresi 4 ve 25. Ayet, Yasin suresi 82. Ayetin oluşturduğu bir denklemde, Allah'ın *halk* ifadesini kullanmayıp '*bi emrihi*' demesi ile istidlal ederek, Kur'an'ı *emr* alanı içerisinde ele almayı önerir. Böylece Kur'an *halk* alanı içerisinde değil, *emr* alanı içerisinde görme eğilimi, bu ekol içerisinde yaygınlaşmış görünür.

Kur'an'ın yaratılmış olduğu eleştirileri sebebiyle, var olan kavramsal zeminde sorunu çözme imkânı olmadığını farkında olan Ehl-i hadis, başka kavramları da alanda tartışmaya dâhil ederek, Kur'an'ın yaratma sarmalı dışında bir alana aidiyetini tartışma gayreti gütmüş görünüyor. Şayet tartışmaya sonradan dâhil edilen '*el-emr*' çerçevesinde bir açılım sağlanamamış olsaydı, teorik zeminde Ehl-i hadis için önemli oranda söylem tükenmiş olacaktı denilebilir (Buhârî, 2005, 2/63).

321 ve 325. Rivayetler, eserin daha sonraki ikinci bölümüne aittir. Fakat Cehmî ve Mu'tezilî ekolün görüşlerini içermesi sebebiyle birinci bölümde ele alınmasının daha doğru olacağı düşünülmüştür.

321. Rivayette, Buhârî, "Cehmiyye ve muattıla, Ehl-i hadis ile kavlullah konusunda çekişiyorlar ve diyorlar ki; Allah konuşmaz, konuşsa kelamı yaratılmış olur, buna dayalı olarak onlar; makru olan kelimullahın Allah'ın ilminin gereği yaratıldığını söylerler. Onlar bu anlayışları ile tilavet ile okunan şeyi (makru) ayıramamışlardır" eleştirisi yapar (Buhârî, 2005, 2/162). Sözü edilen Cehmî eleştiri konuşma fiilinin, arazlardan ibaret olduğu temeline dayanır.

325. Rivayette Buhârî; makru olan, Musa'ya " Şüphe yok ki, ben kendisinden başka ilah olmayan Allah'ım, bana kulluk et" (Taha, 20/12) diyen rabbin kelimidir. Mu'tezile; "Allah'ın fiillerinin mahlûk olduğunu, fakat insan fiillerinin Allah'ın yarattıkları olmadığını söylediler. Onların bu iddiaları Müslümanların geriye kalanlarının görüşüne aykırıdır" der (Buhârî, 2005, 2/165). Buhârî'nin, insan fiillerinin yaratılmadığı

şeklindeki ifadesi ile muhtemelen, Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrine atıf yapmış olmaktadır. Yoksa onların insan fiillerinin yaratılmış olmadığına ilişkin bir fikre sahip oldukları aktarılmamıştır. Eserin ilerleyen bölümlerinde (624. Rivayet) İnsan fiillerinin Allah'a değil kula nisbet edildiği ile ilgili kaderiyenin görüşüne ise zaten yer verilmiştir (Buhârî, 2005, 2/299,300).

1.2. Buhârî'nin *Halku Ef'al-İ İbad* Eserinde *Halku'l-Kur'an* Bağlamında Ehl-i Hadise Dönük Eleştiri ve Değerlendirmesi

Buhârî, 124. Rivayetten itibaren eserine *insan fiilleri* başlığı koymuştur. Bu bölümde daha çok, dini literatürde *amel* denilen yapıya dikkat çeker. Böylece, araz da diye bileceğimiz, *bir şeyin aslından olmayan* ve ondan ayrılabilen niteliklerin, ezeli kabul edilen Kur'an'dan ayırma çabasına yer verir. Buhârî bu bölümde Kur'an'a ilişkin olarak, Cehmiyye ya da bir başka ekol ile tartışmaz. Bu bölümde konunun anlaşılmasını engellediği düşünülen kendi ekolünün mensuplarının konuya ilişkin sorunlarını gidermeye çalışır.

Artık bu noktadan sonra metin dışı karşı bir *Halku'l-Kur'an* tartışması değil, bir iman tartışmasıdır. Bu metnin ekol içine verdiği mesaj ise insan fiillerini ilgilendirdiği boyutuyla Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklindeki tartışmayı sürdürmektir. Diğer yandan evrende her şeyin bir ölçüye göre olduğu anlamındaki *Kader* ile insan fiilleri ilişkisine de bu bölümdeki aktarımlarında dikkat çekmiştir (Buhârî, 2005, 2/66-112).

213. Rivayette Buhârî, *Halku'l-Kur'an* tartışmasına geri döner. Metin içinde sürdürdüğü tartışmalardan sonra, söylemi daha net ve ifadeleri daha berraktır (Buhârî, 2005, 2/112). Buhârî, bu bölümde Kur'an'a, Allah'ın sıfatı olarak yönelmeyi telkin eden bir aktarıma yer verir. Bunun nasıl ve hangi yönden olduğuna nasıl gerçekleşeceğine ilişkin olarak; *bila keyfi* telkin eder. Ona göre son tahlilde Kur'an; “Cabbar olan Allah'ın kendisi ile kullarına hitap ettiği kavlidir. Zira bu konuda Hz. Peygamberden tevâtür derecesinde aktarım yapılmıştır” der (Buhârî, 2005, 2/112). Buna göre Kur'an; “Allah'ın varlığı yaratmadan önceki emiri ve kendisi aracılığıyla konuştuğu kelimadır.”

214. Rivayette Hz. Peygamber'in “Rabbim'in kelamını tebliğ etmeme kavmim engel oluyor” şeklindeki bir aktarımına yer verir. Onun buradaki amacı, kelamın rab ile

ilişkinsini Hz. Peygamberin kurduğu, dolayısıyla onun kurduğu ilişkinin mecazi bir ilişki olamayacağını, tebliğ görevi ile bağlantılı bir konu olarak tartışma dışı tutmaktır. Nihayetinde 215. Rivayette, “tebliği peygambere aittir fakat Kelam Rabbindir” diyerek, bu amacı gizli tutmaz, açığa çıkarır (Buhârî, 2005, 2/113).

216. Rivayette; kendi anlayışlarına muhalif, aksi bir görüşün ise seleften aktarılmadığını söyler. Bu anlayışın nesiller boyu süre geldiğini de rivayetin geri kalan bölümünde ifade eder (Buhârî, 2005, 2/113).

222. Rivayette ise nesiller boyu aktarıla geldiğini söylediği görüşlerini ispat edercesine; ehl-i rivayet arasında şöhret bulmuş, *Halku'l-Kur'an*'a ilişkin *ezelidir* savunusu yapan âlimlere ve onların ait oldukları bölgelere yer vermiştir (Buhârî, 2005, 2/114-116). Şamlılar adına bu listede yer alan isim *Ebu Mushir* olmuştur (Buhârî, 2005, 2/114-116). Mihneye ilişkin Halife Me'mun'un dördüncü mektubunda kendine yer bulan Ebu Mushir, Emin-Me'mun mücadelesi sırasında ortaya çıkmış Süfyânî ayaklanmasında kendisine Şam kadılığı verilen bir kişidir. Bu kişinin diğer bir özelliği ise Emeviler adına hilafetini ilan eden, isyanın kilit ismi ve lideri *Ali b. Abdullah*'tan hadis rivayet etmiş olmasıdır (Ay, 2000, 234). Muhtemelen isyancı hareketle olan bu yakın ilişkisi sebebiyle tehlikeli görülüp *Halku'l-Kur'an* ile bağlantılı olarak sorgulanmıştır. Halife mektubunda ona ilişkin olarak şu satırlara yer verir; “Emrû'l-mü'minîn sana Ebu Mushir'i de gönderdi, ona Kur'an hakkında sordu, açık bir şey söylemedi, lafi geveledi, bunun üzerine, kılıç görünce istemeyerek ikrar etti. Onu yokla, ikrarında duruyor mu, yoksa döndü mü, eğer ikrarında duruyorsa bunu halka açıkla, ilân et...” (Taberî, ts, 1824).

223. Rivayet; eseri tahkik edenin dalgınlığı sebebiyle farklı bir numara ile kaydedilmiş olmasına rağmen, Buhârî'nin nesiller boyu görüşlerinin temsilcisi olarak gördüğü âlimleri uzun bir liste halinde sayar. Buna göre; kendi dönemlerinde ilim ehli olarak bilinen tüm bu isimler, ihtilafsız olarak Kur'an'ın, Allah kelamı olduğunu söylemişlerdir. Sadece konuya ilişkin “aşırılıklar ya da yanlıgılar sebebiyle bu aydınlık yoldan ayrılıp, meselede körleşenler ise Kur'an ve Sünnete havale edilir.” Zira Allah; “bir şeyde ayrılığa düşerseniz, ayrılığa düştüğünüz işi Allah'a ve resulüne havale edin” (Nisa, 4/115) buyurur diyerek; ihtilafın çözümüne ilişkin adresi işaret eder (Buhârî, 2005, 2/116,117). 224.Rivayette ise Hz. Peygamber'in ihtilaf durumunda çözüme ilişkin

uygulama önerisini aktararak, daha inandırıcı olmayı umar (Buhârî, 2005, 2/117). 225. Rivayet ise neden bu yolun tercih edilmesi gerektiğine ilişkin bir cevap niteliğindedir. Zira Hz. Peygamber'in "men amele amelen leyse alayhi emruna fe huva rudde" kaynağını dinden almayan, her iş ve iddianın dini olarak kabul edilmemesi gerektiğine vurgu yapar (Buhârî, 2005, 2/117,118).

Buhârî; ihtilaf durumunda Kitap ve sünnete gidilir, şekliyle konuya ilişkin ayeti adres gösterdikten sonra, bu senin yorumun şeklindeki çıkışlara da hazırdır. O, bu benim görüşüm değil, dercesine Hz. Peygamberin konuya ilişkin aktarımını sunarak; bu Hz. Peygamberin önerisidir diyebileceği bir sunu yapar. Böyle olsa bile; bu bir zorunluluk değildir, bir ruhsat alanıdır denilebileceğini de hesaba katarak, bu son aktarımıyla; adeta bu bir öneri ve tercih değil, zorunluluktur vurgusu yapar. Saya geldiğim bu çabasının bir gereği olarak, söz konusu rivayetin tek kanaldan Hz. Peygamberden aktarılmadığını ifade eden bir başka tariki de metnine dâhil etmesidir. Bu yaklaşım, onun aktarıma ilişkin kanaatleri sağlamlaştırma çabasıdır. (Buhârî, 2005, 2/117,118).

226. Rivayet ise metnin teorik sınırları içinde hala tereddüt yaşayanlara; Ömer b. Hattab'ın konuya ilişkin uygulama örneğini bir somutlaştırma çabası olarak, metne dâhil eder (Buhârî, 2005, 2/118). Buna göre Ömer b. Hattab bir uygulama kriteri olarak hükmü bilinmeyen ve öncesi olmayan konuların kitap ve sünnete havale edilerek oradan bir çıkarım yapmaya çalışırdı şeklindedir.

227. Rivayette, Buhârî tüm bu söylemlerinden sonra bir senteze ulaşarak; "Allah'ı kelam sahibi olarak tanımayan ve bu kelamın yaratılmış olmadığını bilmeyen herkese, bu konudaki bilgisizliğini gidermek üzere kitap ve sünnete gitmeleri gerektiği öğretilir. Takip etmesi gereken yöntemi bildiği halde bundan yüz çeviren ve bunlara gitmekten kaçınan ise inatçıdır." Bu durumda ise Tevbe 115 ve Nisa 115 çerçevesinde bir sonucun inat edeni beklediğini dile getirir (Buhârî, 2005, 2/118,119). Aktarımda sözü edilen öğretme, bilgisizliğin dini bir özür olarak kabul edildiği, bu sebeple bilmeyene eksikliğini gidermesi için bir imkân ve zaman verilmesi gereğini o, "Bir topluluğa Allah, hidayet verdikten sonra, korkup-sakinacakları şeyleri kendilerine açıklayıncaya kadar, onları sapıklığa sürükleyecek değildir. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir" (Tevbe, 9/115) ayetinden yaptığı istidlal ile ulaşır. Kendisine eksikliğini giderecek imkân bahşedildiği

halde durumunu değiştirmeyip yanı sıra ısrar eden kişi ile ilgili olarak; “Doğru yol kendisine apaçık belli olduktan sonra, Peygamberden ayrılıp, inananların yolundan başkasına uyan kimseyi, döndüğü yöne döndürür ve onu cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir dönüş yeridir!” (Nisa, 4/115) doğrunun gereğini yapmanın önünde bir engel olmadığı gibi, bir özür de kalmamıştır. Bu durumda doğru artık bir seçenek değil, tek seçenektir.

228. Rivayet, Buhârî'nin Ehl-i hadis içerisinde bir kırılmayı işaret ettiği aktarımdır. Burada metnin yorumlamaya imkân verdiği en az iki yönelimden söz edilebilir. Eserin muhakkiki, derkenarda düştüğü yönlendirici bilgi notunda, bu iki gruptan birinin *lafziye* olduğunu kaydeder (Buhârî, 2005, 2/119).

Buna göre ekol içindeki kırılmanın, içeriği hakkında daha fazla şey söylemek de mümkün olur. Buhârî'nin Kur'an'ın ezeli yönünü, insan fiillerine ilişkin unsurlardan ayıklamak gerektiği zira bunların yaratılmış olduğu vurgusunun, ekol içindeki muhataplarının lafziye olduğunu bilmek, akım içinde bir marjinalleşmenin yönüne ve boyutuna işaret eder. Buna göre ekol içerisinde Kur'an lafızlarının da ezeli olduğunu savunan ve onlara katılmayan en az iki grubun var olduğu söylenebilir.

Aktarımın devamında Buhârî, onların her birinin İbn Hanbel'den yapılan aktarımları tarafların kendi haklılıklarına gerekçe gösterdiğine dikkat çeker. Onun bu noktadan eleştirisi; tarafların yaslandığı zeminin sağlam olmadığıdır. Zira dayanılan haberlerin birçoğu Buhârî'ye göre kesinlik ifade etmeyen '*şüpheli*' rivayetlerdir. Buhârî'ye göre bu yüzden İbn Hanbel'in öğretisinin incelikleri taraflarca kavranamamıştır (Buhârî, 2005, 2/119).

Buhârî'nin sözünü ettiği "*şüpheli rivayet*" vurgusu, aktarımın rivayet ve senet açısından sıhhati değil, anlamın kapalılığı, olmalıdır. Zira İbn Hanbel 241/855 tarihinde, Buhârî 256/870 tarihinde vefat etmiştir. Dolayısıyla muhtemelen sözü edilen rivayet aktarımcılarının hemen hepsi hayattadır. On beş yıllık süreçte rivayetlerde bir buharlaşma ya da yeni girdi olmasını beklemek zor olsa da aktarımlara ilişkin anlam daralması ya da genişlemesi daha anlamlı görünüyor.

229. Rivayet muhakkikin sehven bir başka rakam ile numaraladığı, fakat devam eden aktarımda;

İlim ehli (Ehl-i hadis) ve Ahmed b. Hanbel'e göre; Allah kelamının yaratılmamış olduğu bilinir. Fakat onun dışında kalan şeyler ise yaratılmıştır. Onlara (Ehl-i hadise ve Ahmed'e) ilişkin bilinen bir diğer şey de onların bu gibi derin konulara dalmaktan hoşlanmadıkları ve kalam ehli ile yan yana gelmedikleridir. Esasen onlar, hakkında nass ve Hz Peygamberden açık bir delil olmayan konulara girmedikleri gibi bu konularda tartışma da yapmazlar (Buhârî, 2005, 2/119,120)

der.

Buhârî bu ifadeleriyle Ahmet b. Hanbel'in de içinde yer aldığı Ehl-i hadis geleneğinin yönetime ilişkin tavrına bir izah getirmiş ve İbn Hanbel'in mihne döneminde 'sığ' görüntüsü veren suskunluğunun, metodolojik bir tutum olduğuna ilişkin bir perspektif geliştirmemize imkân sunmuştur.

230. Rivayette Buhârî, Kur'an ayetlerini yine Kur'an ayetleri ile çürütmek, ayetleri karşı karşıya getirme anlayışının bir tartışma yöntemi olarak Resulullah'ın ifadeleri ile reddedildiğini, dolayısıyla sağlıklı bir yaklaşım olmadığını ifade eden bir aktarımdır. Bu durumda yapılması gereken, gelenekte önerilen yöntemdir. Buna göre; "Kur'an'ın bir kısmı öteki kısmını açıklar, bilen bildiği kadarını söylesin, bilmediği yeri ise bilene havale etsin" anlayışını güncel soruna karşı bir çözüm önerisi olarak sunar (Buhârî, 2005, 2/120).

231. Rivayette ise Buhârî; çelişki yaşanan, çıkış yolu bulunamayan bir konunun uzman ve bilene havale edilmesi gerektiğini ifade ederek, ihtilafların çözümüne ilişkin; *bilginin otoritesini* salık verir. O, bu konuya ilişkin önerisinin kaynağı olarak Hz. Peygamberi yine aynı rivayet içerisinde işaret eder. Bu vurgusu ile önerisinin gelenek içerisinde yer aldığını, dolayısıyla sınır ihlali yapmadığını muhataplarına ifade eder gibidir. Rivayetin sonunda, hakkında kesin beyyine olmayan, müteşabihata ilişkin konuşulmaması gerektiğini, Hz. Peygamber'den yaptığı alıntı ile telkin etmektedir (Buhârî, 2005, 2/120). 232. Rivayet *müteşebihât* konusunda uygulanacak yöntemi bir bütün olarak ortaya çıkarmaya dönük bir aktarımdır. Buhârî, bu bölümde müteşâbihler konusunda uygulanacak yönetime ilişkin rivayetlere yer vererek, yöntemde uzlaşmayı bir

öneri olarak sunmuş görünüyor (Buhârî, 2005, 2/120). Müteşâbihler konusunda takınılması gereken tavrı Resulullah'ın “meseleyi bilenlere havale etmek” şeklindeki önerisi bağlamında çözüme kavuşturmayı önermektedir. Bu öneri kaynağını Âl-i İmran suresi 7. ayetinden alır (Buhârî, 2005, 2/121). 233. Rivayet, aynı tartışmayı İbn Mesud'dan yapılan bir aktarım üzerinden tartışır (Buhârî, 2005, 2/121). 236. Rivayet reyî ile hareket edenlere karşı, Ehl-i hadise halkın umumun görüşünü, telkin eden yönteminin takip edilmesini, önerir (Buhârî, 2005, 2/122). Bu anlayış *sevâdu'l a'zam*'ı tavsiye eden bir yaklaşımdır.

278. Rivayette, Buhârî, “tilavet peygamberden ve onun ashabından, fakat vahiy Allah'tandır” şeklindeki bir vurgu ile ezeli olduğunu söylediği Kur'an ile yaratılmış olan unsurları bir kez daha ayırma çabası gösterir. (Buhârî, 2005, 2/145). O, bu ayrıma 279. Rivayette, Hz. Ayşe'nin ifk hadisesine ilişkin *vahiy* ile *tilaveti* ayıran aktarımı ile ulaşılmış görünüyor (Buhârî, 2005, 2/145).

338-349. Rivayetler insan fiilleri ya da bununla bağlantılı *Halku'l-Kur'an* ile ilişkili değil, anlama ve aktarma hataları karşısındaki tavra ilişkindir. O, burada Ömer b. Hattab'ın konuya ilişkin tavrını modelleyerek durumu ortaya koyar. 338. Rivayette Ömer b. Hattab; “Ben imkânlarımın elverdiği bir söz söyledim, onu anlayıp koruyabilen onu dilediği yere ulaştırınsın, fakat anlayıp koruyamayanın, bu yanlış anlayışını bana mal ederek bana yalan isnat etmesine ilişkin hakkımı ise böyle birine helal etmiyorum” çıkışıyla haksız eleştirilerden şikâyetçi olduğu anlaşılıyor (Buhârî, 2005, 2/170-174). İkinci halifenin sözünü ettiği “benim için takdir edilen bir söz” ifadesinden, zihinsel, fiziksel donanım ve imkânlarımın el verdiği bir neticeye ulaştım. Buna ilişkin bir değerlendirmede bulundum şeklinde anlıyoruz. Fakat gerek anlama sorunları sebebiyle gerekse aktarım sorunları sebebiyle mesajı değiştirenler mesajın kaynağına haksızlık etmişlerdir. Bu eleştiri, sözü hem fiziksel olarak koruyamamaktan doğan bir tahrifi, hem de anlama sorunlarını içerdiği ise metinden anlaşılmaktadır.

380. Rivayet, Buhârî'nin Nuaym b. Hammad'ın konuya ilişkin görüşü ekseninde, yapılan spekülasyonları gidermeye dönüktür. Bu bağlamda önce Nuaym'ın; kelimullahın ezeli olduğuna inandığını tespit eder. Daha sonra Nuaym'a nispet edilen “Arapların ölü ile diri arasındaki farkı; fiili olup olmaması üzerinden koyduğu, fiili olanı diri, fiili

olmayanın ise ölü kabul ettiğini” savunduğunu söyler. Buhârî, onun bu görüşlerinden dolayı işkenceye maruz kalmasını ise onun bir bid’atçi olmadığına kanıt olarak sunar (Buhârî, 2005, 2/192,193). Nuaym’ın Allah’a fiil nispet etmeyenlerin; O’nu, *Hay* olarak da kabul etmedikleri şeklinde de yorumlanabilecek bu görüşü sebebiyle işkenceye maruz kaldığını söyler. Konuyu farklı bir bağlamda tartışmış olması önemli olduğu gibi, Buhârî’ye yansıdığı biçimiyle Nuaym b. Hammad’a ilişkin bir tartışmanın da Ehl-i hadis ekolü içinde süregitmekte olduğunu da ortaya koyar (Buhârî, 2005, 2/192,193). Buhârî ise bu aktarımı ile onu muhtemelen bid’atçi olarak itham edenlere katılmayanların yanında yer aldığını bu aktarımıyla ortaya koyar.

Nüzul, vahyin başlaması, sona ermesi, tebliğ gibi süreçlerin öğretinin kendisi ile ilişkili, fakat ondan farklıdır; dememize imkân tanıyan rivayetler metnin 381. Rivayetinden sonraki bölümünde kendilerine yer bulmuştur. Bu bağlamda dile getirilen “*lafız, telaffuzdan farklıdır*” şeklinde metne yansımıştır (Buhârî, 2005, 2/172-198).

392-394. Rivayetler, Resulullah’ın mushaf ile düşman topraklarına girmeyi yasaklamasının nedenini aramaya dönüktür. Buhârî, ilgili rivayetleri aktarmasına karşın, bu konuyu yorumlamakta zorluklar yaşadığı söylenebilir. Fakat bunun realite olduğunu ifade etmek için konuya ilişkin üç rivayeti ardışık aktarır (Buhârî, 2005, 2/199, 200). Bu peygamber uygulamasını anlama konusundaki zorlukların sebeplerinden biri, Kur’an’dan bazı pasajların yer aldığı mektupları Resulullahın yaz(dır)mış olması ve farklı din mensuplarına göndermesidir (514. Rivayet) (Buhârî, 2005, 2/255-259).

398. Rivayet’in konusu sahabeden Huzeyfe’nin; “falanın kıraati filanın kıraati denilmesinden hoşlanmıyorum” şeklindeki bir içeriğe sahiptir. Buhârî, Huzeyfe’nin *kıraat* ile *makrunun* aynı anlama geldiği kanaatinde olduğunu da tespit eder. Bu aktarımı, onun İslam ilk kuşağından da bu ayrımı yapmayanların olduğu konusunda bir tespitle bulunmasına imkân verir (Buhârî, 2005, 2/202). İlginç olan ise Buhârî’nin kendi görüşü ile çelişiyor olan bu rivayeti görmezden gelmemesi, konu ile ilgili görüşler sadedinde kaydetmiş ve vurgulamış olmasıdır (Buhârî, 2005, 2/202). Mushaf ile düşman topraklarına girme yasağı da (Buhârî, 2005, 2/199, 200) görünüşte Buhârî’nin kanaatiyle çelişir; fakat o kendi kanaatiyle barışık olmayan uygulama örneklerini kaydederek ve çelişkiye vurgu yaparak etik bir tavır da sergilemiştir denilebilir (Buhârî, 2005, 2/202).

478. Rivayette, Buhârî, vahyin gelişi sırasında duyulan seslere ilişkin rivayetlerden hareketle, Allah'ın kelamı olduğu, fakat sesinin yaratılmışların sesine benzemediği kanaatine kaynaklık etmiştir (Buhârî, 2005, 2/240). Bununla bağlantılı olarak onun, Allah'ın zatî sıfatları ve fiilleri konusunda yaratılmışlara benzemediği konusundaki tevhid ilkesine riayet etme gayreti gösterdiği de metne yansımış bir konudur. Bu durum 479. Rivayete yansımıştır (Buhârî, 2005, 2/240).

503-507. Rivayette, Buhârî yaratılmışlar ile yemin edilemeyeceğine ilişkin rivayetleri de konu ile ilişkisi bağlamında aktarmıştır (Buhârî, 2005, 2/252,253). Gelenekte tartışmalara konu olan; “Kur'an yaratılmış ise onunla yemin edilmez” yönündeki anlayışın, bu kanaat tarafından beslendiğine ise şüphe yoktur. (bkz.113.rivayet) (Buhârî, 2005, 2/60)

528-545. Rivayetler, “Allah kelamının diğer sözlerden farkı, Allah'ın sair varlıklar ile olan farkı gibidir” tezine karşı, yapılan aktarımların bir tezat oluşturduğu eleştirisini gidermeye dönüktür. Buna göre; durumun *'muhalifler'* tarafından kullanıldığını farkına varan Buhârî, konuya ilişkin aktarımlar ile bu tezi barıştırmak ve muhaliflerin kullandıkları argümanları anlamsızlaştırma çabası güder (Buhârî, 2005, 2/260-266). Fakat onun argümanlarının bu eleştirilere ikna edici cevap niteliği taşıdığı ise tartışmalıdır. Kendisi de konuya ilişkin yorumların yeterli görmemiş olmalı ki 568,569. Rivayetlerde yeniden konuya dönerek daha ikna edici yorum yapma gereği duyar (Buhârî, 2005, 2/276,277). Tartışmanın sonunda *tilaveti*, *metludan* ve *kıraati* ise *makrudan* ayırmanın zorluğuna işaret ederek, insan fiilleri açısından bunu ayırmanın imkânı olmadığını, çünkü ikisinin uygulamada aynı olduğunu da tespit eder (Buhârî, 2005, 2/266). Fakat *makru* ve *kıraat* ilişkisinin bizde uyandırdığı bu aynılık algısına karşın, yine de farklı olduğunu ortaya koyma çabasını sürdürür (Buhârî, 2005, 2/267,268). Konuyu vuzuha kavuşturmanın zorluğu sebebiyle olmalı ki 571. Rivayet, İbn Hanbel'den aktardığı; “Hamza'nın kıraati hoşuma gitmiyor” yönünde bir aktarımda bulunarak, Hamza'nın Kur'an'ı demeyip, kıraati dediği ayrımını muhataplarına göstermek çabasında olmuştur. (Buhârî, 2005, 2/277,278). Eser boyunca tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Hanbel'den yaptığı yegâne rivayet budur. Burada, Buhârî muhataplarına karşı, İbn Hanbel'in otoritesini bir ikna aracı olarak kullanmıştır, demek de bağlam açısından

mümkün görünüyor. Onun İbn Hanbel'den aktarım yapmaması da stratejik bir tutumdur. Zira İbn Hanbel öğretisi üzerinde çekişen muhatapların, birinden yana ya da ötekine karşı tavır aldığı şeklinde bir yorumu sonuç vermesi ihtimali onu temkinli olmaya itmiştir denilebilir.

576. Rivayette, Buhârî *lafız* ile *lafzın ifade ettiği mananın* ayrılması gerektiğine vurguyu o derece ileri bir noktaya taşımıştır ki; Musa'ya “ Şüphe yok ki, ben senin rabbimim ...” (Taha, 20/12) diyen; Allah'ın kelamı, ile kendi okuyuşunun aynı olduğunu iddia edenin *rablik* davası güttüğünü söyler (Buhârî, 2005, 2/279). Çünkü ona göre kulun rabbini anması, Rabbin kulunu anması aynı olamaz. Zira “kulun rabbini anması dua, rabbini kulunu anması ise icabet makamındadır. Lafızların aynı olması makamın aynılığını gerektirmez ya da ayrılığını ortadan kaldırmaz” der. Buhârî bu anlayışına 578. Rivayette geçen, Hz. Peygamberin, “ben ancak Kur'an'da olanı söylerim” ifadesini de delil olarak kullanır (Buhârî, 2005, 2/280).

608, 609. Rivayetler; “insanların bu konuda yaptığı hataların büyük çoğunluğunun mecazın gerçek anlamdan, fiilin, eylemin konusu (meful)'ndan, vasfın ise sıfattan farkını bilememekten kaynaklandığını söyleyenler olmuştur” diyerek bir analiz yapar.

Mecazın gerçek anlamdan farkını ifade etmek için Hz Peygamber'in, bindiği bir at için ; “tıpkı bir deniz gibi” sözünü söylediğini örnek olarak verir. Buhârî'ye göre Hz. Peygamber'in yaptığı bu benzetme insanlar arasında bilinen bir anlamın ifadesidir. Bunun anlamı ise yürümesi *güzel*dir. Yani Hz. Peygamber atın yürümesinden dolayı bir rahatsızlık duymamış bu binişinde rahat etmiştir. Bu binişte yaşadığı rahatlığı da bu şekilde ifade etmiştir anlamı taşır. Bir başka örnek de “Allah'ın ilmi bizim içimizde ve bizimle beraberdir” sözüdür. Bunun anlamı da “ben Allah'ın ilmi kapsamındayım”, bu sözdeki murad, “Allah bizi bilir” anlamına gelir ki gerçek anlam da budur diye sürdürür yorumunu. Mecaz ve gerçek anlama ilişkin bir başka örnek de “nehir akıyor” ifadesidir. Burada akan nehir değil, akan sudur. Biz nehir akıyor diye söyleriz, fakat kastımız suyun aktığıdır der(Buhârî, 2005, 2/295,296). Tüm bunlardan sonra Buhârî'nin dikkatimizi çektiği şey anlama sorunlarının filolojik temelli de olabildiği ve bu gibi tartışmaların çözümünde zorlaştırıcı bir görev üstlendiğidir.

Fiil ile *mefulü* ayırmak konusundaki sorunlara ilişkin olarak 615. Rivayette; “Fiil, bir şey yapmaktır, meful ise yapılan bu şeyden ortaya çıkandır” der. Buhârî burada “Yeri ve göğü yarattı” örneğini verir. Yer ve gök, yaratmak fiilinin mefulü yani nesnesidir. Buhârî’ye göre Allah dışındaki her şey onun fiilinin mefulüdür. Failin fiili olmazsa, hiçbir şey varlık meydana gelmez. Allah’ın fiilinin olması onun rububiyetinin gereğidir. *Kün* emri sebebiyle onun için *rabbu’s- semavati ve’l- ard* denilir (Buhârî, 2005, 2/297) şeklinde dilbilim felsefesine ilişkin bir yorum yapar. 621. Rivayette konuya devamla; Dil; “fiil, fail ve mefuldan oluşur. Fiil, failin sıfatıdır, Meful ise failin dışında bir şeydir.” Göğün yaratılması işlemi göğün kendisinden farklıdır çıkışıyla aslında eser boyunca tartıştığı konuya geri dönmüş olmaktadır.

Vasıf ile sıfat konusuna ilişkin olarak ise 622. Rivayette; Rahimiyet (Allahu rahimun), Alimiyet (Allahu âlimun), Kadiriye (Allahu Kadirun), ...Allah’ın vasıflarıdır. Fakat rahim, ilim, kudret... Allah’ın sıfatlarıdır şeklinde bir vasıf ve sıfat ayrımı yapar (Buhârî, 2005, 2/298,299). Bu konu Cubbâiler tarafından haller teorisi olarak sonraki dönemde Kelam’a girmiştir.

623. rivayette, Buhârî; doğru ve yalana ilişkin olarak; bir anlatı “vakıyı olguya uygun olarak tasvir eder ise doğru, olguya aykırı tasvir ederse yalan olur” şekliye ele alır. Fakat Allah’ın sıfatlarına ilişkin durum böyle anlaşılmaz, yalan ve doğru şeklinde değerlendirilmez; bu ibadet ve taat şekliyle anlaşılır der (Buhârî, 2005, 2/298,299). Onun bu yaklaşımı alanın bilinemez oluşuna bir göndermedir. Zira bu alanda söylenen her söz ancak doğruluğu oranında yanlıştır. Hiç kimsenin kendi iddiasını doğrulama, muhalifinin iddiasını yanlışlama şansı ise yoktur.

624. Rivayette, “insanlar fiil, fail, meful konusunda ihtilaf ettiler” diyerek Kaderiye, bütün fiillerin beşere ait olduğunu, Allah’tan olmadığını söyler der. Buna karşı Cebriye; “fiillerin bütününün Allah’a ait olduğunu, kulun fiili olmadığını söyler.” Cehmiyye ise; “fiil ile mefulün aynı olduğunu söylediği, dolayısıyla da *kün* emrinin yaratılmış olduğunu söyler.” Kendisinin de temsilcisi olduğu Ehl-i hadisin yaklaşımının ise; “yaratmayı Allah’ın fiili olarak görüp, insan fiillerinin de yaratılmış olduğu şeklinde olduğunu” söyler (Buhârî, 2005, 2/299,300).

Fakat o burada Ehl-i hadisin insan fiillerini kime nispet ettiklerine ilişkin bir açıklama yapmaz. Bir bütün olarak fiili Allah'a verdiklerine göre, insan fiillerinin nispeti de Allah'a yapılmıştır denilebilir. Mu'tezile ise insan fiillerinin Allah'a nispeti mecazendir. Ehl-i hadis ise bir bütün olarak fiilin insana nispeti mecazendir anlayışı tarafların insan fiillerine ilişkin görüşlerinin çerçevesini çizer.

Söz konusu aktarımın geri kalan bölümünde “Allah’ın fiilleri, Allah’ın sıfatları olup, meful ise Allah’ın dışındaki bütün varlık alanıdır” şeklinde bir değerlendirme yapar. Bu değerlendirmede âlemin, Allah’a nispetinin nasıllığı, Allah ve âlemin ayrım noktalarına işaret eder. O tüm bunları dil felsefesinin kavram dağarcığı ve gramer kuralları çerçevesinde yapar.

625. Rivayette, kendisine ilişkin bir eleştiriye cevap verir görünür. Bu aktarımda, eleştirinin konusu Buhârî’nin “Kur’an’ın mushafta yazılı olandan ibaret olmadığı dolayısıyla ondan farklı olduğunu söylediği” şeklindedir. O, ise kendisinin Kur’an’ın mushafta olduğunu söylediğini, ifade eder. Eserin muhakkiki, dipnotta; Buhârî’nin bu meseledeki muhalifinin *lafziye* olduğunu ifade ederek, onların mushaf okunurken duyulan sesin ezeli olduğu görüşünde olduklarını kaydeder.³

Değerlendirmesinde “Kur’an’ın mushafta yazılı olarak varlığı, firavunun Kur’an’daki varlığında farksızdır” diyerek, bir mahlûk olarak firavunun ezeli olan Kur’an’daki varlığı, ezeli olan Kur’an’ın sonradan var olmuş kâğıt ve mürekkepten oluşan mushaftaki varlığıyla, *analojik* bir bağlam ilişkisi kurmuştur. O, *Allah* lafzının, Allah olmadığı şeklinde bir değerlendirmeye de yer vererek, isim ve müsemma farkına dikkat çeker. Bu değerlendirme isim müsemma aynı mıdır tartışmasının bir parçasıdır.

Konuya ilişkin son değerlendirmesi ise “Kur’an Allah’ın kelamı olup ona ilişkin okuma, ezberleme, yazma... gibi faaliyetler kulun fiillerindedir ve Kur’an bu arazlardan ayırdır” şeklindedir (Buhârî, 2005, 2/300,301).

³ Bkz Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku Ef’ali'l- İbad* (Thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd). Riyad: Dâru't-turasu'l-Hadara, 2005(4. Dipnot), 2/ 300.

Sonuç ve Değerlendirme

Eserin temel örgüsü iki bölüm şeklindedir. İlk bölümde Buhârî Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediği Cehmiyye ve onunla etkileşimi olan anlayışların iddialarının neden savunulamayacağını tartışır. Bu bölüm kendi şeyhleri üzerinden yapılan değerlendirmelerden ibaret olduğu için muhaliflere ilişkin veriler esere sınırlı ve sorunlu yansımıştır. Dolayısıyla bu bakış açısına göre metin tatmin edicilikten uzak ve zayıftır. Zira onun, Cehmî edebiyata ya da çok nadir olsa bile işaret ettiği, Mu'tezilî eserlere temas ettiğine ilişkin bir veri de esere yansımamıştır. Bu bölümün önemli bir yekûnu ise Halku'l-Kur'an tartışmasını derinleştirmeyi değil, Cehm b. Safvan ve Bişr el-Merisi'yi itibarsızlaştırmak amaçlı aktarımlardan oluşur. Onlara ilişkin; şeyhlerin verdiği fetvalar da bu yekûn içerisinde. Bu tür rivayetler eserin sözü edilen ilk bölümünün yarısını işgal eder ki bu tarz rivayetlerin tartışmaya ilişkin bir açılım sağladığı da şüphelidir.

Bu durumda; elimizdeki eser, Buhârî'nin Cehmiyye'ye Halku'l-Kur'an bağlamında bir reddiyesi midir sorusuna olumlu cevap verme imkânını ortadan kaldırır. Buna eserin ismi başta olmak üzere, sözünü ettiğim içeriği sebebiyle de olumlu cevap vermek mümkün görünmez.

Bu durumda elimizdeki bu eser nedir, ne için yazılmıştır, hedef kitlesi kimdir diye düşündüğümüzde, çalışmaya ilişkin daha sağlıklı bir değerlendirme elde ederiz. Buna göre Buhârî, çalışmasının ilk bölümünde konuya ilişkin gelenekte aktarılan gelenek rivayetlerden haberdar olduğunu, konuya ilişkin sorunları farkında olduğunu muhataplarına gösterir. Bunu yaparken de kendisinin Cehmiyye'ye nispetle nerede durduğunu eş zamanlı olarak ortaya koyar. Muhataplarına, Kur'an'ın ezeli olduğuna ilişkin kendilerinden farklı düşünmediğine ilişkin envanter sağlar. Onlar nezdinde inandırıcı olmak gayreti güder.

Bu durumda Cehm b. Safvan ve Bişr el-Merisi'ye ilişkin sövgü edebiyatına çalışmasında bu yer ayırması, muhataplarına kendilerinden biri olduğunu ispatlama çabası olarak anlamlandırılabilir. Zira bu gün anlamlı bulmasak ve alışık olmasak bile sözü edilen zaman diliminde, birinin ya da bir şeyin karşısında olduğunu ifade etmenin bir yoludur, o kişi ya da o şeyi kötüleyen edebiyatı kullanmak. Bu bağlamda, irtidat ederek Bizans'a sığınan Müslümanlar, Hz. Peygamber'e, râşid halifelere ve sözü edilen

dönemde başta bulunan halifeye küfr etmek bir sınama aracı olarak kullanılmıştır. Öte yandan Ali- Muaviye çekişmesinde Şam'da Ali'ye ilişkin lanetleme seans/törenlerinin bütün diğer anlamlarından daha önde olan amacı, aralarındaki Ali sempatizanlarını ortaya çıkarmaktır. Bu yaklaşım sözü edilen anlayışın İslam kültür geleneğindeki izdüşümünü işaret eder. Buhârî'i de yaşadığı dönemde yaygın olan bu yöntemi kullanmış ve muhataplarını ikna ettiğinden emin olduğundan emin olduğunda ise muhatapları nezdinde, artık söz söyleme selahiyeti olan bir otoritedir. Birinci bölümde neredeyse hiç devreye girmeyen ve sadece rivayet eden Buhârî, ikinci bölümde gitmiş fikir beyan eden itiraz eden savunan bir Buhârî gelmiştir. Onun eser içinde farklılaşan bu tutumunun sebebi onun muhatapları karşısındaki konumu ile ilgili olmalıdır. Birinci bölümde o muhatapları nezdinde, konuya ilişkin söyleyecekleri olan bir otorite-uzman değildir. Dolayısıyla konuya ilişkin tartışmalardan ne kadar haberdar olduğunu ortaya koymak, rüşünü ispat etmek makamındadır. İkinci bölümde muhatapları nezdinde pozisyonu değişen Buhârî'nin, söylemi de değişmiştir. Birinci bölümde muhatapları indinde uzmanlığı onaylanmamış olan Buhârî, sadece varsayılan otoritelerden aktarım yaparken ikinci bölümde kendi anlayış ve yaklaşımlarını sunan bir otoritedir. Söyleminde bu özgüvenin verdiği rahatlık da ortaya çıkar.

İkinci bölüm, Ehl-i hadisin kendi içindeki söylem sorunları ve marjinalleşme eğilimi ile mücadeleyi konu alır. Bu bölüm ekol içi bir tadil ve tashih çabası olarak görülebilir. Buhârî'nin, konuya hâkimiyeti bu bölümde ortaya çıkar ve asıl söylemini de bu bölümde ortaya koyar. Birinci bölümde sınırlı oranda devreye giren, daha çok bir ravi olarak aktarım yapan Buhârî, ikinci bölümde konuları tartışır, adeta bir kelamcı gibi gerekçeler ortaya koyar ve değerlendirmeler yapar. Eserinin tümünde olmasa bile, zaman zaman onun rivayetleri bir akıl yürütme aracına ve ya bir önermeye dönüştürdüğüne de şahit olunur.

Buhârî'nin bu bölümde ele aldığı konular mensubu olduğu ekol içinden kendisine Kur'an bağlamında yapılan eleştiriler de onun metnindeki söyleminde belirginlik kazanır. Ona yapılan bu eleştirilerin onun ölümüne giden dışlanma sürecinde başat bir rol oynadığı ise varsayılabilir.

Buhârinin metninde muhatap aldığı rivayetçi kanat içerisinde en az iki fraksiyonun var olduğu ve Buhârî'nin bunlardan lafızcı yaklaşıma daha mesafeli durduğu, eserin ikinci bölümüne ilişkin metin değerlendirmeleri üzerinden söylenebilir.

Kabul etmeliyiz ki konunun soyut ve anlaşılması zor bir alan olması, felsefeye daha mesafeli duran rivayet ekolü içerisinde bir ayrışma-kutuplaşmayı sonuç vermiştir. Buhârî, şöhreti sebebiyle, bu konu hakkında sahip olduğu birikimi çağdaşları ile paylaşmıştır. Onun paylaştığı fikirleri sebebiyle bu ekollerden *lafziye* olarak ifade edilen kanadına daha mesafeli, muhalif kanada ise daha yakın görüşler ortaya koymuştur. Fakat onun bu kırılma karşısındaki rolü, ekol içerisinde saffını belirlemek nerede durduğunu ortaya koymak değil taraflar arasında hakem olmaktır.

Onun ortaya koyduğu metin, taraflardan birinin yanında durmamak çabasını gösterse de özellikle *lafziye* şekliye öne çıkan grubun savunduğu görüşler, Buhârî açısından savunulabilir görünmüyor. Onun taraflardan birine yakın durmamak konusundaki dikkati metne İbn Hanbel'den kritik öneme sahip tek rivayet ile sınırlandırması ile ortaya çıkar. Zira İbn Hanbel'den aktardığı metinler onun taraflardan birine nispet edilmek gibi bir riski barındırır. Muhtemelen o, stratejik bir tutumla Ahmed b. Hanbel'e söz konusu eserinde rezerv koymuş görünüyor.

Bu özenine karşı lafızcı yaklaşıma karşı gösterdiği net duruş ve ortaya koyduğu savunma metni, bu akımın yerel önderlerinin direkt ya da dolaylı teşvikleri ile itibarsızlaştırılarak, o sosyal bir linçe maruz kalmıştır.

Buhârî'nin metninin, *lafızcı* anlayışın karşısında duran bir yaklaşımla kaleme alındığı metnin bizde bıraktığı izlenimdir. Dolayısıyla bu kanadın temsilcilerince onun hedef alınmış olunması daha olası ve makul seçenek gibi görünüyor.

Eserde, muhalif (Cebriyye)lere ilişkin *şeyh*lerden aktarılan fetvalar, Ehl-i hadis içerisindeki bir tolerans sorununu göstermiştir. Buhârî'nin bunu ne kadar onayladığından bağımsız olarak, kendisine uygulanan linç kampanyasının ne kadar acımasız olabileceğine ilişkin bir kanaate de imkân verir.

Son olarak; *Ef'âli'l-ibâd* adlı eserinin Cehmiyye'yi hedef aldığı yönündeki tespit İbn Hacer'e aittir (İbn Hacer, ts, 13/347). Onun bu tespiti gerçeğin tümünü değil sadece

bir kısmını ifade eder. Ekol içi *lafziye* ile Buhârî'nin yaptığı bu mücadele ise İbn Hacer tarafından dile getirilmemiştir. Oysa bize göre ise eser İbn Hacer'in ifade etmediği bölümden ibarettir.

Kaynakça

- Abusaq, Muhammed. "Politics of the Mihna under Al-Ma'mun and his successors." University of Edinburgh Phd dissertations, 1971.
- Ahmed b.Hanbel. *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika* thk.Sabrî ibn Saleme. Riyad: Daru's- Subât, 2003.
- Ay, Mahmut. "Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Bağcı, Musa. "el-Buhari'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 21-42.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku Ef'ali'l- İbad* thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-turasi'l - Hadara, 2005.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Resailu'l Cahız* thk.Abdüsselam, Muhammed Harun. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1991.
- Çakın, Kamil. "Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (1991), 183-198.
- Dârimî, Ebu Saîd Osman. *er-Raddu alâ'l-Cehmiyye* thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr. Kuveyt: Dâru's- Selefiye, 1985.
- Dârimî, Ebu Saîd Osman. *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saîd Alâ Bişr el-Merisî el-Anîd* thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1358.
- Ebu'l-İz, İbn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Riyad: Mektebetu melik Fahd el vataniye , 1418.
- en-Nevevî, Ebu Zekeriya. *Sahfh-i Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Kahire: Muessesetu'l- Kurtuba, 1994.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn* nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner , 1980.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a* nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Sehime Mısriye , 1955.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l Ensar, 1977.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *El-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik yayınları, 2012.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar* thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993.
- İbn Hacer, Askâlanî. *Fethu'l- Bârî* thk. Abdu'l- Aziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu's- Selefiye, ts.
- İbn Hacer, Askâlanî. *Hedyu's-sârî Mukaddimetu Fethu'l-Bârî* thk. Abdu'l-kâdir Şeybe. Riyad: Mektebetu'l- Melik Fahd, 2011.
- İbn Kudame, Muvafakuddin. *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdim* thk. Abdurrahman el- Humeysis . el-İmarât: Mektebetu'l- Furkan , 1999.
- İbn Kuteybe, Muhammed Abdullah el Dîneverî. *el-İhtilâf fi'l-lafz* thk. Muhammed Zahid El Kevseri. Kahire: El Mektebetu el Ezheriye li't Turas, 2001.
- Kinânî, Ebu'l-Hasan. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân* thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, ts.
- Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri. "Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı." *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5 (1987), 79-89.
- Mâtûridî, Ebu Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammet Aruçi. Beyrut: Dâru's-Sâdır İstanbul: Mektebetul İrşad, 2010.
- Şa'ranî, Abdulvehhab. *Muhtasarul İtikad lil İmam Beyhaki* thk. Yusuf Ramazan el Kûd. Kahire: Daretü'l Karaz, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* thk. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.

Taftazanî, Saduddin. *Şerhu'l -Akaîd* thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru ihyai't- turasu'l-Arabiyye, 2014.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed*. London: Cambridge University Press, 1932.

Cezâyir-i Garb Vilâyeti'nin Kuruluşu Meselesi ve İlk Cezâyir Beylerbeyileri*

The Establishment of the Cezâyir-i Garb Province and the First Beilerbeis of Algeria

Abdullah Erdem Taş**

Öz

16. yüzyıl başlarında İspanyol işgaline uğrayan Cezâyir toprakları, meşhur Türk denizcileri Barbaros kardeşlerin (Oruç ve Hızır Reis) gayretleriyle işgalden kurtarıldı ve 1516'dan itibaren Türklerin yönetimine geçti. 1519'da Cezâyir Müslümanlarının payitahta mektup yollayarak Osmanlı Devleti'ne bağlanmak istemeleri üzerine Cezâyir hükmen bir Osmanlı toprağı oldu. Ancak burada tam olarak Osmanlı devlet teşkilatının (vilâyet düzeninin) kurulması biraz zaman aldı. Kardeşi Oruç Reis'in 1518'de şehadetinden sonra Cezâyir Sultanı/Hâkimi olan Hızır Reis (Barbaros Hayreddin Paşa), 1534'te Osmanlı donanmasının başına geçirilip *Cezâyir Beylerbeyi* olmuştur. Ancak o dönemde daha çok Ege/Akdeniz adaları için kullanılan *Cezâyir* ifadesinin, Kuzey Afrika'daki Cezâyir'i kapsayıp kapsamadığı tartışılmıştır. Bu çalışmada, Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti ile Cezâyir-i Garb Vilâyeti birbirinden tefrik edilmiş ve Cezâyir-i Garb Vilâyeti'nin ne zaman kurulduğu ve ilk beylerbeyilerinin kimler olduğu tespit edilerek buradaki Türk İdaresi yeniden dönemlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada, Cezâyir'e atanan bu ilk beylerbeylerin nasıl bir sürecin ardından Cezâyir'e atandıkları ve atanmalarında ne gibi faktörlerin etkili olduğu sorularına da cevap aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Kuzey Afrika, Cezâyir-i Garb, Beylerbeyi, 16. Yüzyıl

Abstract

The territory of Algeria, which was occupied by the Spanish at the beginning of the 16th century, was liberated from the occupation by the efforts of famous Turkish corsairs Barbaros brothers (Oruc and Hızır Rais) and came under the rule of the Turks in 1516. Algeria was a vassal state of the Ottoman State in 1519 when the Algerian Muslims wanted to be subject to the Ottoman State by sending letters to Payitaht. However, the establishment of the Ottoman state order took some time there. Hızır Rais (Barbaros Kheireddin Pasha), who became the Sultan of Algeria after the martyrdom of his brother Oruc Rais in 1518, became the "Beylerbey of Jazair" and "Kapudan Pasha (chief captain of the Ottoman navy) in 1534. It is controversial whether the term "Jazair", which was mostly used for the Aegean / Mediterranean islands at that time, includes Jazair (Algeria) in North Africa. In this study, the province of Cezâyir-i Bahr-i Sefid and Cezâyir-i Garb was separated from each other and it was determined when the province of Cezâyir-i Garb was established and who were the first beylerbeys. Also, a new periodization of the Turkish administration there was offered. In addition, in this study, answers were sought to the questions of what kind of a process these first beylerbeys had gone through for appointment to Algeria and what factors had been effective in their appointment.

Keywords: History of Islam, Ottoman Empire, North Africa, Algeria, Beilerbei, 16th Century

* Bu çalışma, 11-12 Mart 2017'de Cezâyir'de gerçekleştirilen "Uluslararası Osmanlı'dan Günümüze Türkiye-Cezayir İlişkileri Sempozyumu"nda sunulan, fakat basılmayan "16. Yüzyılda Cezayir-i Garb Beylerbeyilerinin Atanma Usulleri" başlıklı tebliğın genişletilmiş ve gözden geçirilmiş hâlidir. Makale Geliş Tarihi: 31.10.2020, Makale Kabul Tarihi: 21.12.2020.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, abduallah.tas@dpu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2680-7713.

Giriş: Cezâyir’de Osmanlılar

1492’de Endülüs’teki son İslam devleti (Benî Ahmer/Nasrî Sultanlığı’nın) İspanyollar tarafından yıkılması ve ardından Kardinal Ximenes’in “haçlı seferi” olarak nitelediği İspanyolların istila faaliyetlerinin (reconquista) genişleyerek Kuzey Afrika’ya uzanması, Osmanlı Devleti’nin Batı Akdeniz’e yönelmesinin temel sebeplerindendir. Bu süreçte Kuzey Afrika kıyılarındaki Mersa’l-Kebir (1505), Tenes (1507), Vahran/Oran (1509), Bicâye (1510), Trablus (1510), Cezâyir (1511) ve Müstagânim (1512) şehirleri İspanyollar tarafından işgal edilmiştir. İspanyol zulmü altında kalan Endülüslüler ve Kuzey Afrikalı Müslümanlar, tabii olarak devrin en güçlü İslam devleti olan Osmanlı’dan yardım istemişlerdir. İlk olarak Beni Ahmer Hükümdarı Ebû Abdullah es-Sağır (I. 1482-1482, II. 1486-1492), İspanyol tazyikinden bunalarak 892/1486-7 senesinde Osmanlı Devleti’ne bir elçi göndermiş ve gördükleri zulümden dolayı yardım istemişti.¹ Ancak devletin o dönemde bu uzak topraklara mücehhez donanma ve asker göndermesi çok zordu. Buna rağmen yardım çağrılarına kayıtsız kalınmamış; Sultan II. Bayezid, devlet hizmetine giren Kemal Reis’i bir filoyla 910/1505’te o tarafa göndermişti.² Piri Reis *Kitab-ı Bahriyesinde* amcası Kemal Reis’le beraber Endülüs Müslümanlarına yardıma gittiği bu seferde, Cezâyir kıyılarında Bicâye’de Hükümdar Abdurrahman tarafından çok güzel ağırlandıklarından ve 120 yaşlarındaki bir veli zatın hürmetine orada iki kış geçirip uygun vakitlerde denize açılıp sefer ettiklerinden bahsetmiştir.³ Bu dönemde Akdeniz’de faaliyet gösteren Kemal Reis, Piri Reis, Kara Hasan Reis⁴ ve daha sonra Oruç Reis gibi Türk denizcileri/korsanları mazlum din kardeşlerini ve Yahudileri kurtarmak için

¹ Mehmet Özdemir, “Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?”, *İslami Araştırmalar* 12/3-4 (1999), 285-286.

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK, 1975), 2/200; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), 1/388. Piri Reis’in *Kitab-ı Bahriyesi*’nde Kemal Reis’in 900/1494-95 tarihinde devlet hizmetine girmesi ve 917/1512’de vefatı şu şekilde anlatılmıştır: “Bir gün lutfediüben Bâyezid Han / Bize gönderdi geldi emr-i fermân / Buyurmuş kim Kemal gelsün kapuma / Deniz hizmetleriün etsün tapuma / Ol emrin tarihi bu idi ey hân / Dokuz yüzde gelüben tuttuk evtân / Ki ba’de Şâh’un emriyle seferler / Deniz yüzünde bulmuştuk zaferler / ... On yedi yıl hizmet etdi Şâh’a ol / Tâ dokuz yüz on yedide gitti ol.” bk. Piri Reis, *Kitab-ı Bahriye*, ed. Bülent Arı (Ankara: TC. Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı Araştırma Planlama ve Koordinasyon Dairesi Başkanlığı, 2002), 24, 28; Ayrıca bk. İsmet Parmaksızoğlu, “Kemal Reis”, *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/566-569.

³ Piri Reis, *Kitab-ı Bahriye*, 480.

⁴ Bu üç denizci, Batı Akdeniz’e giren ilk Osmanlı denizcileri kabul edilmiştir. Bk. Necmettin Olgaç, *Türk Deniz Tarihi Özeti* (İstanbul: Deniz Basımevi, 1952), 51.

harekete geçmişlerdi. İspanyol kıyılarına ve gemilerine saldıran Türk korsanları, yarımadadan kaçırdıkları Müslüman ve Yahudileri önceleri Kuzey Afrika kıyılarına daha sonra ise İslam coğrafyasının farklı bölgelerine hatta Anadolu'ya kadar nakletmişlerdi.⁵ Müslüman denizcilerin Akdeniz'deki bireysel faaliyetleri İspanyolların başını çektiği Hıristiyan Avrupa devletlerini de harekete geçirmişti. Önceleri önemsiz gibi görünen Türk akınlarını artık ciddiye alarak onlara karşı büyük donanmalar/ordular hazırlamaya yönelmişlerdi. Bu Hıristiyan ittifakına mukabele edecek yeterli güce sahip olmayan Türk denizcileri de Mağrib halkıyla beraber Müslümanların Halifesi Osmanlı padişahından ve devletinden yardım istediler. Osmanlı Devleti ise bu süreçte Akdeniz'e iyice yerleşmiş oldu.

Batı Akdeniz'e 1512'de gelen Oruç Reis, Cerbe Adası'nı ve Halkulvad'i üs edinmişti. Bir süre sonra kendisine kardeşi Hızır Reis (Barbaros Hayreddin) de katıldı. Önceleri Tunus Sultanı'yla anlaşmalı olarak korsanlık ediyorlardı. Sonra davet üzerine daha batıya yönelip Bicâye'yi kuşattılsa da alamadılar. 1514'te önce Cical'i, ardından 1516'da Şerşel ve Cezâyir'i aldılar. En büyük kardeşleri İshak Reis de onlara katılmıştı. Cezâyir'in batısı Oruç Reis ile İshak Reis'in, doğusu ise Hızır Reis'in hâkimiyet alanıydı. 1516'da Şerşel ve Cezâyir Sultanı ilân edilen Oruç Reis, Medea, Milyâne, Tenes ve Tilimsân'ın zaptından sonra 1518'de Tilimsân'ı geri almak isteyen İspanyollarla yaptığı savaşta bazı kabilelerin ihanetine uğrayarak şehit düştü. Kal'atü'l-Kılâ'daki ağabeyi İshak Reis de şehit olmuştu. Oruç Reis'in başlattığı planlı fetih harekâtının başına onun şehit düşmesinin ardından Hızır Reis geçti.⁶ Endülüslü göçmenlerin, yerli halkın ve ulemanın desteğine rağmen mahallî idarecilerin düşmanlıkları Türklerin işini zorlaştırdı. En hayati noktada ya yardımsız kaldılar yahut ani baskınlara uğradılar. Hızır Reis buradaki vaziyeti tehlikeli görüp İspanyollar ve işbirlikçileri yerel Müslüman idarecilerle tek başına mücadele edemeyeceğini düşündü. Bu sebeple Cezâyir ahalisinin de desteğiyle 1519'da

⁵ Osmanlı Devleti, dâhili ve harici bazı mâniyeler sebebiyle ilk etapta istenilen yardımı yapamamışsa da ara sıra Kuzey Afrika'daki idarecilerine Endülüslülere yardım etmelerini emretmiştir. 1570 tarihinde Cezâyir Valisi Kılıç Ali Paşa'ya verilen böyle bir emir 78 Numaralı Mühimme Defteri'nde 441. sayfada bulunmaktadır. Bu emir neticesinde kurtarılan Endülüslüler Adana, Uzeyr, Tarsus, Sis, Trablusşam, Kars-ı Zülkadriye gibi sancaklara yerleştirilmiş ve kendilerini toplayana kadar yapacakları üretimden beş yıl müddetle vergi alınmamıştır. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/201.

⁶ Mohamed Derradj, *Osmanlıların Cezâyir'e Girişi (1516-1543)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 87-92; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/366-367.

Yavuz Sultan Selim'den (1512-1520) yardım istedi.⁷ Hızır Reis'in bu yardım talebi neticesinde Cezâyir'e gönderilen 2000 civarındaki yeniçeri, bölgedeki ilk Osmanlı askeri yerleşmesi kabul edilmektedir.⁸ Bundan böyle Cezâyir bir Osmanlı toprağı olmuş ve hutbeler de Osmanlı Padişahı adına okunmaya başlamıştı. Yine Yavuz Sultan Selim, Barbaros Hayreddin'e Anadolu'dan lüzumu kadar asker yazmasına da müsaade etmişti. Bu yolla sonraki yıllarda çok sayıda Türk askerinin Cezâyir'e geldiğı belirtilmektedir.⁹

Barbaros Hayreddin, 1520'de Doğı Cezâyir'in yönetimini İbnü'l-Kâdî'ye, batı bölgelerinin yönetimini de yine yerel yöneticilerden Muhammed b. Ali'ye verdi. Ancak İbnü'l-Kâdî, Hafsî Sultanı'nın teşvikiyle Barbaros'a isyan etti. Batı Cezâyir'de Tilimsan'da da Abdülvadi Sultanı III. Ebu Hammû tehlikesi ve Barbaros'un adamlarından iken Şerşel'de isyan eden Kara Hasan tehdidi vardı. Doğudan ve batıdan tazyik altında kalan Barbaros Hayreddin, adamlarıyla Cezâyir'i terk edip daha emniyetli gördüğü Cichel'e yerleşti. Üç yıllık Cichel ikameti sırasında 1521'de el-Kul (Collo), 1522'de Beled-i Unnab (Annâbe/Bone) ve Kostantine'yi (Constantine) fethettikten sonra 1524-5 yılında tekrar Cezâyir'e döndü. Ancak çevredeki isyanları bastırıp 1529'da Cezâyir şehrinin hemen yanıbaşında, Penon'daki İspanyol *presidiosunu* (garnizon) ele geçirdikten sonra Cezâyir şehriyle beraber büyük ölçüde bölgede hâkimiyet sağladı.¹⁰

1. Cezâyir-i Garb Vilâyetinin Kuruluşu ile İlgili Tartışmalar (Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti ile Karıştırılması)

16. yüzyıl arşiv kayıtlarında geçen üç ayrı “Cezâyir” vardır: Birincisi Kaptan Paşa Vilâyeti ki daha sonra buna Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaleti denecektir. İkincisi Mağrib Cezâyiri, üçüncüsü ise Basra Vilâyetine tabi olan Dicle ve Fırat nehirlerinin birleştiğı ve

⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e.]*, 757/63, 10.11.925 (3 Kasım 1519); Aslında Barbaros Hayreddin İstanbul'a kendi gitmek istemişse de Müslüman ahali İspanyol korkusundan onu bırakmamış; bir mektup da kendileri yazarak durumu İstanbul'a bildirmek için Seyyid Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali isminde bir âlimi heyetle beraber göndermiştir. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/368; ayrıca bk. Halil Cin, “Mağrib Ülkeleri Üzerinde İslamın ve Türklerin İdarî ve Hukukî Tesirleri”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 2 (Ocak 1991), 21-23, 29, 33-35.

⁸ Burada başlayan Osmanlı idaresi daha sonra Trablusgarp ve Tunus için de geçerli oldu ve bu üç eyalete “Garp Ocakları” denildi. Ayrıntılı bilgi için bk. Atilla Çetin, “Garp Ocakları”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 13/382-386.

⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/368; Derradj, *Osmanlıların Cezâyir'e Girişi (1516-1543)*, 126-128.

¹⁰ Derradj, *Osmanlıların Cezâyir'e Girişi (1516-1543)*, 131-143.

Basra körfezine döküldüğü yerde bulunan adacıklar ki bunlara da “Cezâyir” denilmiştir.¹¹ Konumuz açısından Basra tarafındaki Cezâyir’i tefrik etmek kolaysa da Cezâyir-i Bahr-i Sefid ile Cezâyir-i Garb’ı birbirinden ayırmak bazen zorlaşmaktadır. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi Cezâyir-i Garb’ın Sultanı/Hâkimi olan Barbaros Hayreddin Paşa’nın aynı zamanda Cezâyir-i Bahr-i Sefid Beylerbeyi ve Kaptan-ı Derya olmasıdır. İkincisi ise kayıtlarda bu iki eyaletin bazen sadece “Cezâyir Beylerbeyiliği” şeklinde zikredilmesidir.

Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki (1520-1566) fetihlerle beraber Osmanlı Devleti’nin idari taksimatında önemli değişiklikler yaşanmış ve beylerbeyiliklerin sayısı artmıştır.¹² Bu dönemde iki Cezâyir Beylerbeyiliği/Vilâyeti kurulmuştur: Biri Cezâyir-i Bahr-i Sefid (Kaptan Paşa Vilâyeti) diğeri ise Mağrib-i Zemin de denilen Cezâyir-i Garb Vilâyeti’dir. Bu iki vilâyet, yapılan çalışmalarda çoğu zaman birbirine karıştırılmıştır.¹³ Bu karışıklığı gidermek için bazı hususları irdelememiz elzemdir.

Barbaros Hayreddin Reis, Kasım 1533'te İstanbul’a geldiğinde "Mağrib Beyi"¹⁴ olarak karşılanmış; hükümet işlerinden bizzat sorumlu olan ve o sırada Irakeyn Seferi için Halep’te hazırlık yapan Veziriazam İbrahim Paşa’nın huzuruna gitmesi uygun görülmüştü. Ocak 1534’te İstanbul’dan ayrılıp Halep’e giden Barbaros Hayreddin Reis, burada 700.000 akçe salyane ile “Mir-i mirân-ı Cezâyir şüd der deryâ-yı sefid / Akdeniz’deki Adaların Beylerbeyiliği” görevine getirildi. Bu atama 18 Receb 940 (2 Şubat 1534) tarihinde gerçekleşti ve Barbaros’a iki hilat hediye edildi.¹⁵ Osmanlı donanmasının başına getirilen Derya Beyleri, bu tarihe kadar Gelibolu Sancak Beyliğini deruhte ediyorlardı. Barbaros Hayreddin’e ise daha üst bir makam olan beylerbeyilik

¹¹ Abid Yaşaroğlu, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Koğuşlar 888 Numaralı Mühimme Defteri: 1a-260a Tahlil ve Trankripsiyon* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi ABD, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995), 114’ten naklen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Koğuşlar 888 Numaralı Mühimme Defteri, Hüküm: 249, 19.S.959 (15 Şubat 1552). Mühimme hükümlerinde bu bölgeye hakim olan Ulyanoğlu Sultan’a nasıl hitab edileceği de belirtilmiştir. Bk. BOA, *Mühimme Defteri [A.DVNS.MHM.d.]* 52/7, 29.Z.991 (1584); 55/3, 15.L.992 (1584).

¹² 1527-1528 tarihlerinde Osmanlı Devleti’nde sadece 7 eyalet bulunuyordu: Rumeli, Anadolu, Karaman, Rum, Mısır, Şam ve Diyarbekir. Kanuni Dönemi ve sonrasında fetihlerle 1609 yılında Eyalet sayısı 32’ye çıktı. Bk. Metin Kunt, *Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978), 125-132; Ayn Ali Efendi, *Kavânin-i Âl-i Osmân der Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Divân*, ed. Tayyib Gökbilgin (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1979), 61-81.

¹³ Örnek olarak bk. Bilgin Aydın - Rifat Günalan, “Ruus Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Eyalet Teşkilatı ve Gelişimi”, *Osmanlı Araştırmaları* 38 (2011), 27-160.

¹⁴ BOA, *Kamil Kepeci Tasnifi Defterleri [KK.d.]*, Defter Nu:1863, s.66: "Pişkeş-i Hayreddîn Bey Mîr-i Mağrib el-meşhûr be-Hayreddîn Reîs".

¹⁵ BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 1764, s.215.

verilmişti. Buradan Barbaros Hayreddin Paşa ile beraber Gelibolu merkezli bir Kaptan Paşa Vilâyeti kurulduğu anlaşılmaktadır.

Barbaros Hayreddin Paşa'nın 1534'te Kaptan Paşa ve Cezâyir Beylerbeyi olması önceleri Cezâyir-i Garb Vilâyeti'nin de bu tarihte kurulduğu yönünde iddialara sebep olmuştur. Bu iddiaların hatalı olduğu Osmanlı arşiv kayıtlarını ve diğer kaynakları titiz bir şekilde inceleyen Bostan'ın "Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu" makalesiyle netleşmiştir.¹⁶ Kılıç ise makalesinde, 1534'te Cezâyir Vilâyeti'nin kurulduğunu ve bunun bir süre sonra Kaptan Paşa Vilâyeti ve Cezâyir-i Garb Vilâyeti olarak ikiye ayrıldığını iddia etmiştir.¹⁷

Aslında bu dönemde Cezâyir Beylerbeyliği denildiğinde mezkûr Kaptan Paşa Vilâyeti'nden bahsedilmektedir. Kuzey Afrika'daki Cezâyir için ise Mağrib-i Zemin, Cezâyir-i Mağrib yahut Cezâyir-i Garb gibi tabirler kullanılmaktadır. Bostan ve Kılıç'ın makalelerinde belirttikleri hususlar ve defterlerdeki bilgiler birlikte değerlendirildiğinde 1534'te Cezâyir-i Bahr-i Sefid / Kaptan Paşa Vilâyeti'nin kurulduğu ve bu vilâyetin ilk beylerbeyinin Barbaros Hayreddin Paşa olduğu¹⁸; Mağrib Cezâyiri'nin ise bu süreçte Barbaros'a bağlı olarak onun naibi Hasan Ağa tarafından idare edilen bir sancak statüsünde bulunduğu söylenebilir.

Karışıklığın asıl sebebi, 1534-1550 yılları arasında idari taksimatı gösteren belgelerin sınırlı olmasından dolayı yeni kurulan Kaptan Paşa Vilâyeti / Cezâyir Beylerbeyliği'nin sınırları içerisine hangi sancakların girdiği konusudur. Barbaros Hayreddin'in Mağrib Cezâyiri'nin hâkimi/beyi iken Cezâyir Beylerbeyi atanması, Mağrib Cezâyiri'nin de vilâyete dönüştüğü zehabına sebep olmaktadır. Ancak bu tarihlerde Mağrib'in hem sınırları belirsizdir hem de merkezle irtibatı çok zayıftır. Bir anda vilâyete tahvil edilmesi imkân dâhilinde görülmemektedir. Aşağıda bunun böyle olduğunun delilleri de serdedilecektir.

¹⁶ İdris Bostan, "Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu", *Tarih Dergisi* 38 (2011), 61-78.

¹⁷ Orhan Kılıç, "Beylerbeyilerden Dayılara Cezâyir-i Garp Vilayeti/Eyaleti'nin Yönetimi Ve Yöneticileri (16-18. Yüzyıllar)", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 9/ (Ekim 2017), 418-439.

¹⁸ İdris Bostan, arşiv belgelerine dayalı olarak hazırladığı makalesinde "Bütün bu belgeler de göstermektedir ki, Barbaros Hayreddin Paşa'nın beylerbeyi olarak görev yaptığı eyalet, Deniz beylerbeyliği olarak bilinen Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaleti'dir." diyerek Barbaros Hayreddin Paşa'nın Cezâyir-i Garb Beylerbeyi olmadığını netleştirmiştir. Bk. Bostan, "Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu", 72.

Cezâyir-i Bahr-i Sefid vilâyetinin de aslında ilk etapta sınırları net değildi. Zira Akdeniz’de gerçekleşen fetihlerle beraber alınan yerler/adalar önceleri en yakın beylerbeyiliğe ilhak edilmişti. Nitekim Eğriboz, Rodos, Cezâyir (adalar), Karlılı ve Gelibolu, Rumeli Beylerbeyiliği’ne; Kocaili, Sıgla (İzmir ve çevresi) ve Biga sancağı ise Anadolu Beylerbeyiliği’ne bağlanmıştı.¹⁹ 1534’ten sonra ise bu adalar ve sancaklar Rumeli ve Anadolu Beylerbeyiliği’nden ayrılıp yeni kurulan Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti’ne ilhak olundu. Ancak bu düzenlemenin tam olarak hangi tarihte yapıldığı net değildir. Zira idari taksimatın yer aldığı kaynaklardaki bilgiler çelişkilidir. Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyetinin sınırlarını gösteren elimizdeki ilk liste 1550 tarihlidir. Buna göre vilâyet; Gelibolu, Eğriboz, Karlılı, İnebahtı, Rodos ve Midilli’den ibarettir ve bu listede Mağrib Cezâyiri ayrı bir vilâyet olarak kaydedilmiştir.²⁰

Kanuni Sultan Süleyman devrinin (1520-1566) önemli devlet adamlarından olan Koca Nişancı Celalzade Mustafa Efendi 1534-1561 tarihleri arasında kaleme aldığı ve tabakalar-dereceler şeklinde tasnif ettiği eserinde: “*Tabaka-i Tâsia: Cezâyir Beylerbeyiliğine tâbi olan vilâyetlerin tafsili ve deryâ-yı ahvarda [Yeşil Deniz’de/Akdeniz’de] vâki olan cezireler ve iskeleler ve limanlar ve gemiler ahvâli olup bu tabaka dahi sekiz derece üzerine tertib olundu*” deyip sırasıyla Gelibolu, Eğriboz, Karlılı, İnebahtı, Rodos ve tevâbii, Midilli ve Sakız sancaklarını kaydettikten sonra sekizinci derecede ise isim belirtmeksizin Akdeniz’de fethedilen ve haraç veren diğer adaları zikretmiştir. Ardından onuncu tabakaya geçip “*Mağrib-i Zemîn ve Cezâyir Beylerbeyiliği’ne müte’allik olan memâlik umûru Sedye [Septe] Boğazi ve hemcivâr olan Portakal-ı bed-fiâl ahvâli ve sâyir kâfiristân-ı pür-dalâlin tafsîlidir bu tabaka dahi yirmi beş derece üzerine tertîb olundu*” dedikten sonra Cezâyir-i Garb Vilâyeti’nin sancaklarını taded etmiştir.²¹ Celalzade, eserinin önceki sayfalarında da Cezâyir Beylerbeyiliği ile Cezâyir-i Garb Vilâyeti’ni ayırmaya özen göstermiştir. Mesela, sancakbeyleri ve beylerbeyileri tasnif ettiği ikinci tabakayı 20 dereceye ayırmış ve birinci derecede Rumeli Beylerbeyiliği’ni, ikinci derecede Cezâyir Beylerbeyiliği ve Kapudanlık’ı zikrettikten

¹⁹ Kunt, *Sancaktan Eyalete*, 39, 178; Tayyib Gökbilgin, “Kanuni Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti: Livaları, Şehir ve Kasabaları”, *Belleten* 20/78 (1956), 246-285.

²⁰ İlhan Şahin - Feridun Emecen, “Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri I”, *Belgeler* 19/23 (1999), 58-59, 97-98.

²¹ Koca Nişancı Tevkiî Mustafa Çelebi Celalzâde, *Tabakâtü’l-Memâlik ve Derecâtü’l-Mesâlik* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu, 4422), 10b-11a.

sonra üçüncü derecede “Mağrib-i Zemin” adıyla Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliğini; dördüncü derecede ise “Mağrib Trablusu” adıyla Trablusgarb Beylerbeyiliğini kaydetmiştir.²² Yine Osmanlı Devleti’ne tabi olan yerlerdeki kale ve burçları birinci sırada Rumeli Beylerbeyiliği’ndekiler, ikinci sırada Cezâyir Beylerbeyiliği’ndekiler, üçüncü sırada Mağrib-i Zemin ve Mağrib Trablusu’ndakiler şeklinde tasnif etmiştir.²³ Buna göre Celalzade’nin eserinde Kaptan Paşa Vilâyeti (Cezâyir Beylerbeyiliği) ile Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği net bir şekilde birbirinden ayrılmıştır.²⁴ Ancak verilen bilgiler, buradaki taksimin Trablus’un fethinden yani 1551’den sonra yapıldığını göstermektedir.

Sonraki kayıtlarda da rahat bir şekilde iki vilâyeti birbirinden ayırabiliyoruz. Mesela, 1572 tarihli bir kayda göre, Cezâyir-i Garb Beylerbeyi Ali Paşa’ya “*Kapudanlık ile Cezâyir Beylerbeyiliği inâyet olunup Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği ümerâ-yı zevi’l-ihtirâmdan Kocaeli Sancağı Beyi Ahmed dâme ikbâluhûya inâyet*” olunmuştur.²⁵ Aynı netlik diğer mühimme hükümlerinde de mevcuttur.

Yukarıdaki bilgilere nazaran Kaptan Paşa/Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti (Cezâyir Beylerbeyiliği) ile Cezâyir-i Garb Vilâyetinin 1550’den sonra birbirinden net bir şekilde ayrıldığı açıktır. Ancak II. Selim dönemine (1566-1574) ait bir idari taksimat kaydında, Sakız Adası ile beraber Cezâyir-i Mağrib’in Kaptan Paşa Vilâyeti’ne bağlı gösterilmesi²⁶ tekrar karışıklığa neden olmaktadır. Eğer kayıta herhangi bir hata yoksa bunu da şu şekilde izah edebiliriz: Her ne kadar Kaptan Paşa Vilâyeti ile Cezâyir-i Garb Vilâyeti birbirinden farklı iki vilâyet olsalar da Barbaros Hayreddin Paşa’nın miras bıraktığı bir usûl²⁷ olarak Cezâyir-i Mağrib’in hatta diğer Mağrib Vilâyetlerinin işlerinden o dönemde ve sonrasında Kaptan Paşalar sorumlu olduğu için Mağrip Cezâyiri, Kaptan Paşa Vilâyeti’ne bağlı gösterilmiş olabilir.

2. Cezâyir-i Garb Vilâyeti’nin Kuruluşu ve İlk Beylerbeyileri

²² Celalzâde, *Tabakâtü’l-Memâlik*, 8a-8b.

²³ Celalzâde, *Tabakâtü’l-Memâlik*, 8b.

²⁴ Ancak Celalzade eserinde Barbaros Hayreddin Paşa’yı hem Kaptan-ı Derya hem de Cezâyir-i Mağrib’in Beylerbeyi olarak zikretmiştir. Bk. Bostan, “Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu”, 68-69.

²⁵ BOA, A.DVNS.MHM.d. 18/288, 23.L.979 (9 Mart 1572).

²⁶ Kunt, *Sancaktan Eyalete*, 134.

²⁷ Bu husus Cezâyir-i Garb’ın ilk beylerbeyileri kısmında ele alınacaktır.

Barbaros Hayreddin Paşa 1534'te Kaptan-ı Derya ve Cezâyir-i Bahr-i Sefid Beylerbeyi olduğunda o sırada Osmanlı Devleti'ne bağlı olmakla birlikte Cezâyir-i Mağrib vilâyet değil beylik/sancak statüsündeydi. Zira Mağrib Beyi Barbaros, oradan ayrılırken yerine evlatlığı Hasan Ağa'yı nâib olarak bırakmıştı.²⁸ 1536/1537 tarihli²⁹ bir belgede Hasan Ağa, "*hâkim-i vilâyet-i Cezâyir*"³⁰ şeklinde 1550-1551 tarihli kayıtlarda ise "*mîr-i sâbık-ı livâ-i Cezâyir*"³¹ şeklinde kaydedilmişti. Buna göre o, Barbaros gibi Mağrib Beyi/Sancakbeyi idi ve Cezâyir-i Garb da bir sancak statüsündeydi. Buradaki "vilâyet" tabirinin beylerbeyilik olmadığı açıktır. Hasan Ağa'nın deruhte ettiği vazife de beylerbeyilik değildi ve onun döneminde Cezâyir-i Garb henüz bir Osmanlı vilâyeti olarak teşkilatlanmamıştı.

Hasan Ağa, 1534'ten itibaren Cezâyir topraklarını İspanyollara karşı müdafaa etmiş ve 1541'deki büyük taarruzlarını da püskürtmüştü. Feci şekilde mağlup olan İspanyollarda ve diğer Avrupalı müttefiklerinde bu tarihten sonra "Cezâyir alınamaz" hükmü hâkim olmuştu.³² Aziz Samih Bey, eserinde bu zafer dolayısıyla Hasan Ağa'ya İstanbul'dan paşalık verildiğini belirtiyorsa da belgelerde böyle bir kayda rastlanmamıştır. Aslen Sardinyalı olan Hasan Ağa, 1545 yılında Cezâyir'de vefat ettiğinde mezar taşında kendisinin "Halife" yani Cezâyir Sultanı (Mağrib Beyi) Barbaros Hayreddin Paşa'nın vekili olduğu kaydedilmişti.³³

Buna göre Oruç Reis, Hızır Hayreddin Reis ve Hasan Ağa Cezâyir-i Garb'ın ilk beylerbeyileri değil; eyalette Türk idaresinin kurucuları olarak kabul edilmelidir. Daha açık bir ifadeyle Oruç Reis Cezâyir Sultanı, Barbaros Hayreddin Paşa önce Cezâyir Sultanı sonra Mağrib Beyi, Hasan Ağa ise Barbaros'un Naibi ve Cezâyir-i Garb'ın Sancak Beyi'dir.

2.1. Cezâyir-i Garb'ın İlk Beylerbeyi Barbaros-zâde Hasan Paşa

²⁸ Aziz Sâmiî İlter, *Şimâlî Afrika'da Türkler* (İstanbul: Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1936), 1/96, 114.

²⁹ Bostan makalesinde iki farklı tarih veriyor. Bir yerde 1536 derken dipnotta 1537 tarihini zikrediyor. Bk. Bostan, "Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu", 73.

³⁰ BOA, *İbnülemîn Tasnifi Hil'at [İE.HLT]*, 1/5: "În'âm be-Hasan Ağa Hâkim-i Vilâyet-i Cezâyir".

³¹ Şahin - Emecen, "Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri I", 98.

³² İlter, *Şimâlî Afrika'da Türkler*, 1/121.

³³ Mehmet Tütüncü, *Cezâyir'de Osmanlı İzleri (1516-1830)* (İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 2013), 84-85.

Barbaros Hayreddin Paşa'nın oğlu Hasan Bey, muhtemelen daha sonra üstleneceği önemli vazife (beylerbeyilik) için bir sınanma olarak düşünülebilecek bir göreve, 1543 Şubatında derya beylerinin idaresinde olan Kocaeli'nin (Karamürsel-ilk donanma) Sancak Beyliğine getirilmişti.³⁴ Burada liyakati ve ehliyeti sılandıktan sonra 1544³⁵ veya 1545³⁶ yılında Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliğine atandı. Buna göre Hasan Paşa, babasının vefatından önce Cezâyir'e gelmiş ve görevine başlamıştı. Ricâl-i devlet, artık Mağrib Cezâyiri'nin bir Osmanlı vilâyeti olarak teşkilatlanmasına karar vermiş olmalıdır. Bunun için Barbaros'un vefatı beklenmemiştir. H.D. Grammont'un "*Histoire d'Alger sous la domination turque, 1515-1830*" adlı eserinde Hasan Ağa'nın ihanetine binâen görevden alındığını ve yerine Barbaros-zade Hasan Paşa'nın atandığı belirtilmişse de bu rivayetin sıhhati şüphelidir.³⁷ Zaten Hasan Ağa, Cezâyir Beylerbeyi değil; Cezâyir Sultanı Barbaros'un vekili ve halifesi idi. Hasan Paşa ise bizzat Cezâyir-i Garb Beylerbeyi olarak atanmıştı ve vilâyetin ilk beylerbeyi de böylelikle o oldu. Aslında Barbaros Hayreddin Paşa'nın hâkimiyeti, Hasan Ağa'nın Sancakbeyliği altında Mağrib Cezâyirinde ilk idarî-askerî teşkilatlanma henüz başlamamıştı.

1550-1551 tarihli sancak tevcih defterinde, 13 ilâ 27. sayfalar arasında "Elviye-i Mîrimîrân-ı Cezâyir-i Vilâyet-i Mağrib" başlığı altında Mağrib Cezâyiri Beylerbeyiliği'ndeki sancaklara yapılacak tevcihler için boş sayfalar bırakılmış ise de defterin sonlarına doğru 369. sayfadan itibaren "Elviye-i Tâbi-i Mîrimîrân-ı Cezâyir" başlığı altında Mağrib Sancakları ve bu sancakların kimlere tevcih edildiği kaydedilmiştir. Buna göre ismi zikredilmeyen bir sancakla beraber Mağrib'de (Kuzey Afrika'da) altı sancak bulunmaktadır.

1. Mehdiyye Sancağı: Bu sancak 500.000 akçe ile Turgutça Reis'e verilmiştir.

³⁴ Hasan Paşa, BOA, *Büyük Ruznamçe Kalemi Defterleri [D.BRZ.d.]*, Defter nu: 20614, s.58'de "veled-i Hayreddin Paşa" şeklinde kaydedilmiştir. Aynı defterin 98. Sayfasındaki bilgilere göre Hasan Paşa, 7 Rebiülevvel 950'de (10 Temmuz 1543) hâlâ Kocaili Sancak Beyi idi. Burada "Hasan Bey veled-i Hayreddin Paşa, mirlivâ-i Kocaeli" kaydı vardır. Ayrıca bk. Bostan, "Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu", 74, dp.87.

³⁵ Aziz Samih Bey, Hasan Paşa'nın 1544 Haziranında Cezâyir'de göreve başladığını belirtmektedir. Bk. İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/123-124.

³⁶ BOA, *AE.SSÛL.I*, 4/250, vr.6a.; Mevacib ve havalat defteri parçası olan bu belgede okunabilen kısım şöyle: "el-Mukarrer, İn'âm be-Hasan Paşa bin Hayreddin Paşa (yırtık)...-ı Cezâyir ki icâzet-dâden, çatma-i Burusa a'lâ sevbi". Belgenin tarihi ise Rebiülevvel 952'dir (Mayıs 1545).

³⁷ İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/123.

2. Medye (Medâye) Sancağı: Barbaroszade Hasan Paşa'nın kethüdası Piyâle Bey üzerindedir.

3. Tenes Sancağı: Hasan Paşa'nın kethüdası Mehmed Bey üzerindedir.

4. Şark Sancağı: Hayreddin Paşa'nın adamlarından Safâ Bey üzerindedir.

5. Beledü'l-Unnâb Sancağı: Hasan Ağa'nın adamlarından Osman Bey'in üzerindedir.

6. Kal'a ve Serbe Sancağı: Hasan Paşa'nın kethüdalarından Süleyman Bey üzerindedir.³⁸

Bu kayıtların Trablusgarp'ın fethinden (1551) önce tutulduğu görülmektedir. Zira Mağrib tek bir vilâyet gibi değerlendirilip bu coğrafyada fethedilen bölgeler, sancaklar şeklinde kayda alınmıştır.

Trablusgarp'ın fethinden sonra tutulduğu anlaşılan kayıtlara göre (Celalzade'nin eserinde) Cezâyir-i Garb Vilâyeti aşağıdaki şekilde idarî açıdan taksim edilmiştir:³⁹

1. Livâ-i Cezâyir
2. Milyâna Sancağı
3. Kadye [Medye] Sancağı
4. Tenes Sancağı
5. Pesger [Biskra] Sancağı
6. Müstagânem Sancağı
7. Beledü'l-Unnâb Sancağı
8. Kostantiniyye Sancağı
9. Medine-i Tilimsan
10. Medine-i Kal'a
11. Kal'a-i Şerşel
12. Kal'a-i Çiçel
13. Kal'a-i Delles
14. Kabâil-i Sümâte (Zenâte?)
15. Kabâil-i Müzâye (Mizâbe?)

³⁸ BOA, *Ruus Kalemi Defterleri [A.RSK.d.]*, Defter Nu: 1452, s.13-27, 369-375; BOA, KK.d., Defter Nu:209, s.53, vd.; Şahin - Emecen, "Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri I", 97-98.

³⁹ Celalzâde, *Tabakâtü'l-Memâlik*, 10b-11a.

16. Kabâil-i Benî Halîl
17. Kabâil-i Benî Mûsâ
18. Kabâil-i Amrâse
19. Kabâil-i Hanhâce (Sanhâce?)
20. Kabâil-i Kalîse (?)
21. Kabâil-i Huşne
22. Urbân-ı Benî Râşid
23. Urbân-ı Süveyd
24. Urbân-ı Hannâşî
25. Urbân-ı Benî Âmir⁴⁰

Barbaroszade Hasan Paşa'nın 1544/1545'te Cezâyir'e gelişinden sonra ilk idari-askeri teşkilatlanma başlamışsa da bunun biraz zaman aldığı; 1551'de Trablusgarp'ın fethinden sonra ise Cezâyir-i Garb Vilâyeti'nin tamamen müstakil hâle geldiği görülmektedir.

Hasan Paşa, 956 Recebinin sonlarında (Ağustos 1549) ikinci defa Cezâyir-i Garb Beylerbeyliği'ne atandı.⁴¹ Eylül 1551'de ise İstanbul'a çağırıldı ve yerine Rodos Sancak Beyi Salih Reis atandı.⁴² Bu azil hususunda Aziz Samih Bey, Fransız Elçisi'nin dahil olduğunu düşünmektedir. O sırada İspanyollara karşı Osmanlı hükümeti, Fransızlarla bir alaka tesis etmişti ve Turgut Reis, Fransızlarla beraber İspanyol topraklarına akınlar düzenliyordu. Hasan Paşa ise Fransızlara iyi gözle bakmıyordu.⁴³

Barbaros Hayreddin Paşa'nın 1546'da vefatının ardından Kaptan-ı Deryalık görevi Sancak Beyliği statüsünde Mehmed Bey'e (Sokullu Mehmed Paşa) verilmişti. Bir yıl sonra (18 Rebîulevvel sene 954/ 1547) ehliyet ve liyakati dikkate alınarak Kapudan Mehmed Bey'e, 700.000 akçelik haslarla Cezâyir-i Bahr-i Sefid Beylerbeyliği

⁴⁰ Celalzade'nin Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu 4422 numaralı yazma nüshasında bu liste 24'te bitmiştir. Lakin listenin başında Cezâyir-i Mağrib'in 25 dereceye ayrıldığı belirtilmiştir. Buna göre listede bir sancak unutulmuş olmalıdır. Farklı nüshalarını tahkik ederek Celalzade'nin bu eseri üzerine doktora tezi hazırlayan Funda Demirtaş, diğer nüshalardaki bilgilere nazaran Benî Âmir kabilesini de bu listeye ilave etmiştir. Bk. Funda Demirtaş, *Celalzade Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2009), 21.

⁴¹ BOA, *D.BRZ.d.*, Defter Nu: 20616, s.11: "Hasan Bey veled-i merhum Hayreddin Paşa, Mîr-i mîrân-ı Cezâyir"; Bostan, "Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu", 74, dp.87.

⁴² Yaşaroğlu, 888 *Numaralı Mühimme Defteri*, 61-62 den naklen: Topkapı Sarayı 888 Numaralı Mühimme Defteri, Hüküm: 141, 27.M.959 (24 Ocak 1552).

⁴³ İltar, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/127-128.

(Mîrimîrân-ı Cezâyir) verildi.⁴⁴ Bu kayıtlar da yine iki vilâyetin birbirinden tamamen ayrı olduğunu göstermektedir.

2.2. Barbaroszade Hasan Paşa'dan Sonra Gelen Beylerbeyiler

Salih Reis, Barbaros Hayreddin Paşa'nın adamlarından olup Preveze Deniz Savaşında (1538), Osmanlı donanmasının sağ kanadını komuta etmişti. 1545'ten itibaren Rodos Sancak Beyliği yapmış ve Hasan Paşa'nın İstanbul'a çağrılmasından sonra Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği'ne atanmıştır. Bu sırada Cezâyir'in muhafazası Kâid Safa'nın üzerindedir.⁴⁵ Ocak 1552 tarihli bir belgede Cezâyir-i Bahr-i Sefid Beylerbeyi'nden Salih Paşa'nın Cezâyir'e götürülmesi istenmiştir. Bunun üzerine Salih Paşa'nın Seydi Ali'nin refakatinde on gemi ile Cezâyir'e gitmesi ve bu on gemiden beşinin kendisine bırakılması kararlaştırılmıştır.⁴⁶ Sonraki tarihli bir hükümden anlaşıldığına göre Cezâyir-i Garb Beylerbeyilerine vazifelerine giderken birkaç gemi verilmesi adet haline gelmişti.⁴⁷ Belgelere göre bu usulün Salih Paşa ile başladığı söylenebilir.

Salih Paşa, 1552 Nisan ayının sonlarında Cezâyir'e ulaştı. Cezâyir'de Fas'ın fethi (1553'te) gibi mühim işleri başaran Salih Paşa, İspanyolların elindeki son kaleler olan Vehran (Oran), Mersalkebir, Melila ve Septe'yi de alıp onları tamamen Afrika'dan atmak istiyordu. Bicâye'yi ellerinden aldıktan sonra oğlu Mehmed Bey'i destek kuvvet gönderilmesi için İstanbul'a yolladı. Payitaht'tan gelen kuvvetle tam harekete geçmek üzereyken vebaya yakalanıp 963 Şabanında (Haziran 1556) vefat etti. İstanbul'dan gelen destek kuvvetlerini de yanına alan Hasan Korso, bu mühim seferi tamamlamak istiyordu. Salih Paşa'nın yerine o geçmişti⁴⁸; ancak bir süre sonra destek kuvvetler (gemiler ve yeniçeriler) Akdeniz muhafazası için geri çağrıldı.⁴⁹ Ardından Şam Beylerbeyiliği'nden

⁴⁴ Bostan, "Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu", 72. BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 208, s.76.

⁴⁵ Yaşaroğlu, *888 Numaralı Mühimme Defteri*, 149-150; İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/128.

⁴⁶ Yaşaroğlu, *888 Numaralı Mühimme Defteri*, 61-62, 137, 149-150.

⁴⁷ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 73/919, 13.L.1003 (21 Haziran 1595): "Cezâyir-i Garb'e mîr-i mîrân olanlara birkaç kıt'a gemi verilmek mu'tâd iken ...".

⁴⁸ BOA, *A.DVNS.MHM.d.*, 2/1103, Şaban 963 (Haziran 1556): "Cezâyir-i Mağrib muhâfazasında olan Kâid Hasan Bey".

⁴⁹ İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/133-134.

mazul olan Beğ oğlu Mehmed Paşa, Temmuz 1556'da Cezâyir-i Garb Beylerbeyliği'ne atanarak vilâyete gönderildi.⁵⁰

Hasan Korso, Cezâyir-i Garb Beylerbeyliği'nin kendisine verilmesini bekliyordu. Zira Cezâyir'de Barbaros'ların çevresindeki denizcilerin beylerbeyi olması mutad hâle gelmişti. Lâkin bu sefer, Cezâyir'le hiç alakası olmayan Mehmed Paşa, beylerbeyi atandı. Hasan Korso adamlarıyla Mehmed Paşa'yı Cezâyir'e sokmamaya karar verdi. Bu sırada Cezâyir'de yeniçeriler ile denizcilerin arasında bir mücadele vardı. Hasan Korso'yu destekleyen yeniçerilere karşı denizciler, Mehmed Paşa'nın Cezâyir'e girip makamına oturmasını temin ettiler. Mehmed Paşa da derhal Hasan Korso ve adamlarını öldürttü. Bu olayın akabinde de Korso'nun dostlarından eski Tilimsan Kâidi Yusuf, bir grup adamıyla vebadan korkup şehir dışına çıkmış olan Mehmed Paşa'yı yakalayıp intikam kastıyla öldürdü.⁵¹

7 Rebiülahir 964'te (7 Şubat 1557) yazılmış bir hükme göre Mehmed Paşa, mektup gönderip Medye (Medâye) Beyi'nin terakkisini iltimas etmişti.⁵² Bu hükmün tarihine nazaran Paşa, 1557 başlarında hayattadır ve bu tarihe yakın bir zamanda öldürülmüş olmalıdır. Paşayı öldüren Kâid Yusuf, kendini beylerbeyi ilan etse de resmîyette bunun bir hükmü yoktu. Zaten bir süre sonra 1557 yılı içinde vefat etti ve Salih Paşa'nın adamlarından Kâid Yahya, yeni beylerbeyi atanıp gelene kadar vilâyet idaresine nezaret etmeye başladı. Mehmed Paşa'nın öldürülmesi İstanbul'da büyük infiale yol açmış ve olayları yatıştırıp asileri cezalandırması için Barbaroszade Hasan Paşa, 964 Şevvalinde (Haziran 1557) ikinci defa Cezâyir-i Garb Beylerbeyliğine atandı. Bu atamaya Fransa Elçisi engel olmak istemişse de Rüstem Paşa'nın Hasan Paşa'ya kefil olmasıyla Fransızlar ikna edildi.⁵³ Hasan Paşa, kuvvetli bir donanma ve çok sayıda yeniçeriyle vilâyete geldi. İsyanı bastırması çok sürmedi. Bu sırada Cezâyir'deki karışıklıktan istifade eden Faslılar, Tilimsan'ı ele geçirmek istemişti. Hasan Paşa, kendisi Tilimsan'a hareket ederken adamlarından Salih Kâhya'yı Marakeş taraflarına gönderdi. İlk hamlede başarılı olan Türk kuvvetleri, Fas işini tamamen bitirmek istiyorlardı. Ancak

⁵⁰ BOA, A.DVNS.MHM.d., 2/1069, 26 Şaban 963 (5 Temmuz 1556): "Mîr-i Mîrân-ı Vilâyet-i Cezâyir-i Mağrib-i Zemîn, Salih Paşa vefât edip Şam Beylerbeyliği'nden ma'zul olan Beğ oğlu Mehmed Paşa'ya buyruldu".

⁵¹ İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/134-135.

⁵² BOA, A.DVNS.MHM.d., 2/1994.

⁵³ İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/135.

Faslıların üzerine yüründüğünde İspanyollar harekete geçiyor; İspanyolların üzerine gidildiğinde Faslılar harekete geçiyordu. Hasan Paşa mecburen Tilimsan üzerinden Cezâyir'e döndü. Hasan Paşa, bir ara İspanyolları mağlup etmişse de Oran'ı alamamıştı. Fakat 1559'a kadar mücadeleye devam etti. Bu sırada bir haçlı donanması hazırlanmış; Cerbe ve Trablus'u almak için harekete geçmişti. Bu süreçte Hasan Paşa da üzerine düşeni yaptı. Payitahta yazdığı mektuplarda yollayacağı çok sayıda esir için gemi gönderilmesini;⁵⁴ ayrıca kendisiyle beraber Mozağran muharebesi gibi savaşlara katılıp yararlık gösterenlere terakki verilmesini istedi.⁵⁵

Hasan Paşa, Cezâyir'deki yeniçerilerin taşkınlıklarından usanmıştı. Bir sefere çıkacağı zaman akli Cezâyir'de kalıyordu. Sonunda yerli kabilelerden olan "Zuave"lerden bir alay teşkil etti. Bu şekilde yokluğunda bunlar yeniçerilere karşı şehirde bir denge kuvveti olacaklardı. Tabi bu teşebbüsü yeniçerilerde memnuniyetsizliği artırdı. 1561 Haziranında Cenine Sarayı'nı basan asiler, Hayreddin Paşa'nın oğlu olmasa Hasan Paşa'yı neredeyse öldüreceklerdi. Ancak adamlarıyla beraber yakalayıp bir gemiyle İstanbul'a göndermekle yetindiler. Gemideki bölükbaşılar, payitahtta Hasan Paşa'yı yerlilerden asker toplayıp müstakillen "Mağrip Sultanı" olmaya çalışmakla suçlamışlardı. Osmanlı hükümeti meseleyi halletmek için Ahmed Paşa'yı gönderdi. 1561 sonlarında Cezâyir'e gelen Ahmed Paşa, asileri yakalayıp öldürttü; tam sükûneti sağlayacakken 1562'de aniden vefat etti.⁵⁶ Üç ay sonra Hasan Paşa tekrar Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği'ne atandı. Gelir gelmez İspanyolları Oran'dan atmak için hazırlıklara başladı. Oran seferi çok şiddetli geçmişti ancak İspanyolların büyük bir donanma hazırladığı haberi üzerine mecburen ordu Cezâyir'e geri döndü. Bundan sonra Hasan Paşa, gemileriyle Malta Seferi'ne (1565) katıldı ve yararlıklarından dolayı Padişah'ın takdirine mazhar oldu.⁵⁷ 1567'de Hasan Paşa tekrar İstanbul'a çağırıldı. Bu azilde yine Fransız sefaretinin dahil olduğu düşünülmektedir.⁵⁸ Yerine Salih Paşa'nın oğlu Mehmed

⁵⁴ BOA, A.DVNS.MHM.d. 3/922, 924, Receb 967 (Nisan 1560).

⁵⁵ BOA, A.DVNS.MHM.d. 4/1744, 1822, 1853, (Aralık 1560-Ocak 1561).

⁵⁶ İltis, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/139-140.

⁵⁷ BOA, A.DVNS.MHM.d. 5/817, 13.N.973 (3 Nisan 1566).

⁵⁸ Mühimme kayıtlarında Hasan Paşa, levend taifesinin ahitnamelere aykırı olarak Fransızları yakalayıp esir etmeleri dolayısıyla uyarılmıştır. Örnek olarak bk. BOA, A.DVNS.MHM.d. 5/656, Cemaziyelevvel 973 (Aralık 1565).

Paşa atandı. Hakkındaki şikâyetler yüzünden⁵⁹ Mehmed Paşa'nın beylerbeyiliği de çok sürmedi. 1568'de Kılıç Ali Paşa, Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği'ne tayin edildi.⁶⁰

Kılıç Ali Paşa, Uluç Ali Reis adıyla bilinen İtalyan asıllı bir mühtedir. Uluç lakabı Kuzey Afrika'da mühtediler için kullanılan "ılc/a'lâc" kelimesinden gelir. Uluçlar arasından Müslüman görünüp kâfir olanlar ve devletleri için casusluk yapanlar da vardır. Lakin Ali Paşa'nın gerçekten Müslüman olduğuna hayatı şahittir. 1548 yıllarında Turgut Reis'in adamları arasında görülen Uluç Ali Reis, Mehdiye (1549) ve Cerbe (1550) Seferlerinde bulundu. Aynı zamanda Barbaroszade Hasan Paşa'nın güvendiği reislerden biriydi. Bilinen ilk vazifesi Beledü'l-Unnab kaidliğidir. Bu görevde iken hakkında bazı şikâyetlerin teftişi için Cezâyir Beylerbeyisi Salih Paşa, Memi Reis'i görevlendirdi. Memi Reis, onu Cezâyir'e getirecekti; lakin Uluç Ali Reis, İstanbul'a gidip durumu payitahta arz etmeyi daha uygun buldu.⁶¹ Payitahta iyi karşılanan Ali Reis'e "hassa reisliği" payesiyle 40 akçe ulufe tayin edildi.⁶² Daha sonra Salih Paşa'ya yardım için Cezâyir'e giden fakat paşanın vefatıyla geri çağırılan donanmayı getirmek vazifesi ona verildi. Bu vazifeyi hakkıyla yerine getirince ulufesi 100 akçeye çıkarıldı.⁶³ Uluç Ali Reis, 1560'da Piyale Paşa ile Cerbe Seferine katıldı ve çok yararlıklar gösterdi. Bu hizmetlerine karşılık Sığla Sancak Beyliğine getirildi.⁶⁴ 1565'te Malta Kuşatmasına İskenderiye Beyi olarak katılan Ali Reis, bu kuşatmada Turgut Paşa'nın şehid olması üzerine Temmuz 1565'te Trablusgarp Beylerbeyiliği'ne atandı.⁶⁵ Bir ara görevden alınıp 1567'de Tacura İsyanı'nı bastırmak için tekrar Trablusgarp Beylerbeyi atandı. İsyanı bastırınca padişahın (II. Selim) iltifatına mazhar oldu.⁶⁶ Uluç Ali Paşa bir sene sonra 2 Muharrem 976'da (Haziran

⁵⁹ Yapılan şikâyetler, mühimme hükümlerine yansımıştır. Bk. BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 7/2508, 27 Cemaziyelevvel 976 (17 Kasım 1568).

⁶⁰ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 7/1625, 2 Muharrem 976 (27 Haziran 1568).

⁶¹ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 2/414, Cemaziyelevvel 963 (Mart 1556): "Salih Paşa mektûb gönderip Memi Reis Beled-i Unnab memleketi kâidi olup zulm ü te'addi eyleyen Uluç Ali'yi..."

⁶² BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 2/516, Cemaziyelahir 963 (Nisan 1556): "Mağrib Cezâyirinden gelen Reislerden Uluç Ali Reise ve Haydar Reise kırkar akçe ulûfe ta'yîn olunup hâssa reislerinden olmak buyruldu."

⁶³ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 2/1431-1432, 15 Zilkade 963 (20 Eylül 1556): "Hâssa reislerinden olup bu def'a Salih Paşa vefât ettiğinden ... gönderilen Uluç Ali Reis'in ulûfesi yüz akçe olmak buyruldu".

⁶⁴ BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 219, s.144.

⁶⁵ BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 7501, s.108, 111.

⁶⁶ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 7/250, "Trablusgarp Beylerbeyisine hüküm ki, hâliyâ südde-i sa'âdetime mektûb gönderip vilâyet-i mezbûreye varıp vusûl bulduğunda sâbikan beylerbeyi olan Mehmed dâme ikbâluhû Tacûrâ nâm beled isyân üzere olup". Ayrıca bk. BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 7/653, 1060.

1568) Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliğine atandı.⁶⁷ 1570 yılında Tunus üzerine sefere çıkan Ali Paşa, muvaffak olarak buraya adamlarından Kâid Ramazan'ı yönetici olarak bıraktı. İspanya kıyılarına da akınlar düzenleyen Ali Paşa, Endülüs Müslümanlarını⁶⁸ İspanyol zulmünden kurtarmaya gayret gösterdi.⁶⁹ Bu sırada Kıbrıs'ın alınmasına çalışılıyordu. Ali Paşa, Cezâyir gemileriyle Kıbrıs seferine katıldıktan sonra Eğriboz'da toplanan Osmanlı donanmasına da iltihak etti. Ardından İnebahtı'da yaşanan faciada (1571) komutası altındaki gemileri kurtarınca Padişahın iltifatına mazhar olarak Cezâyir Beylerbeyi ve Kaptan-ı Deryalığa tayin edildi.⁷⁰ Bu sırada "Uluç" lakabı "Kılıç"a çevrilerek bundan sonra kendisine Kılıç Ali Paşa diye hitab edilmeye başlandı.

Kılıç Ali Paşa'nın yerine Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliğine Barbaroszade Hasan Paşa dördüncü sefer atandı. Mühimme kaydında Barbaros Hayreddin Paşa ve oğlu Hasan Paşa hakkında dikkat çekici ifadeler bulunduğundan aşağıya aktarıldı:⁷¹

"Hayreddin Paşa oğlu Hasan Paşa'ya hüküm ki, vilâyet-i Cezâyir-i Garb mukaddemâ şemşîr-i âteş-te'sîr ile feth u teshîr olunmuştur müteveffâ baban sebep olup envâ'-i sa'y ü ihtimâmı zuhûra gelmişidi. İmdi vilâyet-i mezkûrenin tanzîm ve intizâmı husûsu ve re'âyâ ve berâyâsının kemâl-i istirâhat ve refâhiyet üzere olması aksâ-yı murâd-ı şerîfim olup sen dahî bundan akdem ol vilâyetin hıfz u hırâseti umûrunda envâ'-i ikdâm ve hüsn-i ihtimâm üzere makdûrun sarf edip küllî hizmet ve emeğin vücûda getirmiş yarar kulum olduğun ecilden hakkında avâtıf-ı vâfire-i şâhâne ve avârif-i mütekâsire-i pâdişâhânem zuhûra getirip ol vilâyetin beğlerbeğliliğini yine sana elyak ve evlâ ve sezâvâr ve ahrâ görüp tevfiç ve taklîd kılınmıştır. Ol cânibde olan sancakbeyilerine ve sâir a'yânına hükûm-i hümayûnum yazılıp her husûsda seninle yek-dil ve yek-cihet olup vech gördüğün üzere hidmette olmaları emrim olmuştur buyurdum ki vardıkta bir ân ve bir sâ'at te'hîr ve ârâm eylemeyip vilâyet-i mezkûreye mu'accelen erişip anda olan beğler kullarımla ve sâir asâkir-i muvahhidîn ile yek-dil ve yek-cihet olup hıfz u hırâset husûsunda envâ'-i ikdâm ve ihtimâm üzere olman mı evlâdır ve ne vecihle varıp dâhil olmak münâsibdir yohsa bir firkate ile mukaddem âdemin göndermek mi lâzımdır bi'l-cümle ol vilâyetin ahvâli senin re'y-i isâbet-pezirine müfevvezdir ol cânibe ne tarîk ile varıp vâsil olmak münâsib ise ne vecihle iktizâ eder ise vech-i münâsib gördüğün üzere tedârik edip anda olan sancakbeylerine ve sâir a'yânına istimâlet mektûbların irsâl eyleyip sen varıp erişince memleket ve vilâyetin hıfzı ve hırâseti husûsunda kemâ-kân gereği gibi sa'y ü ikdâmların zuhûra getirip adüv-i bed-hûy câniblerinden bir mahalle zarar ve gezend eriştirmemek bâbında bezl-i makdûr edip gaflet üzere olmayalar ve mezkûrlara yazılan hüküm sana gönderildi mukaddem irsâl eylemek vech görürsen mu'accelen gönderesin bu hüküm sana ne gün vâsil olup ve ne vecihle tedârik ettiğin mufassal ve meşrûh yazıp südde-i sa'âdetime i'lâm eyleyesin."

⁶⁷ BOA, A.DVNS.MHM.d. 7/1625, "Cezâyir Beylerbeyisine hüküm ki, hâliyâ Trablus Beylerbeyisi olan emîrû'l-ümerâi'l-kirâm Ali dâme ikbâluhûya Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği inâyet olunup ...".

⁶⁸ Endülüs Müslümanları bu sırada arzuhal gönderip kendilerine Cezâyir'den silah ve mühimmat gönderildiğini haber vermişlerdi. Arzuhallerine karşılık yazılan hükümde kendilerine donanmayla yardım edilmek istenirken Kıbrıs Seferi dolayısıyla bu yardımın bir süre gecikeceği haber verilmişti. BOA, A.DVNS.MHM.d. 9/231, 10.Za.977 (16 Nisan 1570).

⁶⁹ BOA, A.DVNS.MHM.d. 9/204, 10.Za.977 (16 Nisan 1570).

⁷⁰ BOA, A.DVNS.MHM.d. 12/367; BOA, A.DVNS.MHM.d. 16/563-568-640; BOA, A.DVNS.MHM.d. 19/195.

⁷¹ BOA, A.DVNS.MHM.d. 16/555.

Hasan Paşa, Cezâyir-i Garb Beylerbeyliği'ne gitmek istememişti. Belgelerden bunun sebebini anlamak mümkün olmamakla beraber yerine tayin edilen Kocaeli Sancak Beyi Ahmed Paşa'nın atamasında geçen ifadeler yine Fransız meselesini düşündürmektedir. Osmanlı Hükümeti, Fransızlarla iyi geçinmeye, dostluğa ihtimam gösterirken; Hasan Paşa, Fransızlardan haz etmiyordu. Önceki tecrübelerine dayanarak görevi bu sebeple kabul etmediği düşünülebilir. Ayrıca Hasan Paşa'nın iyice yaşlanmış olması da bu görevi kabul etmeme sebebi olabilir. Nitekim çok geçmeden 979/1571-2 senesinde vefat etti ve İstanbul'da babasının yanına defnedildi.⁷²

Hasan Paşa'nın beylerbeylik vazifesini kabul etmemesi üzerine Kılıç Ali Paşa'ya bu göreve kimin layık olduğu soruldu.⁷³ Onun da işaretiyle sonunda Kocaeli Sancak Beyi Arab Ahmed Paşa'da karar kılındı.⁷⁴ Ahmed Paşa'nın beylerbeyliğini bildiren, Cezâyir ileri gelenlerine yazılan hükümde, Cezâyirlilerden Fransızlarla iyi geçinmeleri ve tüccar gemilerine dokunmamaları açıkça belirtilirken buna mukabil İspanyol kıyılarına saldırı düzenlemeleri ise emredilmişti.⁷⁵

Ahmed Paşa, çok şedid bir vali idi. Cezâyir'de sükûneti çabuk sağladı. Ardından Cezâyir surlarının tahkimatıyla uğraştı.⁷⁶ Ahmed Paşa'nın beylerbeyliği sırasında 1573'te İspanyollar, Tunus'u işgal ettiler. Kılıç Ali Paşa'nın kaymakam olarak bıraktığı Kâid Ramazan fazla dayanamayıp Kayrevan'a çekildi. İspanyollar; Beni Abbas, Faslılar ve Tunus kabilelerinin Cezâyir ile Tunus'ta Türk hükümetlerine karşı saldırıları sebebiyle fırsat bulup Tunus'u işgal edebilmişti. Bu süreçte çok gayret göstermiş olmasına rağmen Ahmed Paşa beylerbeylikten azledilip yerine Mart 1574'te Kılıç Ali Paşa'nın adamı

⁷² İltar, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/149.

⁷³ BOA, A.DVNS.MHM.d. 16/563, 8.Ca.979 (28 Eylül 1571).

⁷⁴ BOA, A.DVNS.MHM.d. 10/266, 29 Şevval 979 (15 Mart 1572); Arapça olan bu hüküm, Arap Ahmed Paşa'nın kethüdasına verilerek Cezâyir'in âlimlerine, şeriflerine, salihlerine, meşayihine, a'yânına ve cümle reâyâ ve berâyâsına gönderilmiştir.

⁷⁵ BOA, A.DVNS.MHM.d. 18/288, 19.L.979 (5 Mart 1572): "Umûmen vilâyet-i Cezâyir-i Garb'ın beylerine ve a'yânına ve ağalarına ve kâidlerine hüküm ki" diye başlayan kayıta "bundan akdem Cezâyir-i Garb Beylerbeyisi olan Ali Paşa'ya Cezâyir Beylerbeyliği ve Kapudanlık tevcih olunduğu ve Cezâyir-i Garb Beylerbeyliği Kocaeli Sancak Beyi Ahmed'e tevcih olunup irsâl olunduğu belirtilmiş; yek-dil ve yek-vücut olarak düşmanın def-i mazarratı ve meleketin hıfz u hırâsetine mukayyed olmaları ve Fransa padişahı ile kadîmden dostluk mün'akid olmakla onların tüccârına ve memleketine ilişilmemesi ve baharda deryaya azîm donanma çıkarılacağından levend kayıkları ve beylerbeyinin götürdüğü gemiler ile İspanya sahillerini garet etmeleri" istenmiştir.

⁷⁶ İltar, *Şimâli Afrika'da Türkler*, 1/152-154.

Tunus Sancak Beyi Kâid Ramazan atandı.⁷⁷ Eylül 1574'te ise Cezâyir, Tunus, Trablusgarp Beylerbeyileri ve Kaptan Paşa güçlerini birleştirerek Tunus'u İspanyol işgalinden tamamen kurtardı ve bu tarihten sonra Tunus da bir Osmanlı eyaleti oldu.

Ramazan Paşa 1574 Martından 1577 Mayısının sonlarına kadar Cezâyir-i Garb beylerbeyiliği yaptı ve bu tarihte azledilip yerine Selanik Sancağı Beyi Venedikli Hasan Paşa atandı. Ramazan Paşa'nın azledilme sebebi, hakkındaki çok sayıda şikâyet idi. Ahaliye çok zulmetmiş; Kılıç Ali Paşa ve önceki Cezâyir-i Garb Beylerbeyi Ahmed Paşa'nın mallarına el koymuş; devlet hazinesine verilmesi gereken paraları zimmetine geçirmişti. Yeni beylerbeyi Hasan Paşa'dan bu şikâyetleri tahkik etmesi istendi.⁷⁸ Hasan Paşa, denizcilik tecrübesi ve Arap vilâyetleri hakkındaki bilgisi dolayısıyla tercih edilmişti. Beylerbeyiliğine dair bir hükümde bu husus açıkça belirtilmişti: “*Selânik Sancağı Beyi olan Hasan yarar ve şecâat-şîâr ve vilâyet-i Arab 'ın her hâlinden haberdâr olduğundan gayrı forsa kâfirleriyle [dolu] mükemmel kadırgaya kâdir ve vilâyetin hıfz u hırâset ve zabt u sıyânetine mâlik ve umûr-ı dîde ve kâr-ezmûde olmağla hakkında mezîd-i inâyetim zuhûra getirip dârü'l-cihâd ve 'l-harb Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği müşârun ileyhe tevcîh ve taklîd ve inâyet ve irsâl olunup ...*”⁷⁹

Hasan Paşa 1580 yılına kadar üç sene beylerbeyilik yapmıştır. Aslen Venedikli olan Hasan Paşa küçük yaşta Turgut Reis tarafından esir alınmış; sonra Kılıç Ali Paşa'nın adamları arasına katılmıştı. Mahir denizciler yanında yetiştiği için deniz ahvaline aşina idi. Kılıç Ali Paşa o sırada Kaptan-ı Derya olduğu için yetiştirdiği çok sayıda denizciden birisi olan Hasan Paşa'nın Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliğine atanmasını sağlamıştı. Ancak Hasan Paşa cesur ve tecrübeli olmasına rağmen çok zalim ve mal düşkünü idi. Önceleri reislerle uyuşmuş ise de hasisliği ve tamahkârlığı bir süre sonra onları da bezdirdi ve sonunda yeniçerilerle beraber kendisine düşman oldular. Bu tarihlerde iyice karışan Cezâyir ahvali Payitaht'tan arka arkaya emirler gönderilerek düzeltilmeye çalışılmıştı.⁸⁰

⁷⁷ BOA, A.DVNS.MHM.d. 24/199, 4 Zilhicce 981 (27 Mart 1574): “Sâbikan Tunus Sancağı Beği olan Kâid Ramazana hüküm ki, ... sâbikan olan beylerbeyiler tasarruf ettiği dirlik ile Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliğın sana inâyet edip hıla'-i fâhiremden bir hil'at dahî ihsân edip bu husûsun i'lâmı için dergâh-ı mu'allâmda atmacacı başı olan ... Ahmed ta'yin olunup buyurdum ki, ...”.

⁷⁸ BOA, A.DVNS.MHM.d. 30/419-423, 5.Ra.985 (23 Mayıs 1577).

⁷⁹ BOA, A.DVNS.MHM.d. 30/489, 13.Ra.985 (31 Mayıs 1577)

⁸⁰ Cezâyir yeniçeri ağasına gönderilen bir hükümde Beylerbeyi Hasan Paşa'nın hiçbir bahane ile şehir dışına çıkarılmaması ve payitahttan gelecek emirleri beklemesi emredilmiştir. Bk. BOA, A.DVNS.MHM.d. 44/240; Diğer bir hükümde Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa'dan Hasan Paşa hakkındaki şikâyetleri tahkik

Ancak başta bu emirleri tenfiz edecekler bozulduğundan bir netice alınamıyordu. Venedikli Hasan Paşa'nın yerine 988'de (1580) Cafer Paşa atandı. Cafer Paşa ile ilgili iki kayıt vardır. Birincisi: "*Mîrimîrân-ı Cezâyir-i Garb: Hâlâ Kilis beği olan Cafer Bey'e buyuruldu. Derkenar: Bâ-hatt-ı hümayûn. Selh-i Safer sene 988*"dir.⁸¹ Diğeri ise aynı defterin 373. sayfasındaki kayıtlarda geçen bilgilerdir: "*Mîrimîrân-ı Trablusgarb: Hâlâ Cezâyir-i Garb Beylerbeyisi olan Cafer Paşa'ya; Mîrimîrân-ı Tunus: Hâlâ Trablusgarb Beylerbeyisi olan Haydar Paşa'ya; Cezâyir-i Garb: Tunus [üzere çizilmiş] Beylerbeyisi Haydar Paşa'ya buyuruldu. Yirmi kere yüz bin ile berât buyuruldu. Derkenar: Bâ-hatt-ı hümayûn. Derkenar: Müjdesi Çaşnigîr Rüstem'e verildi. 16 Rebûlâhir sene 988*".⁸² Buna göre Nisan 1580'de Cezâyir-i Garb Beylerbeyi olan Cafer Paşa'nın bu görevi uzun sürmemiş; kendisi Trablusgarb'a nakledilerek yerine Haydar Paşa Cezâyir-i Garb Beylerbeyi olmuştur. Ardından 990'da (Şubat 1582) Ramazan Paşa, yeniden Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliğine getirilmiştir.⁸³

Sonraki kayıtlarda karışıklık artmış ve Cezâyir-i Garb beylerbeyiliği elden ele dolaşmaya başlamıştır. Ramazan Paşa göreve yeni başlamışken önce Haydar Paşa⁸⁴, ardından 5 Cemaziyelahir 990'da (27 Haziran 1582) Venedikli Hasan Paşa, tekrar Cezâyir-i Garb Beylerbeyi olarak atanmış; Mizistre Beyi Receb'den Paşayı vilâyetine götürmesi istenmiştir.⁸⁵ Diğeri *Mühimme* kayıtlarına göre Ramazan Paşa Cezâyir'e ikinci defa geldikten kısa bir süre sonra vefat etmiştir.⁸⁶ Haydar Paşa da görevi kabul etmemiş olabilir. Neticede Hasan Paşa idareyi ele aldı ve 1585 Mayısına kadar görevde kaldı. Bu tarihte, Trablusgarp Beylerbeyiliği'ne tayin olundu; fakat hakkındaki şikâyetler yüzünden alıkonulunca Cezâyir kadısına bir hüküm gönderilerek Paşa'nın tahliye-i sebili istendi.⁸⁷

ettirmesi istenmişti. Bk. BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 44/390: "Cezâyir Beylerbeyisine hüküm ki, hâlâ Cezâyir-i Garb Beylerbeyisi Hasan dâme ikbâluhunun re'âyâ ve berâyâya te'addîsi olduğu istimâ' olunmağın ... varıp ol cânibin re'âyâ ve berâyâsın ahvâlin görüp dîn-i mübîn ve devlet-i ebed-karînim muktezâsıyla amel eyleyip bi'l-cümle ol vilâyetlerin nizâm ve intizâmına müt'e'allik mesâ'î-i cemile vücûda getiresin...".

⁸¹ BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 236, s. 301.

⁸² BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 236, s. 373.

⁸³ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 46/727, 12.M.990 (6 Şubat 1582); BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 47/81, 29.S.990 (25 Mart 1582). İnebahtı beyine yazılan bu hükümde ondan, beylerbeyi atanan Ramazan'ı Cezâyir'e götürmesi ve sabık beylerbeyi Cafer Paşa'yı da getirmesi istenmiştir.

⁸⁴ BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 239, s.391:" Beğlerbeğilik-i Cezâyir-i Garb yine Cezâyir'den ma'zûl Haydar Paşa'ya buyuruldu. 17 Cemâziyelevvel sene 990".

⁸⁵ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 47/424, 5.C.990 (27 Haziran 1582).

⁸⁶ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 58/14, Rebiülahir 993 (Nisan 1585).

⁸⁷ BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 58/145, 7.Ca.993 (7 Mayıs 1585).

Hasan Paşa'nın yerine Trablusgarp Beylerbeyi olan Mehmed Paşa atandı.⁸⁸ Yani becayiş yapmış oldular. İki sene sonra Mehmed Paşa da azledilip yerine İstanköylü Ahmed Paşa geldi⁸⁹ ve o da iki yıl Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği yapıp ardından Trablusgarp'a nakledildi.⁹⁰

Tablo 1: Cezâyir-i Garb Beylerbeyileri (1545-1587)

Sıra	Beylerbeyi'nin İsmi ve Künyesi	Görev yaptığı tarih aralığı	Önceki Görev Yeri	Görevden Ayrılış Sebebi / Yeni görev yeri
1	Barbaros-zâde Hasan Paşa	1544/5 - 1551	Kocaeli Sancak Beyliği	Azl
2	Salih Reis	1551-1556	Rodos Sancak Beyliği	Vefat
3	Mehmed Paşa (Bey oğlu)	1556-1557	Şam Beylerbeyiliği'nden mazul	İsyan Sonucu Katl
4	Barbaros-zade Hasan Paşa (ikinci defa)	1557-1561		İsyan Ve Tard
5	Ahmed Paşa (Bostancı)	1561-1562		Vefat
6	Barbaros-zade Hasan Paşa (üçüncü defa)	1562-1567		Azl
7	Salih Paşa-zade Mehmed Paşa	1567-1568		Azl
8	Kılıç Ali Paşa	1568-1572	Trablusgarp Beylerbeyi	Kaptan Paşalığa Terfi
9	Arap Ahmed Paşa	1572-1574	Kocaeli Sancak Beyi	Azl
10	Ramazan Paşa	1574-1577	Tunus Sancak Beyi, Kâid	Azl
11	Venedikli Hasan Paşa (Uluç Hasan Paşa)	1577-1580	Selanik Sancak Beyi	
12	Cafer Paşa	1580	Kilis Sancak Beyi/Trablusgarp Beylerbeyi	Trablusşam
13	Haydar Paşa	1580		
14	Ramazan Paşa (İkinci defa)	1582		Vefat
15	Haydar Paşa (ikinci defa)	1582	Tunus ve Trablusgarp Beylerbeyi	
16	Venedikli Hasan Paşa (ikinci defa)	1582-1585		Trablusgarp Beylerbeyiliğine Nakl
17	Mehmed Paşa	1585-1587		Trablusgarp Beylerbeyiliğine Nakl
18	İstanköylü Ahmed Paşa	1587-1589		Trablusgarp Beylerbeyiliği'ne Nakl

⁸⁸ BOA, A.DVNS.MHM.d. 58/211, 17.Ca.993 (17 Mayıs 1585).

⁸⁹ BOA, A.DVNS.MHM.d. 62/43, 14.Ra.995 (22 Şubat 1587).

⁹⁰ BOA, A.DVNS.MHM.d. 66/16, 4.Za.997 (1589).

Sonuç

Cezâyir'deki Osmanlı idaresi, kaynaklarda genellikle dört dönemde incelenmiştir: 1. Beylerbeyiler Dönemi (1516-1578/1587), 2. Paşalar Dönemi (1578/1587-1659), 3. Ağalar Dönemi (1659-1671) ve 4. Dayılar Dönemi (1671-1830). Burada ciddi hatalar bulunmaktadır. Beylerbeyiler Dönemi'nin 1516 ile başlatılması ve 1570'lerin sonunda yahut Kılıç Ali Paşa'nın vefat tarihi olan 1587'de bitirilmesi ilk hatalı değerlendirmedir. Oruç Reis, Beylerbeyi değil Cezâyir'de Türk idaresinin kurucusu ve müstakil Cezâyir Sultanı'dır. Yine Barbaros Hayreddin Paşa, Mağrib Cezâyiri'nin beylerbeyi değil, Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyeti'nin beylerbeyidir. Hasan Ağa ise Barbaros Hayreddin Paşa'nın vekili ve nâibi iken kendisine Sancakbeyliği verilmiştir. Beylerbeyiler ve Paşalar Dönemi'nin ayrılması da hatalıdır. Aslında böyle bir tasnif ve tefrik itibaridir. Bu ayırımda vurgulanmak istenen, Barbaros ve çevresinde yetişen denizcilikten gelme, Cezâyir'i iyi bilen *beylerbeyilerin* yerine mezkûr tarihlerden itibaren merkezden eyaletin hiç tanımadığı *paşaların* atanmış olmasıdır. Ancak dönemlendirme açısından bu da bir hatadır. 1578/1587 tarihinden sonra Cezâyir-i Garb valiliğine yine beylerbeyi (mîr-i mîrân) olan paşalar atanmıştır. Öncekiler beylerbeyi olup bu tarihlerden sonrakiler beylerbeyi değildi yahut yeni atananlar paşaydı öncekiler değildi, denilemez.

Buna göre Cezâyir'de Türk İdaresi'ni şöyle dönemlendirmek daha doğrudur:

1. Müstakil Sultanlık Dönemi	1516-1519
2. Osmanlı Hâkimiyeti Dönemi	1519-1830
2.1. Beylik/Sancak Dönemi	1519-1545
2.2. Beylerbeyilik Dönemi	1545-1659
2.3. Ağalık Dönemi	1659-1671
2.4. Dayılık Dönemi	1671-1830

Cezâyir-i Garb Eyaleti'nin ilk beylerbeyileri umumiyetle Barbaros kardeşlerle irtibatlı denizcilerden oluşmaktadır. Oruç Reis ve Barbaros Hayreddin Reis'in ardından evlatlığı Hasan Ağa Cezâyir'i idare etti. Ancak Cezâyir'in vilâyet teşkilatlanması ilk beylerbeyi Barbaros-zade Hasan Paşa'nın ilk döneminde başladı (1545-1551). Bundan sonra vilâyete atanan beylerbeyiler genellikle Barbarosların çevresindekilerden seçildi: Salih Reis, Kılıç Ali Reis gibi. Eyalete bu halkanın dışından birisi atanınca bu süreç isyan ve katl hadiseleriyle sonuçlanabiliyordu (Bey oğlu Mehmed Paşa). Barbaroszade Hasan

Paşa örneğinde olduğu gibi bazı beylerbeyilerin azl ve nasblarında Fransızların tesiri açıkça görülmektedir. Beylerbeyilere gönderilen hükümlerde de Fransa dostluğuna aşırı ihtimam gösterilmesi istenmiştir. Buna göre Fransa dostu olmayan beylerbeyinin atanması çok zordur.

Vilâyetin bu ilk döneminin sonlarında Kılıç Ali Paşa ve yetiştirdiği reislerin/denizcilerin etkisi görülmektedir. Zira Kılıç Ali Paşa hem kendisi beylerbeyilik yapmış; hem de kaptan-ı deryalıği döneminde adamlarından uygun gördüklerinin Cezâyir-i Garb Beylerbeyi olmasını temin etmiştir. 1580'den sonra Tunus, Trablusgarp ve Cezâyir Beylerbeyileri devamlı surette becayiş usulüyle atanmaya başlamış; 1587'de Kılıç Ali Paşa'nın vefatından sonra ise Mağrip vilâyetlerinin eski/kadim düzeninden eser kalmamıştır. Devletle bağı zayıflayan bu topraklarda gücü ele geçirenler/komutanlar, farklı bir idare anlayışı oluşmasına zemin hazırlamış ve bir süre sonra da bu anlayış Cezâyir, Tunus ve Trablusgarp'ta "Dayılık" müessesesini doğurmuştur.

Kaynakça

- Aydın, Bilgin - Günalan, Rıfat. “Ruus Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Eyalet Teşkilatı ve Gelişimi”. *Osmanlı Araştırmaları* 38 (2011), 27-160.
- Ayn Ali Efendi. *Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hülâsa-i Mezâmin-i Defter-i Dîvân*. ed. Tayyib Gökbilgin. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1979.
- BOA, *Ali Emîrî Tasnifi I. Süleyman [AE.SSÜL.I]*, 4/250, Rebiülevvel 952 (Mayıs 1545).
- BOA, *Büyük Ruznamçe Kalemi Defterleri [D.BRZ.d.]*, Defter nu: 20614.
- BOA, *İbnülemin Tasnifi Hil'at [İE.HLT]*, 1.
- BOA, *Kamil Kepeci Tasnifi Defterleri [KK.d.]*, Defter Nu:1863.
- BOA, *Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d.]* 52/7, 29.Z.991 (1584); 55/3, 15.L.992 (1584).
- BOA, *Ruus Kalemi Defterleri [A.RSK.d.]*, Defter Nu: 1452.
- BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e.]*, 757/63, 10.11.925 (3 Kasım 1519).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 10/266, 29 Şevval 979 (15 Mart 1572).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 12/367.
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 16/555.
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 16/563, 8.Ca.979 (28 Eylül 1571).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 16/563-568-640.
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 18/288, 19.L.979 (5 Mart 1572).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 18/288, 23.L.979 (9 Mart 1572).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 19/195.
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 2/1103, Şaban 963 (Haziran 1556).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 2/1431-1432, 15 Zilkade 963 (20 Eylül 1556).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 2/1994.

- BOA, A.DVNS.MHM.d. 2/414, Cemaziyelevvel 963 (Mart 1556).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 2/516, Cemaziyelahir 963 (Nisan 1556).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 24/199, 4 Zilhicce 981 (27 Mart 1574).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 3/922, 924, Receb 967 (Nisan 1560).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 30/419-423, 5.Ra.985 (23 Mayıs 1577).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 30/489, 13.Ra.985 (31 Mayıs 1577)
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 4/1744, 1822, 1853, (Aralık 1560-Ocak 1561).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 44/240.
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 44/390.
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 46/727, 12.M.990 (6 Şubat 1582).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 47/424, 5.C.990 (27 Haziran 1582).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 47/81, 29.S.990 (25 Mart 1582).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 5/656, Cemaziyelevvel 973 (Aralık 1565).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 5/817, 13.N.973 (3 Nisan 1566).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 58/14, Rebiülahir 993 (Nisan 1585).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 58/145, 7.Ca.993 (7 Mayıs 1585).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 58/211, 17.Ca.993 (17 Mayıs 1585).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 62/43, 14.Ra.995 (22 Şubat 1587).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 66/16, 4.Za.997 (1589).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 7/1625, 2 Muharrem 976 (27 Haziran 1568).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 7/1625.
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 7/250.
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 7/2508, 27 Cemaziyelevvel 976 (17 Kasım 1568).
- BOA, A.DVNS.MHM.d. 7/653, 1060.

- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 73/919, 13.L.1003 (21 Haziran 1595).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 9/204, 10.Za.977 (16 Nisan 1570).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.* 9/231, 10.Za.977 (16 Nisan 1570).
- BOA, *A.DVNS.MHM.d.*, 2/1069, 26 Şaban 963 (5 Temmuz 1556).
- BOA, *D.BRZ.d.*, Defter Nu: 20616.
- BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 1764.
- BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 208.
- BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 219.
- BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 236.
- BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 239.
- BOA, *KK.d.*, Defter Nu: 7501.
- Bostan, İdris. “Cezâyir-i Bahr-i Sefid Eyaletinin Kuruluşu”. *Tarih Dergisi* 38 (2011), 61-78.
- Celalzâde, Koca Nişancı Tevkiî Mustafa Çelebi. *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*. Yazma Eser. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu, 4422.
- Cin, Halil. “Mağrib Ülkeleri Üzerinde İslamın ve Türklerin İdarî ve Hukukî Tesirleri”. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 2 (Ocak 1991), 21-35?
- Çetin, Atilla. “Garp Ocakları”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/382-386. İstanbul, 1996.
- Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.
- Demirtaş, Funda. *Celalzade Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2009.
- Derradj, Mohamed. *Osmanlıların Cezayir'e Girişi (1516-1543)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

- Gökbilgin, Tayyib. “Kanuni Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti: Livaları, Şehir ve Kasabaları”. *Belleten* 20/78 (1956), 246-285.
- İlter, Aziz Sâmih. *Şimâlî Afrika’da Türkler*. 2 Cilt. İstanbul: Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1936.
- Kılıç, Orhan. “Beylerbeyilerden Dayılara Cezayir-i Garp Vilayeti/Eyaleti’nin Yönetimi Ve Yöneticileri (16-18. Yüzyıllar)”. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* 9/ (Ekim 2017), 418-439.
- Kunt, Metin. *Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Olgaç, Necmettin. *Türk Deniz Tarihi Özeti*. İstanbul: Deniz Basımevi, 1952.
- Özdemir, Mehmet. “Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?” *İslami Araştırmalar* 12/3-4 (1999), 283-296.
- Parmaksızoğlu, İsmet. “Kemal Reis”. *MEB İslam Ansiklopedisi*. 6/566-569. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Piri Reis. *Kitab-ı Bahriye*. ed. Bülent Arı. Ankara: TC. Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı Araştırma Planlama ve Koordinasyon Dairesi Başkanlığı, 2002.
- Şahin, İlhan - Emecen, Feridun. “Osmanlı Taşra Teşkilatının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri I”. *Belgeler* 19/23 (1999), 53-98.
- Tütüncü, Mehmet. *Cezayir’de Osmanlı İzleri (1516-1830)*. İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 2013.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: TTK, 3. Basım, 1975.
- Yaşaroğlu, Abid. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Koğuşlar 888 Numaralı Mühimme Defteri: 1a-260a Tahlil ve Trankripsiyon*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi ABD, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995.

EKLER

Ek-1: Cezâyir ileri gelenlerinin Payitaht'a gönderdiği 1519 tarihli mektup



Mütercem Mektûb-i Kâdî ve Hatîb ve Fukahâ ve Eimme ve Tüccâr ve Ümenâ ve Kâffe-i Re'âyâ ve Âmme-i Berâyâ-yı Medîne-i Cezâyir

Makâm-ı âlî-i sultânîye du'â-i sa'd u nasr -ki aksâ-yı âmâle erişdirir- îsâl kılındıktan sonra Medîne-i Cezâyir'de olan bendelerin yazıp i'lâm eyledikleri budur ki makâm-ı azîminize bizim yanımızda bir mertebede ta'zîm vardır ki eyyâm üzerine vücûbuna ve lüzûmuna mu'terifleriz ve bâb-ı muraffa'ınıza bir vecihle iclâl ederiz ki mektûb anın mektûmuna vâfi değildir biz sa'âdet-i eyyâmınızla ferahlar ve zimâm-ı ubûdiyetinize irtisâmla müstebşirleriz ve size bir vecihle i'timâd ederiz ki bâtını ve zâhiri hâlis ve evâyili ve evâhiri müstahsendir emrinizi sâmi'leriz bu bendeler yanında cenâb-ı mu'azzaminıza gâyet ta'zîmden gayrı nesne yoktur ve makâm-ı eşrefinizin müşerref olmasın taleb ederiz bu bendelere a'dâ-i dînden hâdis olan ehvâl ve Allah dostları olan mü'minlerin nasrı ve adüvullâh olan kâfirlerin hezîmeti ile ahbâr-ı tavîledir ve hâdis dahî celîledir ammâ mahsûlü budur ki tâife-i tâğîye Endülüs vatanına müstevlî oldukça Vehrân Kal'asına intikâl eyledi sâvir bilâda ta'addî eylemek için pes gelip Becâye ile Trablus'u aldıktan sonra ki bizim şehrimiz olan Cezâyir bâkî kaldı vasat-ı dâirede kalan nokta gibi garîb ve hâyir kaldık her cânibden ehl-i küfr bize müzâyaka verdi biz hemân habl-i metîn-i dîne teşebbüs edip Allâh'a sığındık pes tâife-i tâğîye bizi eyledi ki taht-ı zimmetine idhâl eyleye biz dâhî nazar edip gördük ki mihnet ve şedâid müştedd oldu bi'z-zarûre Hak Te'âlâ ehl-i teslîs üzerine nusret müyesser eyleyince nefislerimiz ve harîmlerimiz ve evlâdımız ve emvâlimiz korkusundan sulh eyledik ve seby ü tefrîk havfından müdârâ ettik –innâ lillâhi ve innâ ileyhi râci'ün- bu müzâyakadan sonra ki küffâr gelip Vehrân'ı ve Becâye'yi ve Trablus'u aldı kasd eyledi ki gemileriyle bize dahî müstevlî olup esîr eyleye ve birbirimizden tefrîk ede nâgâh nâsır-ı dîn ve hâmî-i müslimîn ve mücâhid fî-sebîlillâh olan Oruç Beğ bir mikdâr gâzîleriyle çıka geldi biz dahî anı kabûl ve ikrâmla istikbâl eyledik zîrâ havfımızdan Allah fazlıyla bizi halâs etti müşârun-ileyh Oruç Beğ bize gelmezden evvel Tunus şehrinde Becâye hisârına gelmiş idi a'dâ-i dînden alıp ihvân-ı müslimîn için ta'mîr eylemek kasdına pes kal'a-i mezbûreyi mücâhid-i sâlih Fakîh Ebü'l-Abbas Ahmed bin Kâdî ile muhâsara edip erkânına tezelzül verip bünyânını hedm eyleyip kal'aya girdiklerinde kâfirler binyelerinin ihtilâlini ve minyelerinin hulûlünü müşâhede eylediler kal'a-i mezbûrenin izâsında müslimânlar hücûm edip Azîmü'l-Benâbir Burcu'nu aldılar anveten kal'aya dâhil oldular kâfirlerin ol kal'adan

ba'zı kaçıp ve ba'zı -ki rûhları nâra ulaşmasını Hak Te'âlâ mu'accel eylemiş idi- katl olundu ve'l-hâsıl müslimânlar ol kâfirlerle envâ'-i muhârebe ve mukâtele ile ânâe'l-leyli ve'n-nehâr işrâkdan gurûba değin cenkler eylediler tâ ki müşârun-ileyh Oruç Beğ'in ashâbından bir cemâ'at müfârakat eylediler müşârun-ileyh cemâ'at-i kalîle ile ol kâfirler arasında kaldı müşârun-ileyh bize gelip mülâkî olmağa ve a'dâ-i dînden bizi halâs kılmağa sebep bu olmuş idi pes müşârun-ileyh Oruç Beğ Tilimsân şehri muhârebesinde rahimehu'llâh şehîd oldukta karındaşı mücâhid fî-sebîlillâh Ebü't-tükâ Hayreddîn hayr-i halef olup bizi hâmî oldu adl-i tâmmından ve şer'-i şerîf-i nebeviyeye ittibâ'ından gayrı nesnesin görmedik mezkûr dahî dâimâ makâm-ı a'lânızı gâyet-i ta'zîmle ta'zîmde ve emr-i cihâda iştigâlde ve Rabbü'l-ibâdın rızâsına mâlını ve nefsinı bezl eylemekte olup i'lâ-i kelimetullâha harîs olmağın ve cümle-i âmâli saltanat-ı aliyyenize menût ve kemâl-i ihtirâmınız üzre mebsût olduğu ecilden bizim dahî muhabbetimiz anın hakkında hâlis ve sâbit olmuştur nice mahabbet eylemeyelim ki bizimle bile etek belde sâ'id-i ikdâm üzerine gelip bizimle bile cihâd-ı fî-sebîlillâha niyyet-i hâlis ve kalb-i sâdıkla teveccüh eylemiştir ve şiddet ü rehâda Hak Te'âlâ'nın emri üzerine kâyim olmağla ittifâk edip durur akîde-i îmâniyede kevkeb-i vehhâca ve delîl-i vâzıhu'l-minhâca benzer ve'l-hâletü hâzihî bu bendelerin makâm-ı âlîye i'lâm eyledikleri oldur ki mezkûr emîrimiz Hayreddîn cânib-i a'lânıza gitmeğe azîmet eylemiş idi belde-i mezbûrenin urefâsı tazarru' edip koyuvermediler kefare-i tâğiyeden havf eylediğimize ötürü zîrâ Nasârâ bize ziyâde yaramaz kasddadır biz hod gâyet-i za'af ve felâketteyiz bu sebebden ötürü bâb-ı a'lânıza fakîh âlim müderris Seyyid Ebi'l-Abbas Ahmed bin Ali bin Ahmed irsâl olundu biz mezkûr emîrimizle cenâb-ı a'lânızın hizmetkârlarıyız ve iklîm-i Becâye ve garb ve şark ahâlîsi makâm-ı a'lânızın hademesidir ve sâyir bu bilâdda vâki' olan umûru işbu mektûbla vardıkta makâm-ı a'lânıza mezbûr i'lâm eylese gerekdir ve's-selâmü aleyküm ve rahmetullâhi ve berekâtuhû ve hurrîre fî evâyili şehri Zilka'de min âmi hamsetin ve işrîn ve tis'i-mie.

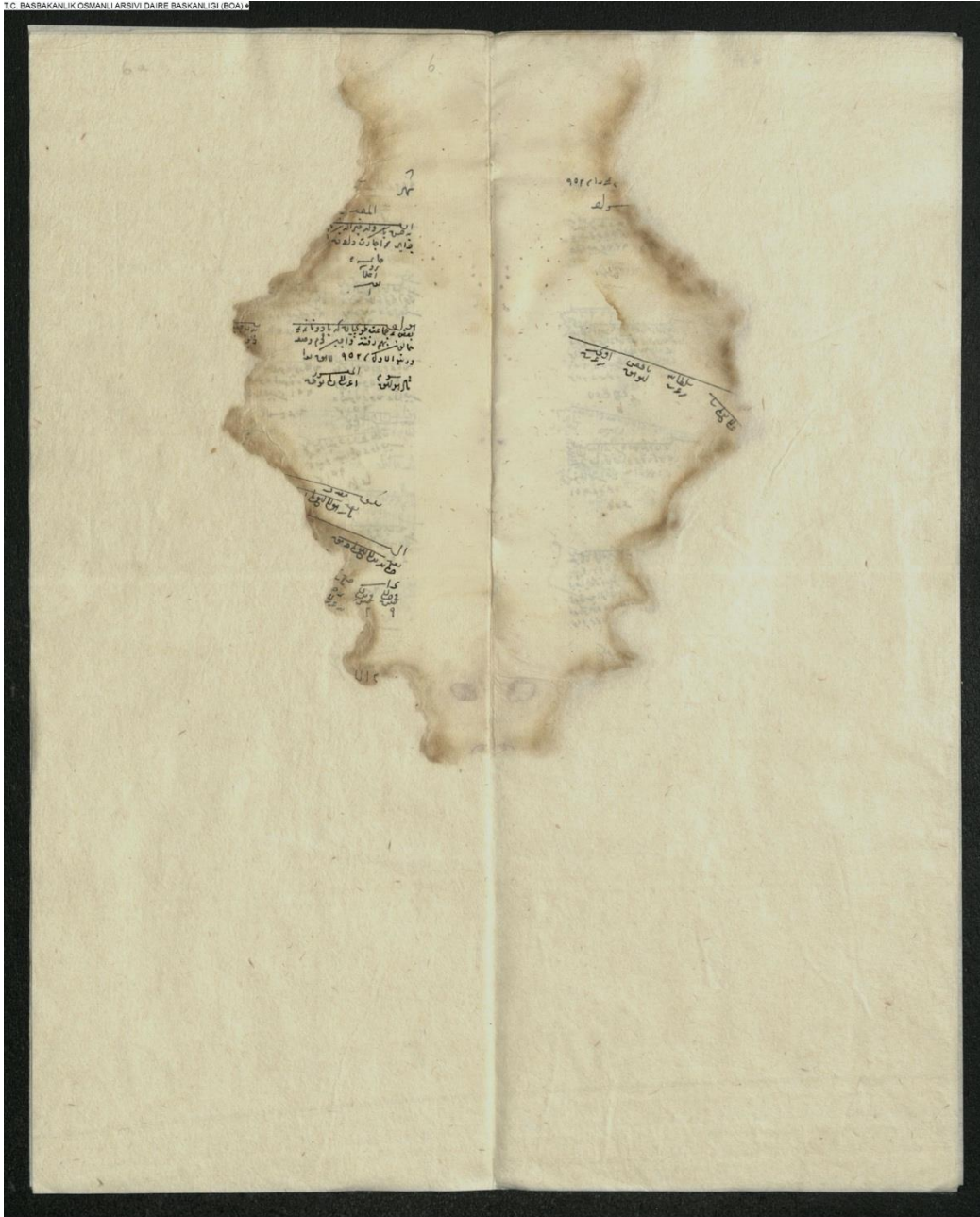
Zikr olunan belde-i Cezâyir'de Câmi'-i A'zamda münzevî ve mu'tekif olan Ubeydullah ve huveydim-i fukarâ-i ehli's-sünnet Muhammed bin Mansûr bin Ali el-Halebî dahî mektûb gönderip arz-ı gurbette zikr olunan kavm-i zu'afâyla mezkûr Hayreddîn gelip erişince helâke karîb olduklarını ve merraten ba'de-uhrâ fetretlere

uğrayıp mihnetler çekdiklerini ve hâliyen du'â-i devâm-ı devlet-i pâdişâhîye müdâvemet eylediklerini i'lâm eylemiş.

Mütercem mektûb-i ahâlî-i belde-i Cezâyir min bilâdi'l-Mağrib ki hâliyâ beğleri merhûm Oruç Reîs karındaşı Reîs Hayreddîn imiş.

[Eski Kayıt No: 6456]

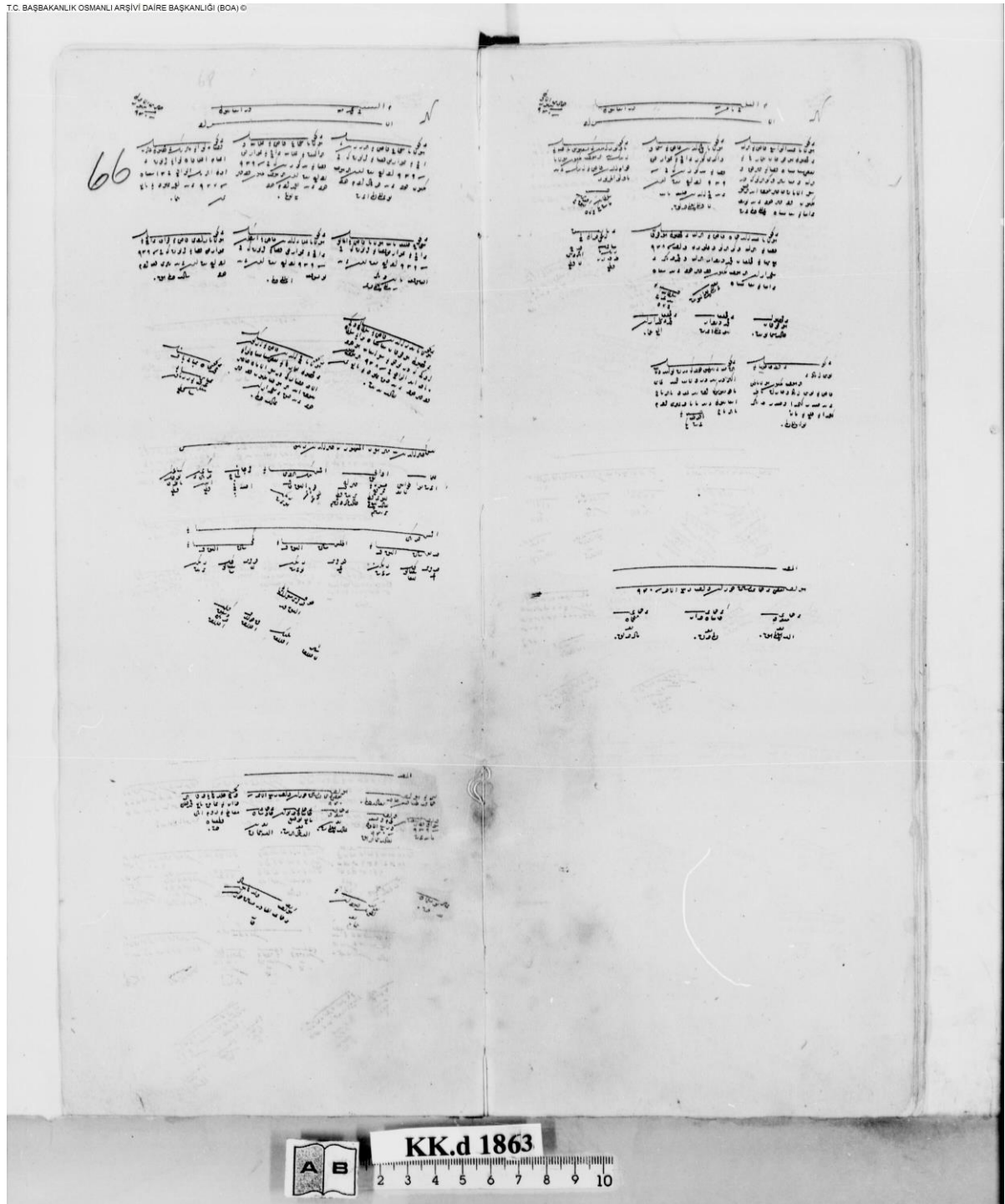
Ek-2: Barbaroszâde Hasan Paşa'nın İlk Cezâyir-i Garb Beylerbeyiliği kaydı



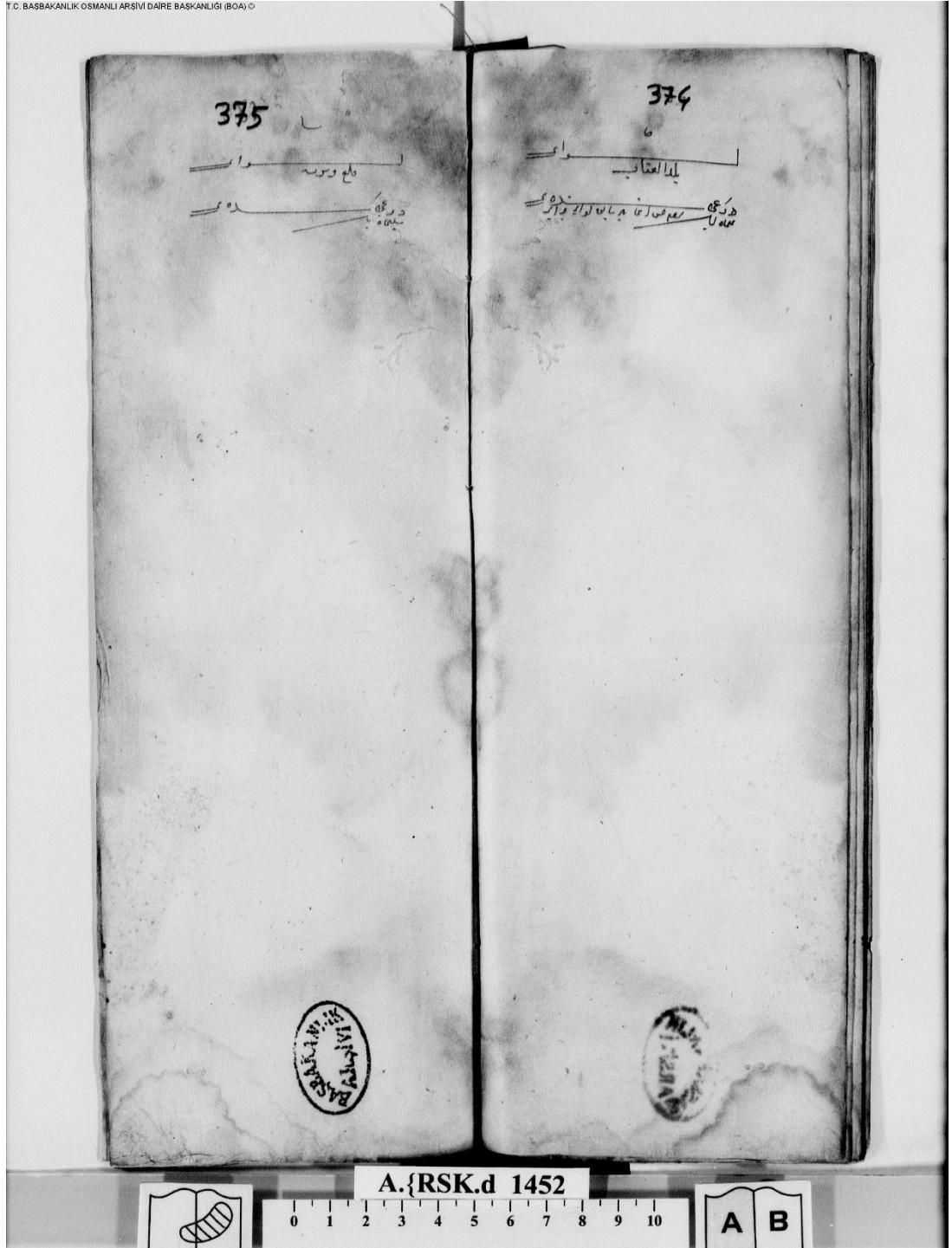
AE.SSÜL.I.00004.00250.001

Ek-3: 1533 sonlarında İstanbul'a gelen "Mîr-i Mağrib" Hayreddin Reis'in Hediyeleri

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©

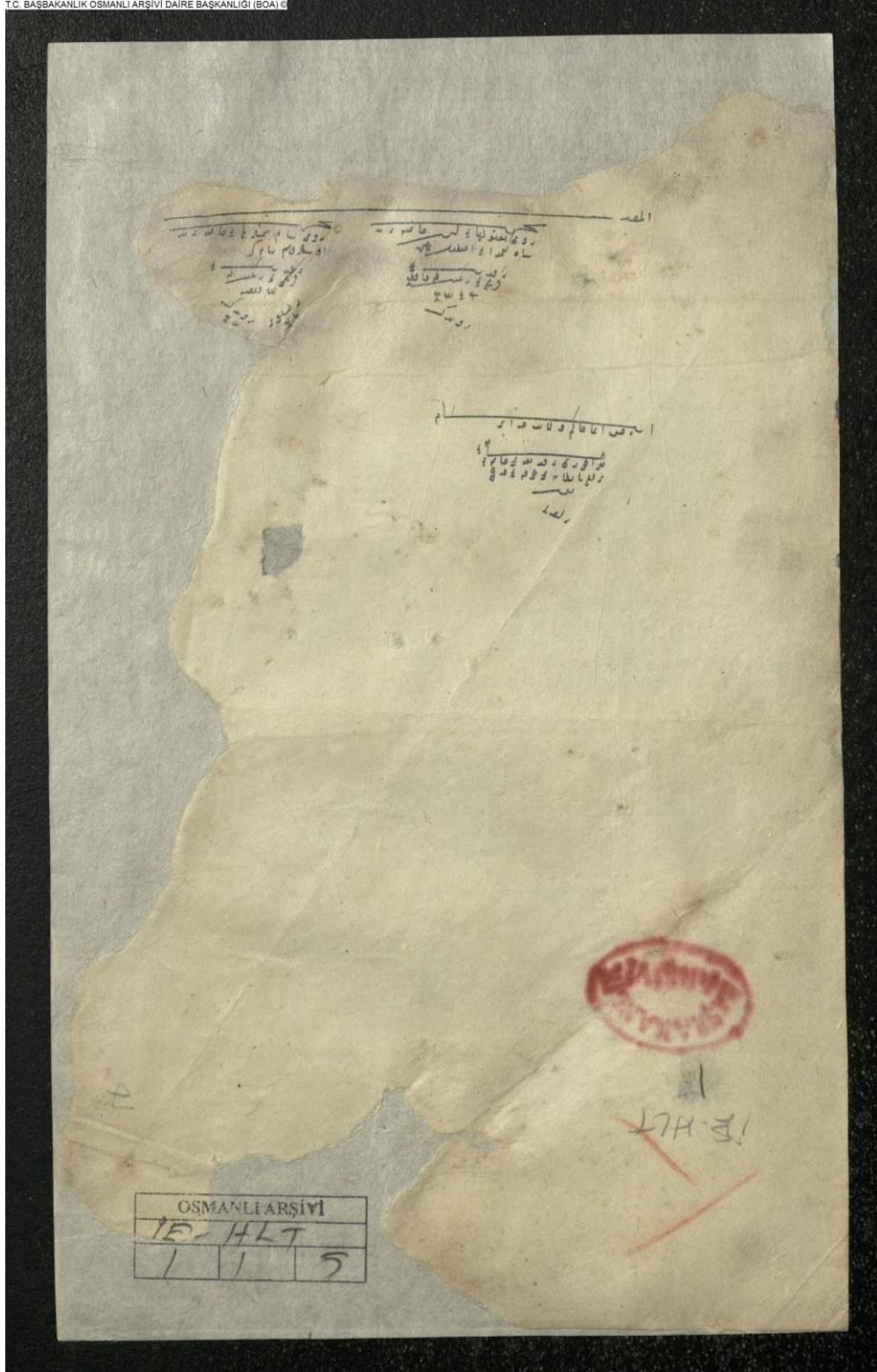


Ek-4: "Hasan Ağa Mîr-i Sâbık-ı Livâ-i Cezâyir" kaydının bulunduğu belge.



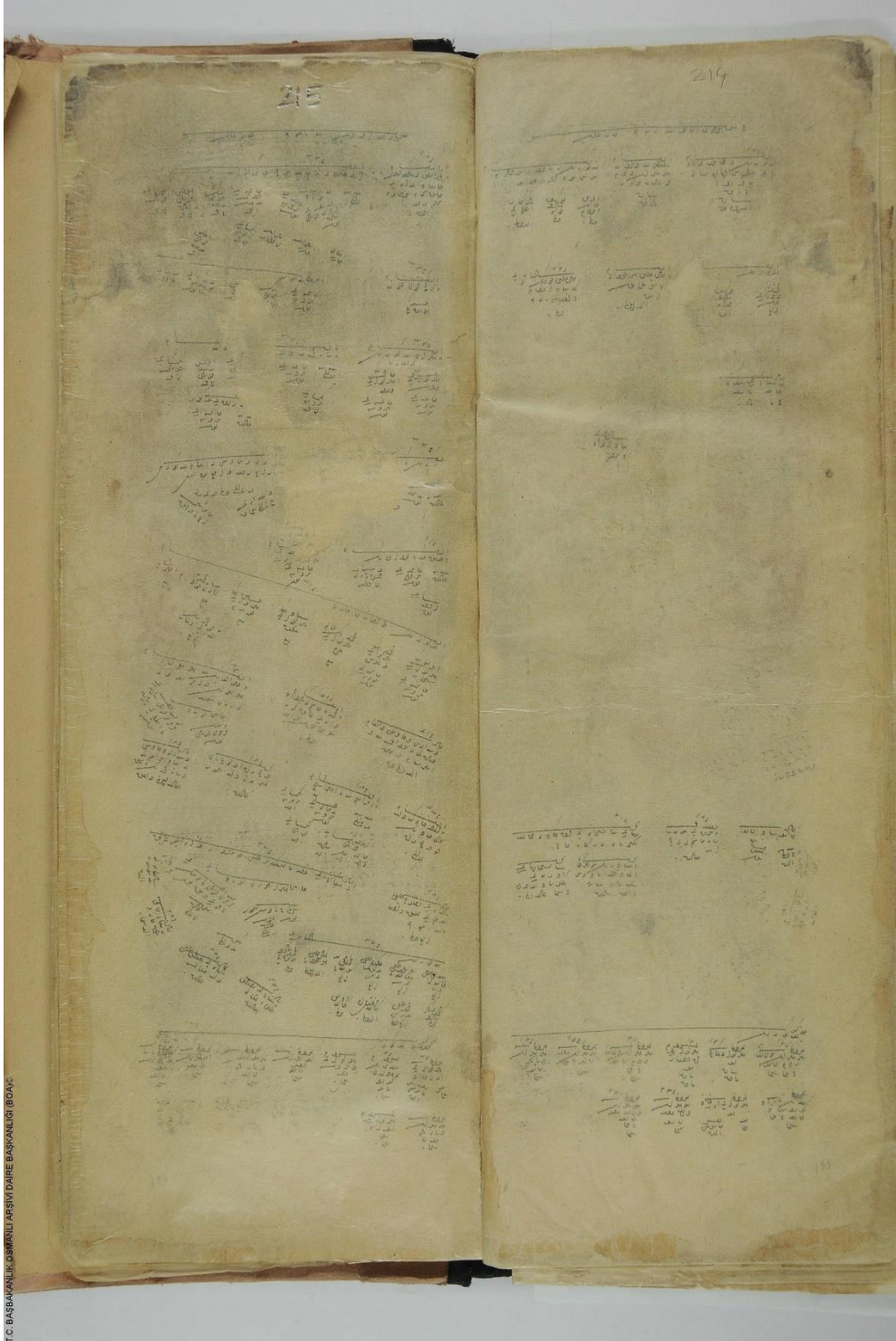
Ek-5: "Hasan Ağa Hâkim-i Vilâyet-i Cezâyir" kaydının bulunduğu belge.

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©



İE.HLT.00001.00001.005

Ek-6: Barbaros Hayreddin'in Cezâyir-i Bahr-i Sefid Beylerbeyi olduğunu gösteren ve "Mîr-i mîrân-ı Cezâyir şüd der Deryâ-yı Sefid" kaydını ihtiva eden belge.



Dede İbn Rüşd'ün el-Beyan ve't-Tahsîl Adlı Eserinde "Tahsîl" ve "Tevcîh" Kavramlarının İncelenmesi*

Examination The Concept of "Tahseel" and "Tawjeeh" In Ibn Rushd al-Jadd's al-Bayan va't-tahseel

Bilal İbrahimoglu**

Öz

Tahsîl kelimesi, h-s-l (حصل) kökünden türemiş olup hâsıl olan şeyin temyiz edilmesi anlamına gelmektedir. Söze izafet edildiğinde (Tahsîlü'l- kelâm), bir sözü mahsûlüne (o sözle elde edilmek istenen maksada) ulaştırmak anlamına gelmektedir. Bu anlamdan hareketle, sözü fazlalıklarından arındırarak elde edilmek istenen asıl sonuca götüren eserlere "Muhassal" denmiş, İslam ilim geleneğinde bir telif türüne de bu şekliyle ad olmuştur. v-c-h (وجه) kökünden türemiş olan "Tevcîh" kelimesi ise, bir şeyi bir yere yöneltmek, bir yöne doğru döndürmek gibi anlamlara gelmektedir. Endülüs'lü Mâlikîler'in önde gelenlerinden Dede İbn Rüşd, mezheb fûrûuna dair kaleme aldığı hacimli eserine bu iki kavramı da kullanarak *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâilî'l-Müstahrece* şeklinde uzunca bir isim vermiştir. Aslında o, bu isimlendirmeye mezheb müntesibi olarak gerçekleştirdiği fikhî faaliyetler hakkında bazı işaretler de vermektedir. Bu çalışmada öncelikle *el-Beyan ve't-tahsîl* hakkında kısa bir bilgi verilecektir. Daha sonrasında bu eserde "tahsîl" ve "tevcîh" kavramlarının hangi anlamlarda kullanıldığı bazı fûrû fikh örnekleriyle gösterilecektir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Endülüs, Dede İbn Rüşd, Tahsîl, Tevcîh

Abstract

The Arabic word "Tahseel" which is derived from the h-s-l root, means to get discerned the obtained thing. When it comes in a genitive case with a saying, it means to lead a sentence to its purpose (the point that was intended with it). Therefore, from this meaning that the books that aimed to purify the sayings from its overages named as "Muhassal". In addition, the same name was given to one of the types of composition in Islamic tradition. The Arabic word "tawjeeh" which is derived from the w-j-h root, means to lead one thing or turn it to a direction. Its root meanings are face and direction. Ibn Rushd al-Jadd, who was one of the leaders of Maliki's school of law in Andalusia, also used these two terms in the naming of his book, which was related to lawful issues of Maliki's school. The long name of that book is "al-Bayan wa'l-tahseel wa'l sharh wa'l tawjeeh wa'l-taleel fi masaili'l- mustakhrajah". Actually, by this naming, he also aims to give some cues about his Islamic jurisprudence activities as a Maliki follower. This work will firstly give short introduction of "al-Bayan wa'l-Tahseel". After that, it will point out the different meanings of the terms "tahseel" and "tawjeeh" which were used in this book by giving some substantive law examples.

Keywords: Fiqh, Andalus, İbn Rushd al-Jadd, Tahseel, Tawjeeh

* Bu makale Bilal İbrahimoglu'nun "Dede İbn Rüşd'ün Mâlikî Mezhebindeki Yeri" adlı doktora tezinden üretilmiştir. Makale Geliş Tarihi: 20.10.2020, Makale Kabul Tarihi: 24.12.2020.

** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, uveyys@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-8842-2969

Giriş

Bir şeyin kendisine ait olmayan şeylerden kurtulup, kendi varlığına devam etmek anlamındaki h-s-l (حصل) kökünden türeyen “tahsîl” (تحصيل), hâsıl olan şeyin temyiz edilmesi anlamına gelmektedir. Kelâma izafetle kullanıldığında, bir sözü mahsûlüne (o sözle elde edilmek istenen maksada) ulaştırmak anlamına gelmektedir.¹ Yine bir meyvenin kabuğundan arındırılarak kendisinin elde edilmesi ya da toprağın içinden altının elde edilmesi de tahsîl olarak isimlendirilmektedir.² Bu anlamdan hareketle olsa gerek, sözü fazlalıklarından arındırarak elde edilmek istenen asıl sonuca götüren eserlere (kelimenin ism-i meful kalıbı kullanılarak) “Muhassal” denmiş, İslam ilim geleneğinde bir telif türüne de bu şekliyle ad olmuştur.

Yüz, yön anlamındaki v-c-h (وجه) kökünden türeyen “tevcih” ise, bir şeyi bir yere yöneltmek, bir yöne doğru döndürmek gibi anlamlara gelmektedir. Vecih, bir mesele ya da konunun farklılaşan durumlarını ifade etmek üzere çeşitli ilim dallarında kullanılmaktadır. Örneğin Hadis ilminde vecih; sahâbî, tâbiî ya da bir başka kaynağa ulaşan senedin ileriki tabakalar ayrıldığı kolları ifade etmek için kullanılırken³, kıraat ilminde ise kıraat, rivayet ve tarik dışında kalan ve tahsîli zorunlu olmayıp tercihe bağlı olan okuyuş farklılıklarına denilmektedir.⁴

Fıkha doğru intikal edildiğinde, vecih kavramının Şâfiî mezhebinde bir mezheb içi fikhî istidlal kavramı olarak yoğun bir şekilde kullanıldığı, anlamına dair mezheb içerisinde tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Şâfiî mezhebinde bu kavram, biri daha kapsamlı diğeri ise ona göre daha dar olarak iki farklı manada kullanılmaktadır. Genel anlamına bakıldığında vecih Şâfiî fakihlerin, imamlarının usûl, kaide ve görüşlerinden hareketle ürettikleri içtihatlar demektir.⁵ Dar anlamında ise sadece tahrir türü ictehadları ifade etmektedir.⁶ Ancak vecih kavramına yüklenen anlam ve kavramın kullanımının

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2005), “hsl”, 6/260.

² Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûz min cevâhiri'l-Kâmûs* (y.y. Dârü'l-hidâye, ts.), 28/302.

³ Raşit Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/155

⁴ Abdülhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/427.

⁵ Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/242.

⁶ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi'nin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: İfav, 2015), 473.

mezheb müntesibi fakihler arasında değişkenlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca mezhebte yer alan görüşlerin vecih olarak mı, yoksa bu kavrama yakın ve irtibatlı olan “tarik” ve “tahrîc” mi olduklarına dair tartışmalar da zaman zaman yaşanmaktadır.⁷ Mâlikî mezhebi’nde ise gerek Şâfiî mezhebinde kullanıldığı şekliyle bir mezheb içi fikhî istidlal kavramı olarak gerekse başka bir anlamda vech kavramının kullanıldığına pek rastlanılmamaktadır.

Gerek tedris gerekse telif faaliyetleri ile mezhebe önemli katkıları olan Dede İbn Rüşd, Mâlikî fûrû-u fikhına dair kaleme aldığı hacimli eserini; *el-Beyân ve’t-tahsîl ve’ş-şerh ve’t-tevcîh ve’t-ta’lîl fi mesâili’l-Müstahrece* şeklinde isimlendirirken “tahsîl” ve “tevcîh” kavramlarını kullanmıştır. İbn Rüşd, kitabını bu şekilde isimlendirmesiyle aslında fikhî faaliyetlerine de işaret ediyor gibidir. Bu çalışmada öncelikle İbn Rüşd’ün *el-Beyân ve’t-tahsîl* adlı eseri hakkında bilgi verildikten sonra, bu eserde “tahsîl” ve “tevcîh” kavramlarının hangi anlamlarda kullanıldığı, eserden örneklerle anlatılacaktır.

1. el-Beyân ve’t-Tahsîl

İbn Rüşd’ün, Utbî’nin *el-Müstahrece* adlı eserine yazmış olduğu hacimli bir şerhtir. Kitap tarih içerisinde şu isimlerle anılmıştır; *Kitabü’l-beyân ve’t-tahsîl*, *el-Beyân ve’t-tahsîl limâ fi’l-Müstahreceti mine’t-tevcîh ve’t-ta’lîl* ve *el-Beyân ve’t-tahsîl ve’ş-şerh ve’t-tevcîh ve’t-ta’lîl fi mesâili’l-Müstahrece*⁸. Kitabın tahkikini yapan Muhammed Haccî, son ismi tercih etmesinin sebeplerini şöyle sıralamaktadır: 1- Bu isim eserin müellifinin çağından günümüze kadar gelen tüm yazma nüshalarındaki isimlere şamildir. 2- Müellifin asrına yakın zamanda yaşamış ve umumî icazet yoluyla eseri tahsîl etmiş olan İşbilî’nin (öl. 575/1179) *el-Fehrese*⁹ adlı eserinde ve yine döneme yakın kaynaklardan olan Ahmed b. Yahya ed-Dabbî’nin (599/1203) *Buğyetü’l-mültemisi*’nde¹⁰ bu adla yer almaktadır. 3- Bu isim, müsemmaya daha uygundur. Zira İbn Rüşd’ün bu

⁷ Bu üç kavram ve aralarındaki ilişki hakkında daha detaylı bilgi için bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebi’nin Teşekkül Süreci*, 476-489.

⁸ İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/6, neşredenin girişi. İbn İzârî ise kitabı *Şerhu’l-Müstahrece* olarak isimlendirmektedir. Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânü’l-muğrib fi ihtisârî ahbâri mülûki’l-enderüs ve’l-mağrib*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf (Tunus: Dârü’l-ğarbi’l-İslâmî, 2013), 3/61.

⁹ Ebubekir Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbilî, *Fehresetü mâ revâhu an şuyûhihi mine’d-devavini’l-musanefe fi durubi’l-ilm ve envai’l-maarif* (Kâhire: Mektebetü’l-Hancı, 1994), 243.

¹⁰ Buradaki isimlendirmede “et-tevcîh” ifadesi yer almamaktadır. Ebû Cafer Ahmed b. Yahya b. Ahmed ed-Dabbî, *Buğyetü’l-mültemis fi târihi ricâli ehli’l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-lübnânî, 1990), 1/74

eserde yaptığı tam olarak da *el-Müstahrece*'nin şerhi, tevcihi ve ta'îlidir. *el-Müstahrece* ise herhangi bir açıklama ya da şerh olmaksızın sadece sema kayıtlarından oluşmaktadır. 4- *el-Beyân ve't-tahsîl* hakkında kendi talebelerinden el-Venşerîsî'ye (öl. 914/1508) gelene kadar tüm fukahanın eser hakkında en çok kullandığı tabir “şerh”tir. Kitap için verilen üç isimden bu kelimeyi içerisinde barındıran ise sadece üçüncüsüdür.¹¹

İbn Rüşd bizzat kendi ifadeleriyle eserin telifine, 506 yılında bazı talebelerin kendisinden *el-Müstahrece*'nin anlaşılmayan, açıklanmaya muhtaç bazı noktalarını açıklamasını istemesi üzerine başladığını ifade eder.¹² Olayın seyri İbn Rüşd'ün anlatımına göre şöyledir: Bazı talebeler *el-Müstahrece* metnini kendisine okurken, kimi noktalarda takılmaktadırlar. Takıldıkları mesele hakkında gerek *el-Müstahrece* içerisinde gerekse farklı kitaplarda birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır ve mesele farklı noktalardan ele alındığında ortaya çıkan fikhî problemlerin cevaplarına değinilmemiştir. Bunun üzerine İbn Rüşd, ihtilafın kaynağının rivayetlerdeki farklılıklara dayandığını belirterek, her bir rivayeti ele alıp değerlendirerek meseleyi şerh eder. Rivayetlerden hangisinin doğru olduğuna dair değerlendirmeler yapar. Bunların neticesinde mesele talebeler indinde vuzuha kavuşunca, kendisinden *el-Müstahrece*'nin tamamında yer alan tüm problemleri, açıklama bekleyen meseleleri aynı şekilde şerh etmesini talep ederler.¹³

Bu talep üzerine İbn Rüşd, *el-Müstahrece*'de, zahiren anlaşılır gibi duran meseleler de dâhil neredeyse her meselenin açıklanmaya muhtaç olduğunu belirterek, “kitâbü'l-vudû”da Hristiyan birinin “vudû”su ile abdest alınabileceği, içtiği su artığıyla ise alınamayacağına dair meseleyi örnek gösterir. Mesele her ne kadar açık ve anlaşılır gibi görünse de İbn Rüşd bu meseleye ilişkin cevabı verilmemiş ona yakın soru sorar.¹⁴ Bunun üzerine talebelerin, *el-Müstahrece*'nin bu şekilde şerh edilmesi konusundaki istek ve hevesleri daha da artar. İbn Rüşd ilk başta böyle kapsamlı bir işe gücü yetmeyeceğini düşünüp bir süre bu işten geri durduğunu, ancak daha sonra niyet ederek “kitâbü'l-vudu”dan başladığını ifade etmektedir.¹⁵

¹¹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/6-7, neşredenin girişi.

¹² İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/26.

¹³ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/26-27.

¹⁴ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/28-29.

¹⁵ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/29.

“Kitâbü'l-vudû” bittiğinde, ortaya çıkmaya başlayan eser, İbn Rüşd’ü mutlu etmiştir. Zira *el-Müstahrece*’deki meseleleri şerh ederken, aslında başta *el-Müdevvene* olmak üzere neredeyse tüm ümmehât eserlerindeki meseleleri de ele almıştır. Bu durum müellifin şevkini arttırmış ve aynı şekilde şerh işlemine devam etmiştir. Bu şekilde devam edip eseri nihayete kavuşturduğunda, kendisinden sonra gelen zeki bir talebenin herhangi bir hocaya ihtiyaç duymadan tüm meseleleri anlayabilmesini sağlayan bir eser ortaya çıkacağına kanaat getirmiştir.¹⁶

İbn Rüşd, “salâh”, “nikâh” ve “buyû” bölümlerini bitirip, “akzıye” bölümüne başladığı sırada, yani h. 511 yılında kendisinin ifadesiyle kadılık imtihanıyla karşı karşıya kalmıştır. 4 yıl süren bu görevi sırasında haftada sadece bir gün eserinin telifine vakit ayırabilmiş, bu süre zarfında da ancak dört ya da beş kitap bitirebilmiştir.¹⁷ Yaklaşık 4 yıl kadar süren kadılık görevinin ardından görevden alınması yönündeki isteğinin Murâbit hükümdarı Ali b. Yusuf b. Tâşfîn (öl. 537/1143) tarafından kabul edilmesi üzerine görevi bıraktıktan sonra tekrar *el-Beyân*’ın telifi işine geri dönmüş ve eseri 517’de bitirmiştir.¹⁸

Eserin müsveddeler halinde telifi bittiğinde bir kopyasını almak isteyenler için bu müsveddelerden bir asıl nüsha oluşturulmuştur. 518 yılı muharrem ayı başlarında, bu asıl nüshadan, müsveddeleri de elinde bulunduran Abdülmelik b. Meserre tarafından okunmaya başlanmıştır. Eserin ders halkasında bu şekilde okunması 519 yılı ramazan ayında, İbn Ruzmir olarak da bilinen Kastilya kralı VI. Alfonso’nun Endülüs şehirlerine başlattığı akına kadar devam etmiştir.¹⁹

Eseri en son tahkik eden Muhammed Haccî İbn Rüşd’ün, *el-Beyân ve’t-tahsîl*’i telif ederken, özellikle *el-Müdevvene* ve onun üzerine yapılan şerh ya da ihtisar çalışmaları üzerinde uzun yıllar süren yoğun bir çalışma ile kendi eğitim, fetva ve kaza tecrübeleri neticesinde elde ettiği birikimi eserine yansıttığını ifade etmektedir. Böylelikle, mevcut Mâlikî birikiminin neredeyse tamamını kuşatan bir eser ortaya konulmuştur.²⁰

¹⁶ İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/30.

¹⁷ İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/30.

¹⁸ İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/30-31.

¹⁹ İbn Rüşd, *Mesâilü Ebi'l-velid İbn Rüşd*, 2/1340.

²⁰ İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/5, neşreden giriş.

el-Beyân ve't-tahsîl, zamanla şerhi olduğu ana metin olan Utbî'nin *el-Müstahrece*'sini unutturmuş ve onun yerini almıştır. Hâlbuki *el-Müstahrece* gerek Endülüs gerekse Kuzey Afrika Mâlikî çevrelerinde itibarı yüksek bir kitaptı. Hicri 6. asırdan sonra *el-Müstahrece* unutulmaya ve fihristlerde zikredilmemeye başlanmıştır. Ebûbekir Muhammed b. Hayr el-İşbîlî'nin (öl. 575/1179), *el-Müstahrece*'den bahseden ve 8 farklı yoldan eserin müellifine ulaşan senedini zikreden son kişi olduğu varsayılmaktadır.²¹

Eserde takip ettiği üslubu İbn Rüşd bizzat kendisi şöyle ifade etmektedir:

“Meselenin metnini olduğu gibi zikrediyorum. Sonra şerhe ihtiyaç duyulan lafızları ‘şerh’ ediyorum, daha genişçe açıklanması gereken manaları ‘beyan’ ediyorum. İhtiyaç hâsıl olması durumunda ulemânın kavillerini ‘tahsîl’ ediyorum. Çünkü pek çok meseleden başka meseleler dallanıyor ve her biri farklı yerlerde yer alıyor. Ve kimisinde manalar, kimisinde ise kaviller değiştiğinden verilecek cevaplar da farklılaşıyor. Ben de muvafık olan noktalar ile muhalif olan noktaları beyan ediyorum. Hilaf olan noktalarda bu hilafı tahsîl ediyorum. İhtilaf olmamasına rağmen, cevaplardaki ihtilafı gerektiren manaları zikrediyorum. Ve bu manalardan sahih bir nazar ve usûle müracaat etmek suretiyle “tevcihe” ihtiyacı olanların tevcihini de gerçekleştiriyorum...”²²

Mahtut ve matbu nüshaları hakkında bilgi vermek gerekirse, ilk olarak söylenmesi gereken şey bizzat müellife okunan ya da ondan dinlenen tam bir nüshanın var olmadığıdır. Bu şekilde sadece içerisinde “Kitâbü'd-devri ve'l-arazîn”den “Kitâbü'l-müsâkât”a kadar 8 kitap barındıran bir cüz mevcuttur.²³

En eski tam nüsha, hicrî 8. yüzyılın başlarında tek bir cüz şeklinde yazılmıştır. Nüshanın herhangi bir karışıklığa ya da tahrife maruz kalmaksızın korunduğu belirtilmektedir. Bu nüshanın tertibi, Muhammed Haccî ve arkadaşlarının tahkik esnasında kullandıkları nüshasının tertibine de hemen hemen uymaktadır.²⁴

Muhammed Haccî, *el-Beyân ve't-tahsîl*'in çeşitli yazmalarında kitap ve babların tertibi konusunda farklılıklar bulunmasını, eserin telifinin 12 yıl gibi uzunca bir zaman

²¹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/5 (neşredenin girişi) İşbîlî, *Fehrese*, 241-242.

²² İbn Rüşd, *el-Beyan*, 1/29. Eserdeki üslubuna dair sarf ettiği bu sözler aslında onun genel anlamda furû fıkıh metodunu da ifade etmektedir. Bu sebeple burada eserin üslubuna dair detaylı açıklamalar yapmak gerekli görülmemiştir. Zira onun mezhebe katkılarını incelerken aslında eserlerinde takip ettiği metot da aktarılmış olacaktır. “Şerh”, “beyan”, “tahsîl”, “tevcih” gibi kavramların anlamları da tezin ilgili yerlerinde detaylıca işleneceğinde burada herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

²³ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/6, 8, neşredenin girişi.

²⁴ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/8, neşredenin girişi. Yazma nüshalar hakkında daha detaylı bilgiler için Muhammed Haccî'nin giriş yazısının devamına bakılabilir. Ayrıca bk. Muhtar b. Tahir et-Tilîlî, *İbn Rüşd ve Kitâbuhu el-Mukaddimât* (Trablus: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1988 317-333).

içerisinde gerçekleşmiş olmasına bağlamaktadır. Bu süre zarfında eseri pek çok kimse istinsah etmiş, bunu yaparken de öncelikle eserin tamamını kendileri için kopyalamayı düşünmüşler, bunların tertibini ise sonraya bırakmışlardır. Ve bu tertip işi de standart olmayıp müstensihler kendi tercihlerini yansıtmışlardır. Neticede bu ihtilaflar sadece sıralama konusunda olup, kitap eksiksiz bir biçimde günümüze ulaşmıştır.²⁵ Muhammed Haccî ve arkadaşları tarafından son iki cildi fihrist olmak üzere 20 cilt olarak tahkikli bir şekilde 1984 yılında neşredilmiştir.

Zamanla *el-Beyân* üzerine birtakım çalışmalar da yapılmıştır. Bazıları şunlardır:

1. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım el-Meşezzâlî'ye (h.866/m.1462) ait, *Muhtasaru'l-beyân li İbn Rüşd*;
2. Osman b. Ali b. Da'mûn el-Gırnâtî'ye (h. 709/m.1309-1310) ait adı zikredilmeyen bir eser,²⁶
3. Yusuf b. Ebî Musa b. Süleyman Feth el-Cezâmî'ye ait, *Tecrîdü ruûsi mesâili'l-beyân ve't-tahsîl li İbn Rüşd*.²⁷

Son olarak belirtilmesi gereken bir husus da eserin dede İbn Rüşd'e aidiyeti açık iken gerek klasik dönem gerekse modern dönemde bazı müelliflerin eseri torun İbn Rüşd'e nisbet etmeleridir. Örneğin tıp tarihçisi İbn Ebî Useybia bunlardan biridir. Bir tabip olarak torun İbn Rüşd'ten bahsederken eserleri arasında ilk sırada *Kitâbü't-tahsîl* adıyla *el-Beyân ve't-tahsîl*'i zikretmekte; hatta eseri ehli ilmin ihtilaflarını, sahabe, tabiin ve onlara tabi olanlardan itibaren toplayan, mezhep içerisindeki ihtilaflı konulara değinmek suretiyle mezhebe katkı sağlayan bir eser olarak nitelemektedir.²⁸

Modern dönem araştırmacılarından George C. Anawati, torun İbn Rüşd üzerine kaleme aldığı *Müellefât-ı İbn Rüşd* adlı eserinde *el-Beyân*'ın torun İbn Rüşd'e olan nisbetlerinden bahsetmekte, ancak kendisi bu bilgilerin yanlış olduğunu ifade edip, eseri

²⁵ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 1/8-9 (Muhammed Haccî'nin giriş yazısı).

²⁶ Muhtar b. Tahir'in kaynak olarak gösterdiği *ed-Dibâcü'l-müzheb*'te de kitab adından bahsedilmemektedir. Bkz. İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 2/90.

²⁷ Muhtar b. Tahir, *İbn Rüşd ve Kitâbuhu el-Mukaddimât*, 334-335.

²⁸ Ebu'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beirut, Dârü'l-Mektebetü'l-hayat, t.y.), 532.

dede İbn Rüşd'e nisbet etmekte, iddiasını doğrulamak için de İşbîlî gibi İbn Rüşd'e yakın dönem kaynaklarından alıntılar yapmaktadır.²⁹

1. Tahsîl Kavramı

“İhtiyaç hâsıl olması durumunda ulemânın kavillerini tahsîl edip (sıralıyorum). Çünkü pek çok meseleden başka meseleler dallanıyor ve her biri farklı farklı yerlerde yer alıyor. Ve kimisinde manalar, kimisinde ise kaviller değiştiğinden verilecek cevaplar da farklılaşıyor. Ben de muvafık olan noktalar ile muhalif olan noktaları beyan ediyorum. İhtilaf olan noktalarda bu ihtilafı tahsîl ediyorum. İhtilaf olmamasına rağmen cevaplardaki ihtilafı gerektiren manaları zikrediyorum”.

İbn Rüşd'ün kendisine ait bu ifadelerden anlaşıldığına göre tahsîl, meseleye dair mezheb içerisinde yer alan tüm görüşlerin sistematik bir şekilde sıralanması, türeyen diğer ferî meselelerin gündeme getirilerek³⁰ konunun bir bütün içerisinde aktarılmasıdır. Söz gelimi İbn Rüşd metinde tek bir yönü ve buna dair tek bir görüş zikredilen bir meseleyi almakta, bu meseleye dair mezheb içerisinde ne kadar görüş varsa bunları da kaynaklarıyla beraber zikretmektedir. Bununla beraber metinde tek bir yönü zikredilen meseleden doğan ya da onunla irtibatlı diğer meseleleri de gündeme getirmektedir. Böylece ele aldığı parça halindeki meseleyi, bütünü içerisinde yerleştirmektedir. Neticede birbirinden bağımsız müstakil parçalar halinde olan meseleler arasında irtibat sağlanarak mezheb içerisinde bir bütünlük sağlanmaktadır.

İbn Rüşd'ün bu faaliyeti, mezheb birikimine bütünsel bir bakışın ürünüdür. Bu birikim kendisine kadar daha ziyade mesâil yolu ile dolayısıyla müstakil ve birbirinden bağımsız fikhî önermeler şeklinde gelmiş idi. Bu bütüncül bakış açısı ve değerlendirme faaliyeti, söz konusu müstakil ferî meseleler arasında irtibatlar kurulmasını sağlamıştır. Böylece mezheb müktesebatı içerisinde –tabiri caizse- başıboş/tekil olarak duran fikhî önermelerden tutarlı ve anlamlı bir bütün elde edilmeye çalışılmaktadır. Bu bütünlüğe ulaşılmasının ise mezhebin istikrar kazanması noktasında önemli bir merhaleyi ifade ettiğini söylemek mümkündür.

²⁹ Georges C. Anawati, *Müellefâtü İbn Rüşd* (Cezâir: el-Munazzamatü'l-Arabiyye, 1978), 251-252.

³⁰ Kendisine yöneltilen sorularda zaman zaman böylesi bir talep açıkça zikredilmektedir. Yani kendisine bir meslede soru soranlar, meseleden değişik meselelerin türediğini (teferrî) ve konunun dallanıp budaklandığını, dolayısıyla meselelerin birbirine karıştırıldığı belirtilerek çözüm talep edilmektedir. Bk. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *Mesâilü Ebi'l-velîd İbn Rüşd*, thk. Muhammed Habib et-Teckânî, (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1993), 1/376-397.

Diğer taraftan bu bütünlüğün sağlanması, mezheb müktesebatına dair bütün malzemenin bir araya getirilmesi, dolayısıyla birbirini nakzederek, birbiriyle çelişen görüşlerin de gündeme gelmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd'ün bu faaliyetinin, mezheb görüşleri arasında tercihte bulunabilmenin bir ön çalışması/altyapısının oluşturulması olarak da görülmesi mümkündür.

İbn Rüşd'ün gerçekleştirdiği tahsîl faaliyetinin üç şekilde yürüdüğünü söylemek mümkündür. Bunlardan ilki bir meselenin doğru ve tam olarak anlaşılması için gerekli olmasına rağmen mevcut şekliyle metinde yer almayan detayların tamamlanmasıdır. Burada mevcut meselenin içerisinde barındırdığı, ancak ilgili sema kaydında yer verilmeyen, bu haliyle de meselenin doğru anlaşılmasına engel olan bir noksanlık söz konusudur. Burada mevcut meselenin içinde kalınarak zihnî bir faaliyet yürütülmektedir. Bu nevi, “Meseledeki Boşlukların İkmâli” başlığı altında incelenecektir.

Tahsîl faaliyetinin ikinci nevi mevcut meseleyle irtibatlı olan fakat mezhebin farklı kaynaklarına dağılmış meselelerin bir araya getirilmesidir. Bu faaliyet bir yandan birbiriyle irtibatlı meselelerin bir araya getirilmesini sağlarken diğer taraftan cüzî meselelerden daha küllî fikhî önermelere ulaşma çabasını içerisinde barındırmaktadır. Bu noktada daha küllî kavramlara ulaşarak, bu kavramın tazammunu altına giren tüm meselelerin (her bir meseleyle tek tek uğraşmak yerine) direk olarak çözümünün sağlanması da söz konusu olmaktadır. Bu nevi tahsîl “Meselenin Zikredilmeyen Yönlerine Temas Etme” başlığı altında incelenecektir.

Tahsîl faaliyetinin üçüncü şekli ise hakkında mezheb içerisinde çok sayıda farklı görüşlerin olduğu bir meseleye dair tüm bu farklı görüşlerin bir araya getirilmesi ve sistematik olarak sıralanmasıdır. Bu nevi de “Dağınık Konuların Bir Araya Getirilmesi” başlığı altında incelenecektir.

2. 1. Meseledeki Boşlukların İkmâli

İbn Rüşd'ün, *el-Beyân*'da yürüttüğü fikhî faaliyetlerin öne çıkanlarından biri meseleye dair metinde yer alan boşlukların tamamlanmasıdır. İbn Rüşd'ün *el-Beyân*'ın mukaddimesinde eserin telif sebebine dair verdiği örneğin detaylı bir şekilde incelenmesi, bu başlıktan kastedilen mananın ne olduğunu vuzuha kavuşturacaktır.

Konunun daha iyi anlaşılması için, bahsi geçen meselenin *el-Müstahrece*'de yer alan metnini olduğu gibi aktarmak daha faydalı olacaktır:

“Sahnun şöyle dedi: İbnü'l-Kâsım bana, Mâlik'i şöyle derken işittim dedi: 'Hiç kimsenin, Hristiyan birinin vadûsunun artığı ile abdest almasını uygun görmüyorum. İçtiği suyun artığı ile abdest almada ise bir beis görmüyorum.' İbnü'l-Kâsım başka bir seferinde Mâlik'in bunu kerih gördüğünü söyledi. Sahnûn ise şöyle dedi: 'Eğer şarap içmediği ya da domuz eti yemediğinden eminse, zaruret hali olsun ya da olmasın içtiği suyun artığı ile abdest alabilir'”.³¹

Örnek olarak zikrettiği bu meseleyle alakalı ya da buradan doğabilecek pek çok soruya herhangi bir cevabın verilmediğini ifade ettikten sonra aktarılan bu meseleden doğan soruları sıralamaktadır:

1- Hristiyan'ın “vadûsunun³² artığı” ne demektir? Zira Hristiyan abdeste ehil değildir.

2- Bu sudan abdest alınamamasının illeti nedir?

3- Bu sudan abdest almak, her halde mi yasaktır, yoksa başka su olmadığında alınabilir mi?

4- Bu sudan abdest alıp, namaz kılarsa ne olur?

5- Bu sudan başka bir su olmadığında, teyemmüm edebilir mi?

6- Teyemmüm edemez görüşü kabul edilecek olursa, teyemmüm ettiği zaman ne olur? Teyemmüm edebilir görüşü kabul edilecekse, teyemmüm etmediği takdirde ne olur?

7- Hristiyan'ın içtiği su ile vadûsunun artığı arasındaki farkın illeti nedir?³³

İbn Rüşd'ün, *el-Beyan* gibi kapsamlı bir şerh çabasına girmesine de vesile olan ve kendisi tarafından tespit edilen boşlukları ne derece ikmal ettiğinin tespiti, kendisi açısından iddiasını ne derece gerçekleştirebildiği, mezheb açısından ise saptadığı bu sorunu çözümüne ne derece katkı sunabildiğinin cevabını verecektir. Bu sebeple örnek olarak verdiği meselede saptadığı boşlukları şerhinde ne derece doldurabildiğine bakılmalıdır.

³¹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/33.

³² (وضوء) kelimesi vavın dammesi ile olursa abdest, fethası ile olursa abdest suyu anlamındadır.

³³ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/28.

İbn Rüşd, meseleyi şerhetmeye “vadû” lafzını açıklamakla başlıyor ve burada, Hristiyan birinin, temizlik ya da serinlemek amacıyla, el ya da diğer organlarını yıkadığı sudan arta kalan su anlamında olduğunu ifade ediyor. Böylelikle birinci sorunun cevabını vermiştir. Vudûnun bu anlamda da kullanılmasının dilde var olduğunu ifade ettikten sonra, kelimenin bu anlamıyla kullanımına dair örnek bir hadis³⁴ getirmesi de onun üslubunun bir parçasıdır. Bu yasağın illetinin ise Hristiyan’ın elini suya daldırması olarak ifade eder. *el-Müdevvene*’de yer alan görüş de bu yöndedir.³⁵

3 ila 6. soruların cevabına dair İbn Rüşd, İmam Mâlik’in görüşü üzerine iki tevilde bulunur. Birinci teville göre İmam Mâlik’in kastı, başka su olsun ya da olmasın bu suyla abdest alınamayacağıdır. Dolayısıyla teyemmüm edilir. Başka su olsun ya da olmasın her iki durumda da bu suyla alınan abdest ile kılınan namaz, vakit içerisinde iade edilir. İkinci teville göre ise İmam Mâlik’in kastı, başka suyun varlığı halinde bu sudan abdest alınamayacağıdır. Eğer alınırsa kılınan namaz vakit içerisinde iade edilir. Başka su bulunamazsa bu suyla abdest alınır ve teyemmüm gerekmez. İbn Rüşd birinci tevilin ezhar ve evla olduğu görüşündedir.³⁶

Meselenin devamında yukarıda zikredilen sorulardan sonuncusunun cevabı da – biraz dolaylı olsa da- verilmektedir. Hristiyan’ın artığına dair mezheb içerisinde yer alan görüşlerden de hareketle yine iki tevilde bulunmakta ve bu tevilleri de açıklamaktadır.³⁷

Bir bütün olarak aktardığımız bu meseleye bakıldığında, İbn Rüşd’ün üslûbuna dair söylenecek en genel şey, meseleye dair neredeyse hiçbir noktanın cevapsız

³⁴ Hadis-i şerif kaynaklarda burada zikredilen lafızlardan farklı bir şekilde yer almaktadır. (بَرَكَةُ الطَّعَامِ) (الْوُضُوءُ قَبْلَهُ وَالْوُضُوءُ بَعْدَهُ) Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş‘as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Lübnan: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2007), “Et‘ime”, 12; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Cami‘u’s-sahîh* (Lübnân: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2007), “Et‘ime”, 39.

³⁵ Buradaki ifadesinde *el-Müdevvene*’de yer alan İmam Mâlik’in görüşünün Hristiyan’ın içtiği su artığı ve elini daldırdığı su ile abdest alınamayacağı şeklinde olduğunu ifade ediyor ki bu haliyle yukarıda aktarılan meseledeki görüşü ile çelişmiş oluyor. Zira buradaki meselede su artığında bir beis olmadığı görüşündedir.

³⁶ İbn Rüşd her iki tevilin de mantikî dayanaklarını açıklar. Birinci tevil, Hristiyan birinin çoğunlukla necaset ile dolaştığı, necasetten kendini korumadığı fikri üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla elinin de necis olduğu neredeyse yakîni olarak bilinmektedir. İkinci tevil ise elinde necaset olduğunun kesin olmamasına dayanmaktadır. Bu sebeple başka suyun varlığı halinde ihtiyaten diğer su ile abdest alınır. Ancak başka su yoksa farz olan abdest bırakılıp da teyemmüme dönülmez. Çünkü mezhepte asıl olan şekkin, yakîn olana tesirinin olmamasıdır.

³⁷ İbn Rüşd, *el-Beyan ve’t-tahsîl*, 1/33-35.

birakılmamasıdır. Bunun için de önce metinde cevaplanmayan ne gibi sorular olduğunu tespit ettiği, sonrasında da bu sorulara teker teker cevap verdiği görülmektedir.³⁸

Yukarıdakine benzer bir başka örnek olarak Eşheb'e (öl. 204/820) ait bir sema kaydında Kur'an bilmeden namaz kılan kişinin durumuna dair mesele zikredilebilir. Burada İmam Mâlik'in, bu kişinin Kur'an-ı öğrenmesi gerektiğine dair görüşü yer almış, ancak bu kişinin, Kur'an öğrenip ezberleyene kadar ne yapacağı, namaz kılıp kılmayacağı, kılacaksa nasıl kılacağı gibi meselenin kapsamına doğrudan dâhil olan pek çok soru hiç gündeme gelmemiştir. Cevabı verilmeyen bu soruları İbn Rüşd gündeme getirerek cevaplamaya çalışmaktadır. Öncelikle bu kişinin bir an önce Kur'an öğrenmesi ve bu konuda tembellik yapmaması gerektiğini vurgular. Öğrenene kadar ise Kur'an ezberi olan birine uymak suretiyle namazlarını kılacağını belirtir. Eğer kendisine uyacağı, ezberi olan biri olmasına rağmen tek başına kılsa, namazı iade eder. Buraya kadar mezkûr sema kaydında bir yönü dillendirilen meseleyle birinci derecede alakalı soruların cevabını vermektedir. Sonrasında bu hususlardan doğan ve kendisinin gündeme getirdiği ferî meselelere de cevap aramaktadır. Zira meselenin devamında, Kur'an ezberi olduğu halde kıraati düzgün olmayan birine uyma konusuna intikal etmekte ve konuya dair mezhepte dört ayrı görüşün olduğunu bildirmektedir.³⁹ Böylece sema kaydı okunduğunda sadece bir sorunun cevabı bulunacakken, konuyla alakalı akla gelebilecek hemen hemen tüm soruların cevabını da İbn Rüşd –mezheb müktebatından toplayarak bir araya getirmektedir.

Örneklere bakıldığında hepsinde ortak olan husus, İbn Rüşd tarafından gündeme getirilen bütün eksikliklerin direk olarak mevcut meseleye dair olmasıdır. Yani burada

³⁸ Meseleleri incelerken sorular açıkça zikredilmemekte. Ancak eserin mukaddimesinde metoduna dair verdiği örnekte sorduğu sorular ile meseleyi açıklarken değindiği meselelere baktığımızda, sorular ile cevapların sırasıyla örtüştüğü az önceki örnekte açıkça görünmektedir. Dolayısıyla her bir meseleye yaklaşırken, önce o meseleye dair takdîrî bir takım sorular ile boşlukları yakaladığı ve sonrasında bu takdîrî sorulara verdiği cevaplar ile bu boşlukları doldurduğu söylenebilir.

³⁹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 1/448-449. Görüşler kısaca şu şekilde: 1- Fatiha'da olmasa bile diğer sûrelerde lahn yapan kimsenin arkasında namaz kılmak caiz değildir. Bu, bazı müteahhir Mâlikîler'in, İbnü'l-Kâsım'ın el-Müdevvene'de Kur'an'ı güzel olmayan hakkındaki görüşünün, kıraati düzgün olmayan manasına hamletmesine dayanmaktadır. 2- Fatiha'da lahn yapmıyorsa arkasında namaz kılmak caizdir. 3- Manayı değiştirecek şekilde lahn yapıyorsa arkasında namaz kılmak caiz değildir. Bu görüş İbnü'l-Kâsım ve Kâdî Abdülvehhab'a aittir. 4- Böyle bir kimsenin arkasında namaz kılmak mekruhtur. Ancak böyle bir şey olursa namazın iadesi gerekmez. İbn Rüşd sahih olan görüşün de bu olduğunu ifade eder.

benzer bir konuyla ya da mevcut meselenin bir başka yönüyle alakalı değil, direk mevcut meseleye dair detaylar ikmâl edilmektedir. Bu da meselenin, mevcut haliyle doğru anlaşılmasına engel teşkil edecek eksikliklerin giderilmesi anlamına gelmektedir. Böylece mezheb birikiminin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.⁴⁰

Aktarılan meselenin kapsamına dâhil olmakla birlikte metinde zikredilmemiş kısa birtakım açıklamaları da bu başlık altına dâhil etmek mümkündür. Örneğin Mescid-i Nebî'ye bitişik dükkânlarda Cuma namazının kılınmasına dair meselede İmam Mâlik bu dükkânların mescidin finâsı hükmünde olduğu, eğer mescitte yoğunluktan dolayı bir sıkışıklık varsa bu dükkânlarda cuma namazı kılınabileceğini bildirmektedir. Ancak sıkışıklığın olmayıp camide yeterince boşluk olması durumunda da aynı hükmün geçerli olup olmadığına dair bir ifade yer almamaktadır. Metinde yer almayan bu ayrıntıyı İbn Rüşd gündeme getirerek Mâlik'in hem *el-Müdevvene*'de hem de farklı sema kayıtlarındaki görüşlerinden hareketle bu durumdaki kişinin namazının geçerli olmakla beraber yapılanın yanlış olduğunu belirtmektedir.⁴¹

İbn Rüşd'ün meselenin zikredilmeyen noktalarına temasına dair bir diğer üslubu da metinde konuya dair aktarılan hükmün detaylarını zikrettikten sonra, buraya kadar anlatılanların bir şarta ya da duruma bağlı olduğunu zikredip, bu şart ya da durumun aksi olduğunda ne olacağını açıklamasıdır. Burada hem mezkûr meselenin doğruluğu için gerekli olduğu halde metinde zikredilmeyen şart, hem de bu şartın yerine gelmemesi durumundaki hüküm zikredilmektedir.

Kendisine ait olmayan bir mal üzerine pazarlık edilip örneğin altmış dinara satmaya anlaşılıp, malın sahibinden bu malın peşin elli dinara alındıktan sonra yine peşin altmış dinara satılmasını İbnü'l-Kâsım mekruh görmektedir. Konuya dair tartışmaları aktaran İbn Rüşd, tüm bu tartışmaların, her iki akdin de nakit yapılması durumunda cari olduğu, akitlerden birinin vadeli olması durumunda caiz olmayacağına dair ittifak olduğunu ifade etmektedir.⁴²

⁴⁰ Daha fazla örnek için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/192; 5/175; 7/398.

⁴¹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/370. Benzer bir örnek için bz. *el-Beyan ve't-tahsîl*, 4/461.

⁴² İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 7/467-68. Başka bir örnek için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 4/439.

İbn Rüşd, sema kayıtlarında yer alan bu eksiklikleri genellikle mezheb müktesebatından istifade ederek gidermektedir. Bir başka ifade ile bir sema kaydındaki eksikliği başka bir sema kaydındaki bir bilgiyle tamamlamaktadır. Başta el-Müdevvene olmak üzere bu konuda tüm Mâlikî birikiminden istifade etmektedir.⁴³

Aynı meseleye dair farklı sema kayıtları arasındaki lafzî birtakım farklılıkların, eksik ya da fazlalıkların karşılaştırılması meselenin doğru ve tam bir şekilde anlaşılmasına katkı sunabilmektedir. Çünkü bir sema kaydında atlanılan kayıt/ibare, diğer sema kaydında yer alabilmektedir. İbn Rüşd, mezheb müktesebâtına dair geniş vukufiyeti sayesinde bu tarz karşılaştırmaları yaparak eksik noktaları gidermektedir.

Buna dair örnek olarak İbnü'l-Kâsım'a ait bir sema kaydında yer alan bir meselenin, İsa b. Dinar'ın sema kaydında ziyade bir kayıtla yer alması ve böylece meselenin daha belirginleşmesi zikredilebilir. İbnü'l-Kâsım'ın sema kaydında geçtiğine göre İmam Mâlik'e, abdest alırken kan gören, ancak ayağa kalktığı anda kanı kesilen kadının hükmü soruldu. Kanamayı namaza engel bir seviyede görmedikçe namazı terk etmeyeceği, mevcut kanama için de, bir şeyle sararak engel olması gerektiği cevabını vermiştir. İbn Rüşd'e göre, İsa b. Dinar'ın sema kaydında yer alan İmam Mâlik'e ait; "Bu kadına gusül gerekmez" ifadesi bu meselenin tefsiridir.⁴⁴ Böylece diğer meselede değinilmeyen önemli bir konu, başka bir meseledeki bilgi ile tamamlanarak bir bütün haline getirilmiştir.

Zaman zaman meselenin cevabı değil, kendisinin anlaşılmasında, daha açık bir ifade ile sorulan sorunun doğru anlaşılmasında problemler yaşanmaktadır. İbn Rüşd bu problemlere de müdahale etmektedir. Örneğin İbnü'l-Kâsım'a duvara teyemmüm etmenin hükmü sorulmakta ve cevabı zikredilmektedir. İbn Rüşd meseleyi açıklarken öncelikle sorunun doğru anlaşılması için bir takım beyanlarda bulunmakta ve sorulan sorunun duvardan teyemmüm almaya dair Resûlullah'tan (s.a.v) gelen bir rivayetin⁴⁵

⁴³ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/62.

⁴⁴ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/72.

⁴⁵ Aktarılan rivayete göre biri, Medine sokaklarından birinde Resûlullah'a (s.a.v) selam verdi. Resûlullah da küçük ya da büyük abdest bozmaktan çıkmıştı. Bir duvara dönüp teyemmüm alıncaya kadar o adamın selamını almadı. Ebû Dâvûd, Taharet, 124. İbn Rüşd'ün ifadesine göre Resûlullah'ın selamı abdestsiz bir şekilde almak istememesinin sebebi ilk zamanlar Allah'ın abdestsiz zikredilemeyeceğine dair bir hükmün olmasıdır. Daha sonra bu hüküm neshedilmiştir.

açıklanması üzerine sorulduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ İbn Rüşd'ün buradaki müdahalesi, sorunun bağlamını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla sorunun mahiyeti doğru anlaşıldığından cevabı da daha anlamlı hale gelmiştir.

2. 2. Meselenin Zikredilmeyen Yönlerine Temas Etme

Tahsîl faaliyetinin ikinci şekli yukarıda da ifade edildiği gibi, herhangi bir sema kaydında geçen bir meseleyle irtibatlı diğer meselelerin, mezheb müktesebâtı içerisinde toplanıp bir araya getirilmesidir. Bunun iki neticesi olduğundan bahsedilebilir. İlki birbiriyle irtibatlı meselelerin bir araya getirilmesi neticesinde konuya dair bir bütünlük sağlanmasıdır. Zira mesâil tarzı eserlerde bu telif türünün özelliği gereği, genellikle konunun sadece sorulan kısmının cevabı yer almaktadır. Onunla irtibatlı, bir yönüyle onu da tamamlayan meseleler göz ardı edilmekte, dolayısıyla bir bütünlük sağlanamamaktadır. Meseleyi bir bütün olarak görmek isteyenlerin ise mesâil denizine dalarak, her bir parçayı bulması ve bir araya getirmesi gerekecektir. Bu da takdir edileceği üzere herkesin yapabileceği bir iş olmaktan uzaktır. İbn Rüşd'ün mezheb kaynaklarına olan derin vukûfiyeti buna olanak sağlamakta, kendisinden sonra gelenleri de bu anlamda büyük bir yükten kurtarmaktadır.

Bu faaliyetin ikinci neticesi cüzî/basit fikhî önermelerden, daha küllî/gelişmiş fikhî önermelere ulaşılmasına dönüktür. Şöyle ki; İbn Rüşd, her biri meselenin bir başka yönüne bakan birbiriyle irtibatlı cüz'i hükümleri bir araya getirerek, bunlar arasındaki ortak anlamı tespit etmekte ve bu ortak anlamdan hareketle daha üst fikhî önerme ve kavramlara ulaşmaktadır. Böylece bu üst önerme ve kavramların tazammunu altındaki tüm ferî meselelerin cevabı da verilmiş olmaktadır. İbn Rüşd bunu, sema kayıtlarında genellikle bir olay üzerinden kazuistik olarak zikredilen bir meseleyi, onunla benzer/irtibatlı meseleleri de zikrederek daha teorik bir hale getirerek yapmaktadır.

Bu ifadeleri destekleyecek örnekler İbn Rüşd'ün eserlerinde ziyadesiyle mevcuttur. Bunların içerisinde anlaşılması kolay ve konuya dair temsil kabiliyeti yüksek bazı örnekler zikredilecektir.

⁴⁶İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/151-152.

Bu örneklerden ilki İbnü'l-Kâsım'a (öl. 191/806) ait bir sema kaydında yer alan şu meseledir: Kocanın, hul' ile eşinden boşanmasının ardından eşiyle tekrar nikâh yaptıktan sonra hiç dokunmadan onu boşaması durumunda yeni bir iddet gerekmeyp, önceki iddetin devam edeceği zikredilmektedir. Mesele bu haliyle oldukça açık ve anlaşılır halde olup, herhangi bir şerhe de muhtaç değildir. Ancak meseleye dair bir başka seçenek hakkında herhangi bir bilgi yoktur. O da aynı durumda kocanın boşaması değil de vefat etmesi durumunda iddet süresinin ne olacağıdır. Metinde yer almamasına karşın konunun tefrik edilemeyecek bu yönünü İbn Rüşd, mesele olan hâkimiyeti ile burada zikretmektedir. Buna göre vefat durumunda iki iddetten (hul' ve vefat iddeti) uzun olanı gerekmektedir.⁴⁷

Böylece birbirini tamamlayan, birbiriyle irtibatlı olan meseleler bir araya getirilmek suretiyle geniş bir çerçeve çizilmekte, meseleler en geniş çerçevesiyle ele alınmış olmaktadır. Bu ise mesâil tarzı eserlerde asla söz konusu olamayacak bir kazanımdır.

Sarhoşun nikâhı ve boşanmasının hükmüne dair bir meselede sarhoşu, yer ile göğü birbirinden ayıramayacak kadar akli giden ve akli gidip gelen olarak ikiye ayırmakta, ilkinin deli hükmünde olduğundan hiçbir kavli tasarrufunun geçerli olmadığı, ikincisi hakkında ise dört farkı görüş olduğunu ifade etmektedir. Metinde ise böyle bir ayrıma gidilmeksizin sarhoşun nikâhının geçersiz, boşanmasının geçerli olduğu vurgulanmıştı.⁴⁸ İbn Rüşd'ün açıklamaları, hem sarhoşa dair metinde değinilmeyen bir taksimi ve bu taksim neticesinde ortaya çıkan ihtilafı detaylı bir şekilde vermekte, hem de metinde sarhoştan kastedilenin, tamamen akli gitmeyen olduğu anlaşılmaktadır. Böylece metinde bir parçası zikredilen konunun bütününe vâkıf olunmakta, o parçanın bütün içerisindeki yerinin görülmesi suretiyle de daha anlamlı hale gelmektedir.

İbn Rüşd'ün bu bağlamdaki katkısı, kimi meselelerde çok daha geniş olabilmektedir. Örneğin, kocanın karısına boşanma yetkisi vermesi ya da muhayyer bırakması konusunda İbn Rüşd'ün yaptığı taksimdir. Kadının buna on farklı şekilde cevap verebileceğini ifade ettikten sonra, bu on seçeneğin tamamını da zikretmektedir. Her bir

⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 5/330.

⁴⁸ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, 4/257-259.

seçeneği de eğer varsa kendi içerisindeki farklı durumlara göre tasnif etmekte, bunu yaparken de yine Mâlikî literatürüne atıflar yapmakta, görüşlerin kime ait olduğu ve nerede geçtiğini zikretmektedir.⁴⁹ Böylece mesele, tüm yönleri bir arada zikredilmek suretiyle tamamen kuşatılmış olmaktadır.

İbn Rüşd zaman zaman metindeki eksikliklere “bu rivayette şu nokta konuşulmadı” diyerek açıkça işaret etmekte ve bu noksanlığı diğer sema kayıtları ile gidermektedir.⁵⁰ Buna benzer bir diğer tavrı da, metinde kısaca ve umumi olarak zikredilen bir meseleden doğacak ferî meseleleri “bu meseleden pek çok mesele türemektedir” deyip bunları sıralamasıdır.⁵¹

İbn Rüşd’ün mezhebin farklı kaynaklarında yer alan fikhî malzemeyi bu şekilde bir araya getirmesi, müktesebât içerisinde dağınık ve müstakil halde duran, dolayısıyla bu müktesebâtın yeknesak hale gelerek bütünlüklü bir mezheb birikimi haline gelmesine engel olan duruma bir son verme çabası olarak da okunabilir. Bir başka ifadeyle, mesâil literatürü içerisinde dağınık halde bulunan fikhî malzemenin, bir mezheb müktesebatına dönüşmesi noktasında İbn Rüşd’ün bu nevi gayretleri önemli bir rol oynamış görünmektedir.

Bir meseleden, aynı konuya dair farklı meseleler türeyebildiği gibi bir konunun, fikhın farklı alt başlıklarına bakan tarafları da olabilmektedir. Daha açık bir ifadeyle mesela bir meselenin nikâha bakan bir yönü olabileceği gibi, mirasa bakan yönü de olabilir. İbn Rüşd ele aldığı meselelerde zaman zaman bu geçişleri de yapmaktadır. Böylece aynı meselenin farklı başlıklar altındaki durumları da bir araya getirilerek bir bütünlük sağlanırken diğer taraftan bir nevi tutarlılık testi de yapılmaktadır. Örneğin Eşheb (öl.204/820) ve İbn Nâfi‘in (206/822) sema kaydında geçen bir meselede İmam Mâlik’e mefkûda dair bir soru soruluyor. Soru, eşinin beklemesi gereken iddet müddeti üzerine olup, nikâha dairdir. Konunun bağlamı gereği metinde sadece nikâha dair kısmının zikredilmesi olağandır. Ancak meselenin bir de mefkûdun malına bakan boyutu

⁴⁹ İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 1/591-596. İbn Rüşd’ün meseleleri bu şekilde tasnifine dair örnekler çokça mevcuttur. Bir başka örnek için bk. İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 7/288.

⁵⁰ Müşteri de yeminden kaçınırsa, akid satıcının iddia ettiği miktar üzere gerçekleşmiş olur. İbn Rüşd, *el-Beyan ve’t-tahsîl*, 8/100. Benzer örnekler için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve’t-tahsîl*, 10/258-59; 12/169-170.

⁵¹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve’t-tahsîl*, 8/103-105, İbn Rüşd, *Mesâil*, 1/186-187, 377-397, 444-449.

vardır. İbn Rüşd meselenin bu tarafını da şerhte zikrederek, mefkûda dair hükümleri bir bütünlük içinde sunmuş olmaktadır.⁵² Bu tavrı da bir konuya dair tutarlılığı sağlamaktadır. Yani örneğimizden devam edecek olursak, mefkûda dair nikâh başlığı altında verilen bir hükmün, mirasa dair hükümle çelişip çelişmediği, dolayısıyla mezheb içinde bir tutarsızlığın olup olmadığının tespiti mümkün hale gelmektedir.

Konuya dair İbn Rüşd'ün bazı müdahaleleri ise, metinde hiçbir şekilde yer almayan bir konuyu gündeme getirmek değil, sema kaydında sorulmasına rağmen verilmeyen cevapları zikretmek şeklindedir. Yani soru olarak metinde yer almasına karşın, cevabı atlanmış meseleleri kendisi tamamlamaktadır. Bu gibi durumlarda da İbn Rüşd atlanılan soruların cevaplarını diğer mezheb kaynaklarından ya da kendi görüşü ile cevaplamaktadır.⁵³

İbn Rüşd, metinde cüzî ferî hükümler şeklinde zikredilen ve dolayısıyla değinilmeyen yönleri kalan meselelerde, o cüzî hükümleri de kuşatacak küllî fikhî önermeler zikretmek suretiyle meselenin bütününe anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bir başka ifade ile ferî meseleyi de içine alacak daha genel kural ya da küllî meselelere değinerek, o küllî meselenin kapsamı alanına giren ferî meselenin de daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Örneğin mahkemede gaib bir kişinin aleyhinde hüküm verilir mi sorusuna metinde bazı cevaplar verilmektedir. İbn Rüşd meselenin bir üst katmanına geçerek mezhebde üç çeşit gaip olduğunu ifade eder ve bunları sıralayarak haklarında nasıl hüküm verildiğini özetler.⁵⁴ Bu şekilde hem konuya dair bir bütünlük sağlanmakta, hem de cüzî fikhî hükmün bağlamı tespit edilerek resmin tamamı içerisinde durduğu yer daha net bir şekilde tespit edilmiş olmaktadır.

Mâlik'e sorulan; “badiyelik alanda vefat eden bir kadını, oğlu yıkayabilir mi yoksa teyemmüm mü etmeli?” sorusu ve onun, “elbisesi üzerinden su dökmesi daha evladr” cevabını verdiği meseleye dair tavrında da aynı şeyi görmek mümkündür. İbn Rüşd bu

⁵² Buna göre mefkudun malı, yaşlılarından yaşayan kimse kalmayınca kadar taksim edilemez. Bunu da yine İmam Mâlik'in bir ifadesinden çıkarmaktadır. Metinde, mefkud için sürenin, sultan tarafından tayininden itibaren başladığı belirtildikten sonra (و ينظر في أمرها) ifadesi yer almaktadır. İbn Rüşd bu ifadede mefkudun malının taksim edilemeyeceği ve bekletiliceği sonucunu çıkarmaktadır. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 5/368.

⁵³ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 2/268-69. Benzer bir örnek için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 8/392.

⁵⁴ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 8/180. Benzer bir örnek için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 8/76-77.

meseleyi ele alırken öncelikle cüzî olan soruyu küllî hale getirerek, “bir erkek, mahremi olan kadınları yıkayabilir mi?” şeklinde sormakta ve mezhebde buna dair dört farklı görüş olduğunu belirterek bu görüşleri sahipleri ile beraber sıralamaktadır.⁵⁵

Son iki örnekte diğerlerine göre daha açık bir şekilde, İbn Rüşd’ün metinde yer alan cüzî fikhî önermeden hareketle, onu daha üst bir fikhî önerme çıkarma çabası görülmektedir. Meselenin, metinde zikredilmeyen yönlerini farklı Mâlikî kaynaklardan toparlayıp bir araya getirirken, aynı zamanda cüzî önermelerden küllî önermelere doğru bir geçiş de sağlamaktadır. Daha açıkça belirtmek gerekirse bir önceki örnekte gaib aleyhinde şahadetle ilgili cüzî bir meseleye cevap vermek yerine, gaiplik kavramına odaklanmaktadır. Böylece ferî meselelerden kavramlara, dolayısıyla daha gelişmiş bir fikhî diline geçişin örnekleri verilmektedir. Bir başka açıdan da meseleler üzerinden kazuistik bir şekilde yürüyen fikhî faaliyetin gelişmiş fikhî kavramlar üzerine taşınarak daha teorik bir mahiyete bürünmesi söz konusu olmaktadır.

Yukarıda sarhoşun nikâhına dair zikredilen mesele, kazuistik olarak zikredilen bir meselenin teorik hale getirilmesi noktasında güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Metinde tek bir olay (nikâh ya da boşama) üzerinden anlatılan meseleyi İbn Rüşd genelleştirmekte ve tek tek sarhoşun boşaması, nikâhı şeklinde değil de sarhoşun fiillerinin hükmü şeklinde bakmaktadır. Yine bu teorik bakışı tamamlayacak şekilde öncelikle sarhoş kavramına değinerek sarhoşun iki çeşidi olduğunu vurgulamakta ve buna göre hükümlerin de değiştiğini ifade etmektedir.⁵⁶

İbn Rüşd zaman zaman bu tavrını açık bir şekilde ifade etmektedir. Yani metinde geçen ferî mesele ya da meselelerin hangi üst kavram ya da konuda birleştiklerini ifade etmekte ve sonrasında bunu zikretmektedir. Örneğin şahadete dair birkaç meselenin zikredildiği bir sema kaydına dair açıklamasında, burada zikredilen ve bunlarla aynı manada olan sözlü beyanlar üzerine yapılan şahadetin dört çeşit olduğunu ifade ederek her birini açıklamaktadır.⁵⁷ Burada öncelikle meselede geçen birden çok konunun “sözlü beyanlara dair şahadet” ortak anlamında toplanabileceğini, dolayısıyla burada olmayan

⁵⁵ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 2/248.

⁵⁶ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 4/257-259. Benzer bir örnek için bk. , *el-Beyan ve't-tahsîl*, 4/327-328.

⁵⁷ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 10/14-15.

fakat aynı ortak anlama sahip tüm meselelerin de aynı çatı altına girdiklerini tespit etmiş olmaktadır. Sonrasında bu ortak anlama dair bir taksimi dile getirerek meselenin tüm yönlerini de bir arada zikretmiş olmakta, böylece “sözlü beyana dair şahadet” bahsinin neredeyse tamamı kuşatılmış olmaktadır.⁵⁸

İbn Rüşd’ün, tahsîl faaliyetinin bu çeşidiyle yapmaya çalıştığı şey tam olarak budur. Söz gelimi, nezre dair bir meseleyi ele alırken, soruda sorulan hadiseyle direk alakadar olmak yerine nezir kavramına odaklanmakta ve nezri teorik bir çerçevede anlatmaktadır. Metinde nezirle ilgili, “falanca kişiyle konuşmamaya nezretmiş birinin” nezrinin geçerli olup olmayacağı sorulmakta ve cevabı verilmektedir. Burada yapılmasının nezredileceği binlerce fiilden sadece birisi (falancayla konuşmamak) söz konusu olmaktadır. İbn Rüşd ise meseleye daha teorik yaklaşarak nezir kavramına odaklanmakta ve nezrin her bir çeşidine göre hükmünü zikretmektedir:

- 1- Bir taat nezrinde bulunmak.
- 2- Yapılması haram olan bir şeyi yapmaya dair nezir.
- 3- Terkedilmesi haram olan bir şeyi yapmamaya dair nezir.⁵⁹

İbn Rüşd, tek tek nezre dair her bir örnekle uğraşmak yerine kavramsal çerçeveyi çizip konuyu daha teorik bir çerçevede ve daha küllî bir metodla ele almaktadır. Mesela nezrin yukarıda zikredilen ilk çeşidine bakıldığında, taat kapsamına giren tüm fiillerin nezredilebileceği ifade edilmiş olmakta, böylece taat cinsinden her bir fiilin nezre konu olup olamayacağına dair yüzlerce ayrı meseleye gerek kalmamaktadır. Diğer maddeler de bu şekilde düşünüldüğünde çizilen teorik ve kavramsal çerçeve, içerisinde çok sayıda ferî meseleyi de zımnen barındırmaktadır.⁶⁰

⁵⁸ Şahadet bahsinin farklı konularına dair benzer şekildeki açıklamalar için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 10/ 40, 233.

⁵⁹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 3/129-130.

⁶⁰ Metinde sorulan soru ve cevabın İbn Rüşd’ün açıklamalarında yer almadığı zannedilebilir. Fakat nezrin çeşitlerinin sayılması, bunun dışında kalanların nezir olarak kabul edilmeyeceği ve dolayısıyla bir anlamı olmadığı cevabını zımnen barındırmaktadır. Yukarıdaki örnekte de konuşmak gibi mübah bir iş üzerine yapılan nezrin bir sonuç doğurmayacağı cevabı verilmiş idi. Karısını boşamaya dair nezirde bulunan biriyle ilgili bir başka meselede bu maddeyi de katarak nezrin dört çeşidini daha sarıh bir şekilde sıralamaktadır. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 6/178-179.

İbn Rüşd'ün bu tavrını, mezheb açısından yeni bir aşamanın öncülleri olarak değerlendirmek mümkündür. Özellikle İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) ve İshak b. Halil'in (öl. 776/1374) muhtasarları gibi mezheb içerisinde büyük kabul görmüş muhtasarların İbn Rüşd'ten sonraki dönemde telif edilmeye başlanmasında, İbn Rüşd'ün mesâil tarzı fıkıh anlayışından daha teorik bir fıkıh anlayışına geçiş çabasının etkisi olmalıdır.⁶¹

2. 3. *Dağınık Konuların Bir Araya Getirilmesi*

Bu üslubun daha net bir şekilde görülebilmesi için temsil kabiliyeti yüksek bir meseleyi olduğu gibi aktarmak yerinde olacaktır. İbnü'l-Kâsım'ın (öl. 191/806) yaptığı bir aktarımda Mâlik'e; Ramazan'da kastı olmaksızın hanımına bakan ve kendisinden mezi gelen kişinin durumu sorulmaktadır. Mâlik, bu kişinin orucunu kaza etmesi gerektiği cevabını verir. Ardından İbnü'l-Kâsım, Mâlik'e ait başka bir rivayeti aktarır: Ramazanda hanımını öpen kişiye mezi gelmese bile, hareketlenme ve lezzet hâsıl olması halinde kaza gerekir. Aynı sema kaydında İsa b. Dinar ise İbnü'l-Kâsım'dan; hanımını öptüğünde mezi gelmediği sürece hareketlenme olsa da kaza gerekmeyeceği görüşünü zikreder. Mübaşeretle bulunur ve hareketlenme olursa, o vakit mezi gelmese bile kaza gerekir. Son olarak Sahnûn ise İbnü'l-Kâsım'ın bu son görüşünü kabul etmemekte ve bu durumda herhangi bir şey gerekmeyeceğini bildirmektedir.

Görüldüğü üzere mesele bu haliyle hayli dağınık görünmektedir. Zira bu sema kaydında değinilmeyen birtakım hususlar da söz konusudur. İbn Rüşd, meselenin tamamını bir bütün halinde sistematik olarak şöyle açıklamaktadır:

Oruçluyken, lezzetlenme kastı ile hanımına bakan ya da şehvî şeyler düşünen, dokunan öpen ya da mübaşeretle bulunan kişi için herhangi bir şey gerekmez. Bu durumlarda hareketlenme olur ancak mezi gelmezse mezheb içerisinde üç görüş

⁶¹ Zira muhtasar telif türü, mevcut mezheb birikiminin gelişmiş bir fıkıh diliyle ve dolayısıyla daha teorik bir çerçevede ele alınmasını ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün bu çabaları, mezheb birikiminin daha teorik çerçevede ele alınmasının önünü açmış ve neticede adı geçen muhtasarlara giden yolda önemli bir görev icra etmiş olabilir. Her iki eserin kaynakları arasında İbn Rüşd'ün önemli bir yer tutması da bunu teyid etmektedir. İbnü'l-Hâcib'in fıkıh ve fıkıh usulü sahalalarında kalem aldığı muhtasarlar ile mezhebin istikrar döneminin başladığına dair ifade için ayrıca bk. Eyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/521; Muhammed İbrahim Ali, *Istılâhü'l-mezheb 'inde'l-mâlikiyye*, (Dubai: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 2000), 377.

mevcuttur: 1- Kaza gerekir. 2-Bir şey gerekmez. 3- Mübaşeret ile diğerlerinin hükmü birbirinden ayrılır. Mübaşeretten dolayı hareketlenme olursa kaza gerekir.

Yukarıda zikredilen hareketler neticesinde mezi gelmesi durumunda kaza gerekir. Meni gelmesi durumunda ise üç görüş vardır: 1- Hem kaza hem kefaret gerekir. 2- Kaza gerekir kefaret gerekmez. Ancak bu hareketlere devam eder ve bundan sonra inzal vâki olursa kefaret gerekir. 3- Dokunma, öpme ve mübaşeret ile bakma ve düşünmenin birbirinden ayrılması. Öpme, dokunma ve mübaşerette aşırıya gitmese bile meni gelmesi halinde hem kaza hem de kefaret gerekir. Bakma ve düşünme neticesinde gelen meniden dolayı ise sadece kaza gerekir.⁶²

İbn Rüşd hem meseleye dair burada zikredilmeyen mezheb içerisindeki farklı görüşleri zikrediyor, hem de meselenin burada zikredilmeyen diğer yönlerini gündeme getiriyor. Örneğin meni gelmesi durumuna dair metinde hiçbir şey yer almazken o, şerhinde konuyu gündeme getirerek buna dair görüşleri de kaynaklarıyla beraber sıralamaktadır.

Bu başlık altında İbn Rüşd'ün mezheb içerisindeki tüm farklı görüşleri bir araya getirmesi ve bir değerlendirmeye tabi tutmasını da zikretmek gereklidir. Daha önce de belirtildiği gibi mesail ve sema kayıtlarından oluşan mezheb birikimi soru cevaplardan müteşekkildir. Dolayısıyla meselelerin çoğu soru kime sorulduysa onun verdiği cevaptan ibarettir. Ancak diğer sema kayıtlarında meseleye dair farklı görüşlerin yer alması muhtemeldir. Bu farklı cevaplar mezheb birikimi içerisine dağılmış halde olduğundan, tüm bu birikime sahip olmayan birisinin bunlara ulaşması zor görünmektedir. Hal böyle olunca kim hangi sema kaydından istifade ediyorsa, mezhebin konuya dair görüşünün o olduğunu zannedecektir.

İbn Rüşd ise mezheb birikimine olan vukûfiyeti ile bir sema kaydında zikredilen meseleye dair mezhebde ne kadar görüş varsa bunları ortaya koymaktadır. İbn Rüşd'ü okuyan birisi, aynı meseleye dair verilen tüm cevapları bir arada ve sistematik bir şekilde bulabilmektedir. Buna dair şöyle bir örnek zikredilebilir:

⁶² İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 2/312-315.

Müslüman biri tarafından, Müslüman yapma niyetiyle satın alınan küçük Rum bir esirin, birkaç gün sonra vefat etmesi halinde cenaze namazı kılınır mı sorusuna Mâlik'in cevabı, "Müslüman olmadıysa kılınmaz" şeklinde olmuştur. Bu sema kaydı İbnü'l-Kâsım'ın Mâlik'ten dinlediklerinden oluştuğu için, bu meseleye dair sadece Mâlik'in cevabı yer almaktadır. Ancak mezheb içerisinde konuya dair farklı görüşler de bulunmakta. İbn Rüşd de bu görüşleri şerhinde sıralamaktadır. Burada ikili bir boşluk doldurma söz konusudur. Zira İbn Rüşd bir yandan konuya dair diğer görüşleri sıralarken, bunu yine metinde zikredilmeyen bir konuyu ekleyerek yapmaktadır. Sema kaydında Mâlik'e sorulan soru sadece bu çocuğun cenaze namazının kılınıp kılınmayacağına dairdir. Ancak bu konuya geçmeden önce bu çocuğun Müslüman olmaya zorlanıp zorlanmayacağına dair görüşleri sıralar. Daha sonrasında buradaki görüşlere göre bu çocuğun Müslümanlığına hükmedilip edilemeyeceği, dolayısıyla namazının kılınıp kılınmayacağına dair görüşleri sahipleri ile beraber zikreder.⁶³

2. Tevcih Kavramı

Tevcih, kişiyi kastedilen manaya doğru yönlendirmek anlamı taşımaktadır. İbn Rüşd özellikle mezheb fukahasının görüşlerinin zahiren yanlış anlaşılabilceği zaman (وجه قوله) diyerek asıl kastedilen manayı zikrettiği durumlarda kavramı, lügat manasına yakın bir anlamda kullanmaktadır. Bu gibi durumlarda tevcihin anlamı; mezheb rivayetleri ve görüşlerinden mücmel olarak aktarılan ve anlamda karışıklık ihtimali olan durumlarda meseleyi açarak karışıklık ve işkâlin kaldırılmasıdır.⁶⁴

İbn Rüşd'ün kullandığı tevcih kavramının ıstılah anlamına dair ise Teckânî şöyle bir tarif getirmektedir: "Tevcih, cüzî meselelerin umumî asıllara tâbi kılınmasıdır".⁶⁵ Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, cüzî fikhî hükümlerle küllî fikhî hükümler arasında irtibat kurulmasıdır. Böylece kuşatılması çok zor olan on binlerce fûrû-i fikhî meselesini tek tek bilmek yerine, küllî hükümlerin elde edilmesi ile onların kapsamına giren cüzî meseleler de kuşatılmış olunacaktır. Bu durum, İbn Rüşd'ün kendisinin ifade ettiği üzere,

⁶³ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 2/213-215.

⁶⁴ Âişe Lerevî, *Menhecü't-Tevcih ve't-ta'lîl bi'l-kavâ'idî'l-fikhiyye 'inde İbn Rüşd el-Ced fi'l-Beyân ve't-tahsîl* (Kâhire: Dârü's-selâm, 1438/2017), 182.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Mesâil-ü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd, (neşredenin girişi)* 1/50.

kendisinden sonra bir hocaya ihtiyaç duyulmayacak bir eser bırakma hedefine de uygun düşmektedir.

Bu açıklamalardan sonra tevcihe dair daha kapsayıcı şöyle bir tanım verilebilir: Aklî ve naklî delillerinden arınmış olarak ya da tafsilatına girilmeden mücmel olarak gelmiş bir hükmün üzerinden işkâli, karışıklığı, yanlış anlaşılmalara kaldırma, hükmü alındığı kaynağa bağlama/dayandırma işlemidir.⁶⁶

Buna göre tevcihin üç maksadından bahsedilebilir: 1- Mezheb içerisindeki görüşlerin kaynağının bulunması. 2- Usûl ile fûrû arasındaki birlikteliği sağlamak. 3- Mezheb içerisinde delillerinden arınmış halde gelen görüşlerin heva ve hevesten yudurulmuş görüşler olmadığı, hepsinin bir dayanağının olduğunu göstermek.⁶⁷

Lerevî, daha özeldir İbn Rüşd'ün tevcih metodu hakkında dört durumun var olduğunu iddia etmektedir: 1- Mezheb görüşleri üzerindeki işkâl ve karışıklığın kaldırılması için gerekli açıklamaların yapılması ve görüş sahibinin kastının doğru belirlenmesi. 2- Hem fer'î mesele ve hem de onun delili üzerinde nazarî bir çalışma yapmak ve aklî ve naklî delilleri bağdaştırmak. 3- Fer'î meselelerin dayandığı asılların tespiti. 4- Tespit edilen bu asıllar üzerine kıyas yapmak suretiyle istinbatta bulunmak.⁶⁸

Bizim tespitimize göre ise İbn Rüşd'ün tevcihinden kastı şu üç şeydir: 1- Meselelerin naslarla temellendirilmesi. 2- Meselelerin aklen temellendirilmesi. 3- Meselelerinin illetlerinin tespiti. Bu maddelerden ilk ikisinin farklı bağlamlarda da değerlendirilmesinin mümkün olması ve tevcih kavramının daha ziyade üçüncü anlamda kullanılması sebebiyle burada sadece bu üçüncü anlama değinilecektir.

Tevcîhin, meselelerin illetinin tespiti şeklindeki anlamı, bir başka kavram olan ve yine İbn Rüşd'ün bu eserinde kullanılan "ta'lîl" kavramını gündeme getirmektedir. Ta'lîl genel olarak bir hükmün illete dayandırılması, illete bağlanarak açıklanması; bir başka ifade ile hükümlerin makul bir gerekçeye dayandırılması şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁹

⁶⁶ Lerevî, Aîşe, *Menhecü't-tevcîh ve't-ta'lîl*, 182.

⁶⁷ Lerevî, Aîşe, *Menhecü't-tevcîh ve't-ta'lîl*, 183.

⁶⁸ Lerevî, Aîşe, *Menhecü't-tevcîh ve't-ta'lîl*, 184.

⁶⁹ H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *Türkiye Vakfı Diyanet Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/511.

Buna göre ta‘lîl kavramı daha çok hükümlerin aklî olarak temellendirilmesini, rasyonelleştirilmesini ifade etmektedir.

İbn Rüşd zaman zaman vech kavramını illet anlamında kullanmaktadır. Bu durumda vech kavramı, yukarıda zikrettiğimiz umum anlamından daha has bir anlam kazanmaktadır. Örneğin sarımsak yiyen kişinin mescide gelmesinin yasaklanmasını çarşı pazarda dolaşmaya kıyas edilemeyeceğini zikrederken hükmün vechini açıklamakta ve doğrudan hükmün illetini zikretmektedir. O da sarımsağa dair yasağın naslarla sabit olduğu üzere sadece mescide has kılınmasıdır. Mescide gitme yasağı konusunda soğanın sarımsağa kıyasını ise illet birlikteliği sebebiyle doğru bulmaktadır.⁷⁰ Görüldüğü gibi vech ve illet kavramları aynı anlamda kullanılmıştır.⁷¹

Netice olarak tevcihin, ta‘lîli de içine alarak hükmün her anlamda dayanağının belirlenmesi⁷² işlemi, ta‘lîlin ise daha hususi anlamda hükmün, aklî olarak temellendirilmesi işlemi olduğu söylenebilir.⁷³ Klasik ifadeyle her ta‘lîl bir tevcihdir ancak aksi söz konusu değildir.

İbn Rüşd’ün, meselelerin illetini tayin şeklindeki “tevcih”leri farklı şekillerde olabilmektedir: Bazen meseledeki illetin ne olduğunu sarahaten ifade etmekte, bazense “ta‘lîl lâmi” ile başlayan cümlelerle meselenin illetine değinmektedir. Diğer taraftan daha önce belirtildiği gibi vech kavramını illet anlamında da kullanmaktadır. (وجه قوله) diyerek başladığı cümlelerin çoğunda meselenin illetini tayin etmektedir.

İbn Rüşd’ün bu tevcihleri, illetin bizzat kendisi tarafından ortaya çıkarılması şeklinde olduğu gibi, meselede zikredilen, ancak illet olduğu vurgulanmayan şeylerin illet olduğunun vurgulanması şeklinde de olabilmektedir. Örneğin İbnü’l-Kâsım, İmam Mâlik’in mescidin kible tarafına bir şeyler yazılmasını mekruh gördüğünü aktarıp bunun

⁷⁰ İbn Rüşd, *el-Beyan ve’t-tahsîl*, 1/461.

⁷¹ Vech ve illet kelimelerini aynı anlamda kullandığı bir diğer örnekte İbn Rüşd, aynı illetten kiminin mekruh hükmünü, kimininse fesad hükmünü çıkardığını ifade etmektedir. Bk. İbn Rüşd, *el-Beyan*, 9/312. Vechin illet anlamında kullanımına dair diğer örnekler için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve’t-tahsîl*, 11/44, 26; 15/166.

⁷² Hakkında muhtelif iki ayrı hüküm zikredilen bir mesele hakkında; “Birinci zikredilen görüş kıyastır. İkincisinin vechi ise sedd-i zerâinin gözetilmesidir” şeklindeki ifadesi, vech kavramıyla hükmün istinbat edildiği kaynakları kastettiği anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/278.

⁷³ Bu noktada şunu ifade etmek faydalı olacaktır: Burada illet kavramı, teknik anlamda kıyasın bir rüknü olan illetten ziyade ferî meselelerin dayandığı aklî/mantıkî açıklamaları ifade etmektedir. Bu anlamda meselelerin rasyonelleştirilmesine yönelik her türlü açıklama illet olarak ifade edilecektir.

namaz kılanı meşgul edeceğini belirttiğini aktarmaktadır. Mâlik'ten aktarılan bu görüşte aslında meselenin illeti de zikredilmekte ancak ne Mâlik ne de meseleyi aktaran İbnü'l-Kâsım tarafından bu, sarahaten belirtilmemektedir. İbn Rüşd meselenin illetinin, bu yazıların namaz kılanın kalbini meşgul edeceği olduğunu zikretmesi ile illeti sarahaten belirtilmiş olmaktadır.⁷⁴

Bir başka örnekte yine Mâlik'in kendi görüşü için zikrettiği ancak açıkça illet olarak belirtmediği hususun altını çizerek meselenin illeti olduğunu açıkça beyan etmektedir: Bir dokumacıda henüz yarısı dokunmuş bir kumaşın peşin para ile satın alınmasını hoş görmeyen Mâlik, buna sebep olarak kumaş dokumasının başı ile sonunun değişebileceğini gösteriyor. (Dolayısıyla dokumanın sonu mevcut halinden farklı olabileceğinden bir bilinmezlik vardır) Aslında Mâlik bu açıklamasını (لَأَنَّ) şeklinde ta'lîl lâmi ile yaptığından meselenin illeti olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Rüşd, meseleyi şerhinde yine de bu beyanın meselenin illeti olduğunu sarahaten açıklamaktadır.⁷⁵ Meselenin illetine dair herhangi bir işaretin olmadığı, dolayısıyla meselede geçse dahi illet olduğu ancak dakik bir gözle fark edilebilecek kimi durumlarda da illeti sarahaten belli etmektedir. Örneğin; “Küçük çocuğu olan bir cariyeye, çocuğundan ayrılarak aynı binada ikamet eden komşusuna satılır mı?” sorusuna İmam Mâlik olumsuz cevap verdikten sonra, aynı binadaki bu komşusunun başka bir yere taşınabileceği ihtimalini zikreder. İbn Rüşd ise Mâlik'in bu beyanının onun görüşünün illeti olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁷⁶

Bazı tevcihleri ise, mezheb birikiminde yer alan, fakat ele aldığı meselede belirtilmeyen illetlerin tespiti şeklinde olmaktadır. Yani o an incelediği meselenin illetini geniş mezheb birikimi içerisinde âdeta bulup çıkarmaktadır. Bunu yaparken o illetin kim tarafından tespit edilmiş olduğunu belirtmek suretiyle kaynağını da açıklamaktadır.⁷⁷

İbn Rüşd'ün mezheb birikiminden herhangi bir aktarma yapmadan ifade ettiği, dolayısıyla kendine ait olması muhtemel ta'lîlleri de vardır. Örneğin Mâlik, Şeytan taşlama yapıldıktan sonra gerçekleşen nikâhın fesh olacağı ve bunun talak olarak da

⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 2/107-108.

⁷⁵ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 7/285.

⁷⁶ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 11/44. Benzer bir örnek için bk. 9/93-94.

⁷⁷ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 3/72.

sayılmayacağı kanaatindedir. İbn Rüşd meseleyi şerhinde, ihramlı kişiye nikâhın caiz olmamasının illetinin, kadının (yani ondan istifadenin) helal olmaması olduğunu belirtir. Şeytan taşlama sonrası her ne kadar bazı şeyler helal olsa da, ifada tavafı yapana kadar kadın haram olmaya devam edeceğinden nikâh da caiz değildir.⁷⁸ Bir diğer örnekte ise İbn Rüşd, açıkça meselede sadece cevap verilip yetinildiği, meselenin illetinin açıklanmadığını ifade ederek kendisi illeti açıklamaktadır.⁷⁹

Ferî meseleler arasında kıyas yapmak, var olan kıyasın doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemek ya da kıyasın terk edilip istihsanın alındığı belirtmek amacıyla da illet tespitinde bulunabilmektedir. Mesela Mâlik ve ashabının görüşü keylî ve veznî (yani mislî) mallarda “havâletü’l-esvâk”ın, fevt sebebi kabul edilmemesi şeklindedir. İbn Rüşd aslında ticaret mallarında olduğu gibi bunlarda da fevt sebebi kabul edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindedir. Çünkü “havâletü’l-esvâk”ın ticaret mallarında fevt sebebi sayılmasının illeti, bu malların değerindeki eksilme veya artmanın, akdin taraflarından birine zarar vermesidir. Bu illet veznî ve keylî mallarda da söz konusudur.⁸⁰

Bir başka örnekte sirkeye kuru üzüm ve hurma konulmasında bir beis olmadığı, bunu sadece içeceklerde mekruh olduğu bildirilmektedir. İbn Rüşd meselenin illetinin, bu ikisinin içeceklerde kolay bir şekilde sarhoş edici özelliğe dönüşebilmesi olduğunu ifade ettikten sonra, sirkede bu illet olmadığından, içeceğe kıyas edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁸¹

İbn Rüşd, zaman zaman meseleye dair birden fazla illet zikretmekte ve bu illetler arasında bir tercihte bulunmaktadır. Örneğin, kendilerine cuma farz olan bir grubun cumayı kaçırmaları durumunda öğlen namazını cemaatle kılmaları mekruhtur. İbn Rüşd bu hükmün illeti olarak biri cumanın saygınlığını korumak, diğeri bidat ehline bu anlamda bir yol açmamak şeklinde zikredilen iki illetten ikincisini ezhar olarak niteleyip tercih etmektedir.⁸²

⁷⁸ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 4/338.

⁷⁹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 14/526. İbn Rüşd’ün meselelerin illetini tespitiye yönelik benzer açıklamalarına dair örnekler için bk. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 4/390; 6/461; 7/185; 8/164-165; 10/254; 12/15.

⁸⁰ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 7/379.

⁸¹ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 16/292.

⁸² İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 1/502.

Metinde zikredilen illetin doğru olmadığını belirtip kendince meselenin doğru illetini tayin etmesi de söz konusudur. Mesela yolcu ve mukim kimselerden oluşan bir cemaate imamlık yapan bir yolcunun abdestinin bozulması sebebiyle mukim birisini yerine geçirmesi ve onun da namazı dört rekâta tamamlaması durumunda İbnü'l-Kâsım'a göre imamın namazı tamam iken, arkasındaki yolcu ve mukim cemaatin her ikisinin de namazı iade etmeleri gerekir. İbnü'l-Kâsım bu hükmün illeti olarak bir namazın iki imamının olmamasını tespit etmiştir. İbn Rüşd bu illeti reddederek bu meseledeki illetin mukim ve yolcular için birbirinden farklı olduğunu belirtir. Buna göre yolcuların namazlarını iade etmelerinin illeti, namazlarını başlangıçtaki niyetlerinden farklı olarak bitirmeleridir. Zira namaza başlarken namazı kısaltmaya niyet etmişken sonrasında dört rekât kılmışlardır. Mukim olanlara dair hükmün illeti ise, onların tek kılmaları gereken bir namazı bir imamla kılmış olmalarıdır.⁸³

Sonuç

Mâllikî Mezhebi'nin Endülüs'teki önemli temsilcilerinden biri olan Dede İbn Rüşd, gerek tedris gerekse telif faaliyetleri ile mezhebe önemli katkılar sunmuş bir fakihdir. Fürû-i fıkha dair hacimli eseri el-Beyan ve't-tahsîl de bu katkıların en önde gelen ürünlerinden biridir. Utbî'nin (ö. 255/869) kaleme aldığı, ilgiyle karşılanan ve bir dönem Endülüs'te ders kitabı olarak okutulan el-Müstahrece adlı çalışmasına bir şerh olarak kaleme aldığı bu eser, klasik şerh formatının önüne geçerek özgün bir çalışma halini almıştır. Eser, telifinden kısa bir süre sonra asıl metnin önüne geçerek onu unutturmuştur.

İbn Rüşd, özellikle bu eserinde, kendisine gelene kadarki neredeyse tüm mezheb birikimini bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Özellikle mesâil tarzı eserlerle ve dağınık bir şekilde gelen mezheb birikiminin, belli bir tasnife tutulmasını, derlenip toparlanmasını ve mevcut birikimin temellendirilmesini sağlamıştır. Bu mesâisini oluşturan her bir unsur için de bazı kavramlar kullanmış, bu kavramları eserinin ismi içerisinde de zikretmiştir. Böylece telif ettiği bu eserde, daha ismiyle dahi fikhî mesaisi hakkında bir ön bilgi sunmaktadır.

⁸³ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, 2/96-97.

Bu kavramlardan ikisi tahsîl ve tevcih kavramlarıdır. Bir şeyi fazlalıklarından arındırarak asıl maksadına ulaştırmak anlamındaki tahsîl İbn Rüşd'ün eserlerinde üç anlamda kullanılmaktadır: 1-Meseledeki boşlukların doldurulması, 2- meselenin zikredilmeyen yönlerine temas, 3-dağınık konuların bir araya getirilmesi... Tescîh ise biri geniş diğeri daha dar olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır: Geniş anlamda meseleler ile kaynakları arasındaki irtibatı kurmak, hükmün dayanağını ifade etmek iken, daha dar anlamda ise meselelerin illetinin tespiti anlamına gelmektedir. Bu ikinci anlamıyla “ta‘lîl” kavramıyla eş anlamlı olmaktadır.

Kaynakça

- Anawati, Georges C. *Müellefâtü İbn Rüşd*. Cezâir: el-Munazzamatü'l-Arabiyye, 1978.
- Apaydın, H. Yunus. "Ta'îl". *Türkiye Vakfı Diyanet Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bırışık, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dabbî, Ebû Cafer Ahmed b. Yahya b. Ahmed. *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-lübânî, 1. Basım, 1989.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*, 3 Cilt. Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2. Basım, 2007.
- İbn Ebî Usaybi'a, Ebu'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım. *'Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-hayat, t.y.
- İbn İzârî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-muğrib fî ihtisâri ahhâri mülûki'l-endelüs ve'l-mağrib*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Tunus: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2013.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmîyye, 1. Basım, 2005.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'îl fî mesâili'l-Müstahrece*. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li binâi mâ iktedathu rusûmü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmi's-şer'iyât ve't-tahsîlâtü'l-muhkemât li ümmehâti mesâilîhe'l-müşkilât*. thk. Muhammed Haccî vd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *Mesâilü Ebi'l-velîd İbn Rüşd*. thk. Muhammed Habib et-Teckânî. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2. Basım, 1993.

- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbrahimoglu, Bilal. Dede İbn Rüşd'ün Mâlikî Mezhebindeki Konumu. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Lerevî, Âişe. *Menhecü't-Tevcih ve't-ta'lîl bi'l-kavâ'idi'l-fikhiyye 'inde İbn Rüşd el-Ced fi'l-Beyân ve't-tahsîl*. Kâhire: Dârü's-selâm, 1. Basım, 1438/2017.
- Muhammed İbrahim Ali. *Istîlâhü'l-mezheb 'inde'l-mâlikîyye*. Dubai: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 1. Basım, 2000.
- Muhtar b. Tahir et-Tilîfî. *İbn Rüşd ve Kitâbuhu el-Mukaddimât*. Trablus: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1988.
- Murtaza Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.y, Dârü'l-Hidâye, t.y.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebi'nin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İfav, 1. Basım, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Cami'u's-sahîh*. 5 Cilt. Lübnân: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye. 2. Basım, 2007.

Arakan Rohingya Müslümanlarının Tarihine Genel Bakış: Geçmişlerini Yok Sayma Çabaları ve Tarihsel Dışlanmaları *

Overview of the History of Arakan Rohingya Muslims: Efforts to Ignore Their Past and Historical Exclusions

Hüseyin Günarlan **

Öz

Arakan Güneydoğu Asya ülkelerinden birisi olan Myanmar'ın bir eyaletidir. Eski adı Burma olan Myanmar Budist çoğunluğun yönetimi elinde tuttuğu ve Müslüman azınlıklara haklarını vermemesi ile tanınan bir ülkedir. 14 eyalete sahip olan ülkenin Arakan eyaleti en fazla Müslümanın yaşadığı bölgedir. Bu eyalette yaşayan Müslümanlara Rohingya adı verilmektedir. Arakanlı Rohingya Müslümanlarının maruz kaldığı şiddet olayları günümüzde medyanın da etkisi ile çok daha fazla bilinir olmakla birlikte bu insanların geçmişi ile ilgili hala yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu insanların etnik bir soykırma maruz kaldıkları genel olarak kabul görmekle birlikte Myanmar Budist hükümetinin uygulamalarına son verdirtecek bir yaptırım yoktur. Özellikle Burma'nın bağımsızlığı sonrası Arakanlı Müslümanlar yüzlerce yıldır yaşadıkları topraklarda istenmeyen insanlar ilan edilip öldürülmektedir. Dünyanın gözü önünde hala devam etmekte olan bu soykırma Müslüman dünyası da dâhil olmak üzere yeterli düzeyde tepki gösterilmemektedir. Bunun en önemli sebebi ise Türkiye dâhil olmak üzere bu insanlar hakkında çok az bilgiye sahip olunmasıdır. Bundan dolayı çalışmanın amacı, günümüz Arakan Müslümanlarının dünyanın unutulmuş bir bölgesinde en fazla haksızlığa uğrayan insan topluluğu olduğunu ortaya koymakla birlikte onların tarihlerini de aydınlatmaya çalışmaktır. Çalışma sonucu elde edilen veriler bu insanların tarihleri boyunca büyük sıkıntılara maruz kaldığını ve özellikle Myanmar'ın bağımsızlığını kazandığı 1948'den günümüze artan oranda bir soykırma tâbi olduklarına işaret etmektedir.

Anahtar kelimeler: Myanmar, Arakan, Rohingya, İngilizler, Soykırım

Abstract

Arakan is a province of Myanmar, one of the Southeast Asian countries. Myanmar, formerly known as Burma, is a country that the Buddhist majority holds power, known for not giving its rights to Muslim minorities. Arakan province is the region with the highest number of Muslims. The Muslims living in this province are called Rohingya. Although the violent incidents suffered by the Muslims of Arakan Rohingya are much more known with the influence of the media today, there is still no sufficient information about the history of these people. It is generally accepted that these people are subjected to an ethnic genocide. However, there is no sanction to end the practices of the Myanmar Buddhist government. Especially after the independence of Burma, Arakanese Muslims have been declared unwanted people and started to be killed in the land they have lived for hundreds of years. This genocide, which is still continuing in front of the world, is not adequately reacted, including the Muslim world. The most important reason for this is that we have very little information about these people, including Turkey. Therefore, our study reveals their history and shows that today's Arakan Muslims are the most discriminated people living in a forgotten part of the world. The data obtained from the study, indicate that these people have been subjected to great troubles throughout their history and that they have been subjected to an increasing amount of genocide since 1948, especially when Myanmar gained its independence.

Keywords: Myanmar, Arakan, Rohingya, British, Genocide

* Makale Geliş Tarihi: 13.10.2020, Makale Kabul Tarihi: 26.12.2020.

** Dr., Windsor Üniversitesi Tarih Bölümü, gunarlan@uwindsor.ca, Orcid: 0000-0002-7276-7476.

1. Giriş

Myanmar Güneydoğu Asya'nın en fakir ülkelerinden birisidir. 1948'de İngilizler'den bağımsızlığını kazandığında adı Burma olan ülke 1989'da gerçekleşen askeri darbe sonucu Myanmar adını almıştır (Ullah, 2011, 140). Myanmar bünyesinde birçok farklı etnik, dini ve kültürel insanı barındırmaktadır. Ülke nüfusunun yüzde 30'undan fazlası daha çok eyaletlerde yaşayan ve kendisini Burmalı yani Myanmarlı görmeyen Şanlar, Çinliler, Kaçinler, Karenler, Rohingyaalar (Arakan Müslümanları), Rakhinler (Arakanlı Budistler) ve toplam sayısı 135 olan diğer küçük etnik gruplardan oluşmaktadır. Burma devleti bu grupların çoğunluğunu yasal olarak etnik grup olarak tanısa da Müslüman Rohingyaalara bu statüyü vermemiştir. Arakan -diğer adı ile Rakhine- ise Myanmar'ın en fakir eyaletlerinden birisi olarak ülkenin batı sahillerinde Bangladeş ile sınırı olan bölgenin adıdır. Bu bölgenin adı Burma dilinde eskiden “Rakhaing” olarak adlandırılırken, bu kelime Avrupa dillerinde “Arakan” şeklinde tanınmıştır. Günümüzde ise, Burma hükümeti ile Arakan'da yaşayan Budistler tarafından Rakhine olarak isimlendirilmektedir. (Ba Tha, 1963, 3; Sohel, 2017, 1007-1009).

Günümüzde Arakan, Müslümanlara uygulanan zulüm ile gündeme gelmektedir. Budist inanca mensup insanların kontrolündeki ülkenin Arakan eyaletinde yaşayan Rohingya Müslümanlarına yıllardır şiddet uygulanmakta ve zorla bölgeden göç ettirilmektedir. Bu çalışma da uzun yıllardır etnik bir soykırıma uğrayan Rohingya Müslümanlarının tarihini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. İlk Müslümanların bölgeye ulaşmasından günümüze kadar olan tarihlerinin ortaya çıkması ile bu insanların daha iyi tanınmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca günümüzde yaşadıkları sıkıntıların tarihsel süreçle ilişkisinin ortaya konması da gereklidir. Bu amaçla Arakan ile ilgili birinci ve ikinci dereceden tarihsel kaynaklar taranmış ve toplanan veriler kronolojik bir sırada analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın Arakan Müslümanları üzerine daha detaylı çalışmalar yapmayı planlayan araştırmacılara ön bilgi sağlayacağı düşünülmektedir.

Bölgenin tarihi üç aşamada ele alınmıştır. Myanmar Müslümanlarına genel bir bakış ortaya konduktan sonra birinci aşamaya geçilmiş ve Müslümanların bölgeye ulaşması ile İngiliz yönetimi altına girinceye kadar geçen süre incelenmiştir. İkinci

aşamada İngilizlerin bir kolonisi olarak geçirdiği tarihsel süreçle birlikte 2. Dünya Savaşı'nda yaşananlar ve Japon işgal dönemi ele alınmıştır. Son aşamada ise ülkenin bağımsızlığından günümüze kadar geçen sürede yaşananlar ortaya konmuştur. Arakan eyaleti Myanmar'daki 14 eyaletten birisi olmakla birlikte en fazla Müslüman'ın yaşadığı eyalet unvanına da sahiptir. Burma Budist yönetiminin birinci önceliği bu eyaletteki Müslümanlar ile mücadele etmektir. Bununla birlikte diğer eyaletlerde de Arakan'dan çok daha fazla Müslüman dağınık bir halde yaşamaktadır ve Budist yönetim bu insanlara da zulmetmektedir. Çalışma Arakanlı Müslümanların sahne önünde zulme uğrayan bir toplum olduğunu ortaya koymakla birlikte çok az bilinen diğer Müslümanların da varlığına işaret etmektedir.

2. Myanmar Müslümanlarına Genel Bakış

Günümüzde Arakan'da Müslümanların çoğunluğu Mayu Sınır bölgesinde yani Kuzey Arakan'da yaşayıp kendilerini Rohingya olarak tanımlarken Budistler ise daha çok güneyde yaşamakla birlikte kendilerini Rakhinler olarak adlandırmaktadır. Arakan 1784 yılında Burma Krallığı tarafından işgal edilmeden önce bağımsız bir krallık iken günümüzde Myanmar'a bağlıdır. Eyalet Myanmar'daki eyaletlerden birisi olmakla birlikte Müslümanların milyonlarla ifade edilecek ölçüde bulunduğu tek eyalettir (Razzaq - Haque, 1995, 15). Günümüzde bu ülke 50 milyondan fazla nüfusa sahiptir. Ülkede son yıllarda dâhil olmak üzere 1962 darbesi sonrası sıklıkla yapılan askeri operasyonlar sonucu yaşanan katliamlar ve büyük göçlerle Arakanlı Müslümanların sayısının 700 bin ile 1,5 milyona kadar düştüğü ifade edilmektedir. Bu sayının 4 milyondan bu rakamlara düştüğünü iddia edenler de vardır. Bununla birlikte resmi rakamlarda nüfusun az gösterildiği ya da bölgede yaşayanlara vatandaşlık verilmediği gibi sebepler ile nüfusun Arakan'da hala 4-5 milyon olduğunu iddia edenler de vardır (Ullah, 2011, 140). Görüldüğü üzere Arakanlı Müslümanların günümüzdeki sayıları ile ilgili farklı kaynaklarda çok farklı rakamlar mevcuttur. Zira Burmalı yetkililerin baskısı ile dönem dönem yüz binlerce insan göç etmeye zorlanmaktadır. Muhtemelen göç edilen Bangladeş gibi ülkelerde Arakan'dan çok daha fazla Arakanlı Müslüman yaşamaktadır.

Günümüzde Myanmar Müslümanları dünya üzerinde çok kötü şartlar altında yaşamak zorunda bırakılan insanlardır. Budist halk bu insanları “zenci” olarak tanımlayıp

aşağılamaktadır. Güney Asya kökenli Hintli Müslüman toplumu yüzyıllardır Burma'ya göç eden topluluklar arasındadır. Babası Müslüman annesi Budist olan ve sayıları asırlar boyu yüz binlere ulaşan Zerbadiiler diğer önemli Müslüman topluluğudur. Burma ve Çin sınır bölgesinde yaşayan Çinli Müslümanlara ise Panthaylar adı verilmektedir. Günümüzde sayıları 300 binlere ulaşan Kamanlar ise çoğunlukla Ramree adasında yaşamaktadırlar. Kamanlar Delhi'deki taht kavgasından dolayı ülkesini terk eden Şah Şuca'nın beraberinde Arakan'a getirdiği mahiyetindeki Müslümanların torunlarıdır. Tambukialar olarak adlandırılan topluluk ise 788-810 yıllarında Arabistan'dan Arakan'a gelen ve Kral Maha Taing Chandra tarafından Güney Arakan bölgesine yerleştirilen Müslümanların günümüze kadar ulaşmış torunlarıdır. 15. yüzyılda Arakan'a ulaşan Türkler ve Pathanlardan oluşan ayrı bir grup ise, başka bir Müslüman topluluğudur. Son olarak ise Myay Du Müslümanları olarak adlandırılan grup ise yine Arakan'da yerleşmiş bir topluluktur. Asimile olan Myay Du'lar Bengal'den gelerek Burma krallarının hizmetinde bulunmuş Müslümanların günümüze kadar ulaşan torunlarıdır. Müslüman gruplardan Zerbadiiler, Tambukialar, Türkler, Pathanlar, Panthaylar ve Kamanlar kendilerinin Hintli Müslümanlarla ve Arakan'daki Rohingyalar ile ilgilerinin olmadığını söyleyip aralarına mesafe koymaktadırlar (Mohajan, 2018, 11). Ülkede baskı altında yaşayan ve ayrımcılığa tabi tutulan toplulukların birbirleri ile bir araya gelmesine imkân verilmediği görülmektedir. Bununla birlikte bu grupların daha fazla baskı görmemek için birbirleri ile ilişki içine girmedikleri ve birbirlerini dışladıkları da düşünülebilir.

Budist milliyetçiliğinin hâkim olduğu Myanmar'ın Müslüman olan komşu ülkeleri ise Bangladeş, Malezya ve Endonezya'dır. Myanmarlılar ülkenin herhangi bir Müslüman ülke ile savaşması durumunda Arakan'da yaşayan Müslümanların da kendilerine saldıracağı iddiası ile onları kültürel olarak ayrıştırmış, ekonomik olarak sömürmüş ve siyasi olarak dışlamıştır (Wolf, 2017). Günümüzde bölgede yaşanan olaylardan dolayı Arakan Müslümanları Myanmar hükümeti tarafından dışlandığı gibi tarihsel olarak da onların Myanmar'ın yerli bir halkı olmadığı iddiası işlenmektedir. Böylece onların bölgenin asli unsurları değil de dışarıdan gelmiş insanlar olarak görülmeleri istenmiştir. Onların Bangladeş'ten Arakan'a yerleşmiş olan, yasal olmayan göçmenler oldukları iddia edilirken bu fikre karşı çıkanlar ise onların İslam'ı seçen bölgenin yerlisi olduklarını ifade etmektedirler (Ahmed, 2012; Forster, 2011, 64). Bilinen

gerçek ise, bazı farklı düşünceler olsa da, Müslümanların yüzyıllardır bu bölgede yaşadıklarıdır (Leitich, 2014). Burma hükümeti bu yola başvurarak bölgedeki Rohingya Müslümanlarını yerli olarak görmeyen bir politika izlemektedir. Arakan'a ait olmadığını düşündükleri bu insanların bölgeden göç ettirilmesine yasal bir kılıf bulma amacı taşıdıkları değerlendirilebilir. Bununla birlikte yukarıda da bahsettiğimiz üzere bölgede asırlardır milyonlarca Müslüman yaşamıştır. Burma hükümetinin bahsettiği gibi bu insanlar bölgeye çalışmak için gelen işçiler olsalar bile bağımsızlık öncesi gibi yaklaşık yüz yıl önce bölgeye geldikleri düşünülürse artık onların bu ülkenin bir parçası olduğunu kabul etmek gerekir. Burma hükümetinin bu insanları kendi vatandaşı görmeyip onlarca yıldır vatandaşlık vermemesi bu gerçeği değiştirmemektedir. Bölgede Müslümanların sıkıntı çektiği yerler ise Kuzey Arakan'daki Maungdaw, Rathedaung ve Buthidaung'dır (Human Rights Watch, 2013). Son yıllarda bu bölgede yaşayan Müslümanlara yönelik ayrımcılık hızla artmış ve etnik bir temizlik ile soykırıma dönüşmüştür.

Arakan'da Budistler ile Müslümanlar arasında asıl gerilimin başladığı dönem ise İngiliz dönemidir. Özellikle 2. Dünya Savaşı'nda Burma'daki Budist halk Japonları destekler iken, yukarıda adını saydığımız birçok Müslüman grup Arakan'daki Rohingyalar da dâhil olmak üzere İngilizleri desteklemiştir. Bu nedenle Japon işgali döneminde Arakanlı Müslümanların çoğu bugünkü Bangladeş olarak adlandırdığımız Bengal'e kaçmıştır (Human Rights Watch, 2013). Önemli bir fikrî ayrışmayı temsil eden bu durum Müslüman gruplar ile Budist milliyetçiler arasındaki çatışmaları da şekillendirmiştir (Bayram - Yaylar, 2016, 371). İngilizlerin ülkeyi Japonlardan geri alması ile tekrar topraklarına dönen insanlar ile yerel halk arasında nefret tohumları artarak devam etmiştir. Özellikle 1962 yılında yaşanan askeri darbe ile de Myanmar artık Müslümanların her türlü hakkının kısıtlandığı döneme girmiştir (Ullah, 2011, 144).

Arakan ilk zamanlarda Hindu ve daha sonraları da Budist kralların hâkimiyet sürdürdüğü bölge olmuştur. 1203'de günümüzde Bangladeş olan Bengal, Müslüman olunca Arakan'da İslam'ın tesiri daha belirgin bir hale gelmiştir. Hatta 1430'dan 1531 yılına kadar buradaki Budist krallar, doğudaki diğer Budist kralların tehdidi karşısında Bengal'deki Müslüman Sultan'a bağlılıklarını sunmuş ve onlar adına bir yüzünde Budist isimler, diğer yüzünde Müslüman isimler olduğu halde benzeri paralar bastırmıştır. 1784

yılında Budist Burma Kralı tarafından işgal edilene kadar yöneticiler ve siyasi duruma göre farklılıklar gösterse de Müslümanların Arakan'da etkisi devam etmiştir. Bölge 1824 yılında İngilizler tarafından ele geçirildikten sonra Hindistan'ın bir parçası olarak görülmeye başlanmış ancak 1937 yılında İngiliz Hindistan'ından ayrılarak İngiliz Burma'sına (Myanmar) bağlanmıştır. Bölge son olarak Burma'nın 1948 yılında bağımsızlığına kavuşması ile birlikte onun bir eyaleti olarak günümüze kadar gelmiştir (Ba Tha, 1963, 4).

3. Müslümanların Arakan'a Ulaşması

İslamiyet'in Arap yarımadasında ortaya çıkmasından kısa süre sonra İslam çeşitli bölgelere yayılmıştır. Ortadoğu'da hâkimiyeti sağlayan Müslümanlar böylece batı dünyası ile doğu dünyası arasındaki ticarete de etkili olmaya başlamışlardır. Ticaret için seyahat eden Müslümanların çoğalmasi ile birlikte Çin'e kadar İslamiyet yayılırken, Kore gibi uzak diyarlara ulaşılmıştır (Clifford, 1904, 16). 9. yüzyılda Araplar ile Çin'deki Tang Hanedanlığı arasındaki ticari faaliyetler daha da gelişmiştir. Bundan dolayı birçok Müslüman Çin kıyılarına kadar giderek ticaret yapmaya başlamıştır (Harvey, 1925, 310). Müslüman ticaret gemileri hicri ilk yıllardan itibaren Hindistan kıyılarından Bengal'e kadar gitmişlerdir. Hatta Bengali bir ticaret üssü olarak kullanıp Burma'ya ve Malabar ile Seylan'a kadar ulaşmışlardır (Khan, 1936, 416). Bölgeye ilk gelenlerin Arap, İran ve Afrikalı Müslüman tüccarlar olduğu daha sonraki yıllarda ise bunlara ilaveten Afgan, Türk, Kuzey Hintliler ve Arabistan bölgesinden Müslümanların katıldığı düşünülmektedir. Böylece bölgede Farsçadan Urduçaya farklı diller kullanılmaya başlanmıştır (Ahmed, 2010). 12. ve 13. yüzyılda Arakan'a çok daha kalabalık Müslüman grupların ulaştığı ve hızlıca bölgeye entegre oldukları bilinmektedir. İkinci dalga Müslüman nüfusu da 15. yüzyıldan 1784'e kadar bölgeye gelmeye devam etmiştir. Müslümanlar Arakan'da en etkili dönemlerini ise 17. yüzyılda yaşamışlardır (Mohajan, 2018, 10).

Müslüman denizciler Burma'ya ilk olarak 9. yüzyılda ulaştılar. Müslümanların Burma olarak adlandırdığı bölge aslında günümüz Myanmar'ın aşağı kıyı bölgeleri ile Bengal körfezine kıyısı olan Arakan'dır (Harvey, 1925, 10). Deniz ticaretinde önemli bir yere sahip olan Müslüman Araplar, Güneydoğu Asya ve Uzak Doğu ile ticari ilişkiler

geliştirmiştir. Böylece Arakan'dan Sumatra Adası'na, oradan Cava'ya kadar uzanan bölgede küçük ticaret şehirleri kurmuşlardır (Yunus, 2012, 17; Bayram - Yaylar, 2014, 2). Güney Burma yani Arakan'a kadar ulaşan Müslüman denizciler buralarda ticaret yapmışlardır. Bu Müslümanların bir kısmı da gemilerinin batması ile bölgede mahsur kalanlardır ki burada mecburen yeni bir hayata başlamışlardır. Sayıları gün geçtikçe artan Müslümanlar böylece Arakan olarak adlandırılan aşağı güney Burma kıyısında yaşamış, siyasi ve toplumsal hayatta etkili olmuşlardır (Khan, 1936, 417).

4. Arakan Krallığı Döneminde Müslümanların Etkisi

Arakan, Burma'nın Bengal körfezinin doğu kıyısında yer alan 650 km uzunluktaki kıyı şeridinde sahip bölgenin adıdır. Sahil kesiminden sonra geçişe imkân vermeyen sıradağların yüksekliği sebebi ile Burma'nın geri kalanı ile kara ulaşımının kısıtlandığı bu bölge daha çok deniz yolu ile Burma ve Bengal'e bağlanabilmektedir. Sıra dağların iç bölgelere ulaşımı engellemesi Müslümanlar'ın Burma'yı tamamen ele geçirmesinin önündeki en büyük engel olmuştur. Arakan'ın kuzey bölgesi günümüzde Mayu bölgesi olarak adlandırılan Doğu Bengal'e yani günümüz Bangladeş'ine komşu olan kısımdır. Coğrafi şartların zorluğu tarih boyunca birbirinden farklı ve izole olmuş toplumların bölgede yaşamasına sebep olmuştur. Müslüman ticaret gemilerinin gerek Arakan'a gerekse Burma'daki liman kentlerine ulaşma zamanları hemen hemen aynı tarihlerde gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Burma'da gelişen Müslüman yerleşimler aynı vakitlerde Arakanda'da da kurulmaya başlamıştır (Yegar, 1972, 18). Hindistan ve Arakan arasındaki bölge olan Bengal'de halk 1203 yılından itibaren Müslüman olmaya başlamıştır. Bengal ile kuzey Arakan bölgesinin komşu olması sebebi ile Müslümanların siyasi ve kültürel olarak Arakan'ı etkilediği tarihi bir dönem yaşanmıştır (Hall, 1958, 328). Müslümanlar Arakan'ı aslında Burma'ya ulaşmak için gerekli olan bir geçiş bölgesi olarak görseler de buraya geçiş bölgesinin ötesinde çok daha fazla önem vermişlerdir (Yegar, 1972, 18). Burma üzerinden Çin'e gitmeye çalışan Müslüman gezgin ve tüccarlar için geçiş noktası olan bu topraklara ise barış ülkesi manasına gelen Arakan ismi verilmişti. (Ba Tha, 1963, 5) Arakan'ın eski adlandırmalarından olan Rohang/Roang/Roşang'dan türediği savunulan Rohingya kavramının etimolojik kökenine ilişkin yaygın kabul edilen görüş ise Arapça "lütuf etme", "merhamet etme" anlamına gelen "rahime" kelimesinin değişikliğe uğramış hali olmasıdır (Yunus, 1994, 8).

Arakan'a önemli derecede etki eden aslında yakın komşusu Bengal'dir. 1430 yılından itibaren Arakan Bengal'e bağımlı kalmıştır. Bağımsız bir krallık olan Arakan, Burma'daki Ava Krallığının giderek güçlenmeye başlaması ile yönünü Bengal'e çevirmeye ve onların kontrolü altına girmeye başlamıştır. Bengal'deki yönetim 1318 yılında başkenti Delhi olan Sultanlıktan bağımsızlığını almıştı. 1404 yılında Arakan kralı Naramekhla (1404-1434) Burmalılar tarafından ülkesini terk etmeye zorlanmıştı. Kral doğal olarak komşusu Bengal Sultanlığının başkenti Gaur'a sığınmıştı. Bengal Sultanı Ahmet Şah onu ülkesinde misafir etti ve zamanla ona Sultanlık ordusunda komutanlık vazifesi verdi (Collis, 1960, 491). Böylece Arakan kralı Naramekhla, Bengal Sultanı ile savaflara katıldı. 26 yıl gibi uzun süre Bengal'de yaşayan kral iddialara göre Müslüman oldu ve Süleyman Şah adını aldı. 1430 yılında Ahmet Şah'dan sonra başa geçen Nadir Şah Kral Naramekhla'nın isteği üzerine ona Veli Han komutasındaki Bengal ordusu ile Arakan'daki krallığını geri almasına izin verdi. Veli Han bu seferde Kral Naramekhla'ya ihanet etse de Nadir Şah ona yeni bir ordu gönderdi ve böylece Arakan alındı. Veli Han kralı bir yıl boyunca hapsetmiş ve Arakanı kendisi yönetmişti. Naramekhla ülkesine geri döner dönmez 1785 yılında Burmalılar tarafından yıkılacak olan Mrohaung adlı yeni bir başkent kurdu. Krala yardım eden Bengalli Müslüman askerler yeni yapılan başkente yakın bir yerde o bölgede yaşayan Müslümanlar için Sandikhan camisini inşa ettiler. Müslümanların Arakan kralına yardım etmesi sonucu gelişen yakın ilişkiler uzun yıllar devam edecek bir işbirliği dönemi yaşanmasına sebep olmuştu. Bundan dolayı Müslümanlar, Arakan tarihi üzerinde önemli bir paya sahip oldular (Majumdar, 1944, 202-206). Arakan Kralı Naramekhla yani Süleyman Şah kendisine yardım ettiği için ya da bazı tarihçilerin ifadesi ile aralarındaki anlaşma gereğince Arakan'ın bazı topraklarını Bengal Sultanına verdi ve onun hakimiyetini kabul etti. Sultan adına para bastırıldı. İlerleyen yıllarda Arakan'da kullanılan paraların bir yüzüne Burma harfleri ile diğer yüzüne ise Arap harfleri ile adını yazdırdı. Krallıkta resmi yazışma dilini Farsça yaptı. Yıllık vergi ödemesi gerçekleştirdi. Arakan 1531 yılına kadar Bengal'e bağlılığını devam ettirdi (Harvey, 1925, 138, 140; a.mlf., 1972, 18-19; Ba Tha, 1963, 17). Naramekhla'dan (Süleyman Şah) sonra 1531 yılına kadar başa geçen 12 kraldan en önemlileri Ali Han, Mango Şah, Muhammed Şah, Şah Celal, Hüseyin Şah ve Salim Şah oldu. 1531 yılına kadar tahtta çıkan Arakan kralları hem Budist isimler hem de Müslüman isimler taşıdılar

ve bu tarihten sonra ise sadece Budist isimler almışlardı. 1784'e kadar aynı hanedan ailesinin yönetiminde kalan Arakan en müreffeh dönemini yaşadı (Driss, 2016, 229). Arakan'ın bu döneminde ticari faaliyetlerinin yoğunluğu açısından Venedik ile kıyaslanması bölgenin nasıl bir gelişim sürecinde olduğunu göstermektedir (Dadan - Fuad, 2018, 179).

Arakan krallığı sadece Bengal ile ilişkileri geliştirmekle kalmamış hemen hemen her imkânı değerlendirerek farklı devletler ile ilişkilere sahip olmaya çalışmıştı. Kral Naramekhla'nın ölmesinden sonra ülke Bengal dışındaki kuzey bölgelerine doğru genişleme çabasına girdi (Majumdar, 1960, 203). Portekizliler 16. Yüzyıldan itibaren Bengal ve Arakan kıyılarına gelmeye başlamıştı. Portekizliler Arakanlılardan ticaret yapma amacı ile bölgede üsler kurmak için izin istedi. Bunun karşılığında Arakanlılara ticari öncelik ve sınırları koruma sözü verildi. 1576 yılına gelindiğinde Delhi'deki Babürlü Şahı Ekber gücünün zirvesindeydi ve Bengali de kontrolü altına almıştı. Bundan dolayı Arakanlılar Bengal Sultanlığı kadar Babürlü Sultanlığının da tehlikesi altındaydı. Bu düşmana karşı kendilerine yardımcı olabilecek tek kuvvet Portekizlilerdi. Arakanlılar, Portekizlilerin ateşli silahları ve topları ile Bengal ve Delhi'den daha güçlü olabileceğini görmekle birlikte Portekizliler ile yaptıkları ticaretten de kazançlı çıkmaya başlamışlardı (Collis, 1958, 92). Kendilerine Bengalliler dışında yeni bir dost bulan Arakan kralları Portekizliler ile işbirliği yaparak eski dost müttefikleri Bengal üzerine askeri harekâtlar yapmaya başladı. Bu seferler 18. yüzyılın sonuna yani İngilizlerin Bengal körfezinde hâkimiyeti tamamen sağlamasına kadar devam etti (Yegar, 1972, 20).

Arakanlılar ile Portekizlilerin Bengal üzerine yaptıkları askeri seferlerde birçoğu Müslüman olan Bengalli esirler alınmıştı. Portekizliler esirlerin yarısı ile zanaatkârları Arakan kralına verirken geri kalanları ya köle olarak satıyor ya da başkent Mrohong'a yakın bir köyde zorla alıkoyuyorlardı (Harvey, 1925, 143; a.mlf., 1972, 20). Sadece 1621-1624 yıllarında Portekiz ve Arakanlıların Bengal'den ele geçirdiği Bengalli sayısı 42 bindi. Arakan kralına verilen bu köleler özellikle toprağı işlemek amacı ile kullanılıyorlardı (Ghosh, 1960, 1). Gerek Portekiz gerekse Arakan gemilerinde Müslüman asker ve denizciler de görev yapmaktaydı. Bu görevliler Bengal'den ele geçirdikleri yine kendileri de Müslüman olan kişilerin köle olarak alınıp satılmalarına

karşı çıkmıyorlardı. Bununla birlikte esirlerin tutuldukları kampları bekleyen Arakanlı askerlerin çoğunluğu Müslüman askerlerdi. İşin ilginç yanı ise Arakan kralı bu kölelerden uygun olanı yine kendi ordusu içinde de görevlendirmekteydi (Yegar, 1972, 20). Bu olayların yaşandığı dönemde Arakan Kralı Thirithudamma'nın (1622-1638) doktor olan ve iki sefer hacca giden Müslüman bir danışmanı da vardı (Manrique, 1927, 351-352).

1660 yılında taht kavgasına düşen Babürlü hanedan üyesi veliahtlarından Şah Şuca ülkesinden kaçarak Arakan'a gelmişti. Şuca ile birlikte çok sayıda Müslüman da Arakan'a sığınmıştı. Şuca 1639 yılında babası Şah Cihan tarafından Bengal Sultanı olarak görevlendirilmişti. 1657 yılında Cihan'ın ölüm döşeğine düşmesi ile oğulları arasında taht kavgası yaşandı. Şah Şuca tüm mücadelesine rağmen 1660'da yenilgiye uğradığında kardeşi Alemgir Şah başa geçmiş oldu. Şuca, ailesi ve kendisine bağlı askerlerin Arakan'a sığınabilmesi için Kral Sanda Thudama'dan (1652-1687) izin istedi. Arakan kralı silahsız olarak gelmelerine izin vermekle birlikte yerleşmeleri için toprak da tahsis etti (Hall, 1958, 338; Khan, 1966, 198). Tarihçilerin farklı bilgiler vermesine rağmen Şuca için asıl problem Arakan'a gelmesinden sonra başlamıştı. Şah Şuca ülkede sadece geçici bir süre kalmaya niyetliydi. Muson ikliminin geçmesi ve denizin yolculuk yapmaya izin vermesi ile birlikte batıya muhtemelen Arabistan, İran veya Anadolu'ya doğru gitmeyi planlıyordu. Arakan kralından kendisine yardımcı olmasını ve gerekli gemileri ayarlamasını talep etmişti. Kral da havalanın düzelmesi ile birlikte gitmelerine izin vereceğini söylemişti. Şuca Arakan'a gelirken yanında önemli miktarda hazine getirmişti. Öyle ki altın ve mücevherleri altı deve ancak taşıyabiliyordu. Arakan kralları hiçbir zaman böyle bir zenginliğe sahip olmadıkları gibi Şah Şuca'nın güzel kızları da ilgi odağı olmuştu. Şuca'nın tek ihtiyacı olan Arakan kralının kendilerine gemi istihdamında yardımcı olması ve ülkeden ayrılmalarına izin vermesiydi. Muson sezonunun bitmesi ile deniz yolculuğu için havalanın düzelmesine rağmen Arakan kralı sözünü geciktirmiş hatta oğullarından birisinin Şah Şuca'nın kızı Amine ile evlenmesi talebinde bulunmuştu. Şah Şuca bu isteği kabul etmedi zira dönem itibarı ile kendi statüsü Arakan kralından üstündü ve kızının dengi olmayan birisi ile evliliği halinde itibarı ve pozisyonu zarar görecekti. Bundan dolayı Arakan kralı ile Şuca'nın arası açıldı. Şuca tamamen çaresizdi ve Arakan içinde sıkışıp kalmıştı. Kral ondan üç gün içinde ülkesini terk etmesini istedi lakin hiçbir gemici Şuca'yı gemisine almayı kabul etmiyordu. Mecburen yakın korumaları ile

ormanlara doğru kaçsa da yakalanarak öldürüldü. Arakan kralı Şuca'nın bütün mal varlığına el koydu ve kızlarını da haremine aldı. Bir müddet sonra bu kızları da öldürttü (Harvey,1925, 147). Bazı tarihçiler Şah Şuca'nın seyahate izin verilmeyince Arakan krallığını ele geçirmek için karar aldığını ve bu niyetinin ortaya çıkması ile öldürüldüğünü, bazıları Şuca ile gelen Müslümanlar ile Arakanlılar arasında ortaya çıkan problemler sonucu öldürüldüklerini, bazı tarihçiler ise Şuca'nın Hindistan'ı kaybetmesinin verdiği çaresizlikle Arakan'ı işgal etmeye çalışırken öldürüldüğünü söylemektedir. Olayların nasıl ve neden geliştiği belli olmamakla birlikte Arakan'a sığınan Şah Şuca'nın öldürüldüğü kesindir (Yegar, 1972, 22-23).

Şah Şuca'nın Arakan'a gelmesinden hemen sonra kardeşi Alemgir Şah, Arakan kralından onun geri iade edilmesini istemişti. Bununla birlikte Arakan kralı Şah Şuca'yı öldürünce Alemgir Şah çok sinirlenmişti. Neticede kardeşi Babürlü hanedan ailesine mensuptu ve Arakan kralının böyle önemli bir kişiyi öldürebilme cesareti göstermesi Alemgir'i sinirlendirmeye yetmişti. Aynı dönemde Portekiz ve Arakan gemileri Doğu Bengal kıyılarında korsanlık faaliyetine devam ederek Bengal ve diğer Hint gemilerine saldırıyordu. Alemgir Şah kardeşinin öldürülmesi sebebi ile intikam almak için harekete geçti ve büyük bir ordu hazırladı. Sandwip'deki Portekiz-Arakan yerleşimi yıkılmakla birlikte onlara ait gemiler de imha edildi. Alemgir'in ordusu daha sonra Chittagong ve Ramu'yu kendi topraklarına kattı. Arakan kralının ordusu çaresizlik içinde kaçarken Arakan'da yaşayan diğer Müslümanlardan bazıları da onlara saldırılar düzenleyerek zarar vermişlerdi (Harvey, 1925, 148). 1685-1710 yılları arasında Arakan tamamen Müslümanların kontrolü altına girmişti. Arakan kralına hizmet eden Müslüman askerler de bu süreçte yönetimde etkili oldular (Hall, 1958, 401). Arakan ordusunun büyük bir yenilgi alması kraliyetin de sonunu getirecek süreci başlatacaktı. Kral Sanda Thudama 1684 yılında öldüğünde Arakan'da anarşi ve isyan dönemi yaşanmaya başladı. Kralın özel okçu birliği olan ve Müslüman askerlerden oluşan Kaman adlı birlik bu süreçte kontrolü eline almıştı. Aslında Kralın emri altında tuttuğu askeri birliklerin çoğunluğu ya Müslüman kölelerin zorla asker yapılması ya da Afgan paralı askerlerin ülkeye getirilmesi sonucu oluşturulmuştu. Arakan kralları ülkeyi yönetiyor görünse de bu askerler 1666'dan itibaren hangi kralın oğlunun başa geçeceğine veya kimin görevden alınacağına karar vermeye başlamışlardı. Onların krallar üzerindeki etkisi 1710 yılına

kadar devam etmiş hatta bazı kralların öldürülmelerinde de rol almışlardı. Ancak 1710'da başa gelen Kral Sanda Wizaya (1710-1731) onlar üzerinde etki kurabilecek ve çoğunu da Ramree adasına sürgüne yollayacaktı. Kamanlar olarak adlandırılan bu askerlerin torunları Ramree'de hayatlarına devam edecek kadar büyük bir topluluk oluşturmuşlardı. Tamamen Arakan gelenek ve göreneklerine göre yaşayan bu Müslümanlar Arakanca dilini konuşmaya devam etmişlerdi (Desai, 1961, 62).

1785 yılına kadar Arakan kralları ülkelerini yönetmeye devam ettiler. Bu tarihte Burma Kralı Boddawphaya 30 bin askeri ile Arakan'ı işgal etti. Binlerce Arakanlı Müslüman ve Budist öldürüldü (Harvey, 1925, 267). Burma işgal ordusunda Müslüman askerlerden oluşan bir birlik de yer almış ve Sandoway'de görevlendirilmişlerdi. Bu Müslüman askerlerin çocukları da Kamanlar'da olduğu gibi bölgede yaşamaya devam ettiler. Bu Müslümanların gelenek görenekleri açısından inançları dışında Arakanlı veya Burmalılar'dan bir farkı yoktu (Tydd, 1912). Ülkede uzun müddet yaşanan bu karışık siyasi durumdan dolayı aralarında Müslümanların da olduğu birçok Arakanlının doğuya yani Burma'ya doğru yerleşim alanlarını genişlettikleri görülmekteydi. Burma'ya yerleşen Arakanlı Müslümanların bir kısmının burada Burma Ava Krallarının hizmetine girdikleri de bilinmektedir (Ba Shin, 1961). Neticede 40 yıllık Burma yönetimi süresince Arakan'dan 200 bin kişi Bengal'e kaçmak zorunda kalmıştı (Collis, 1960, 499).

Arakan'da yaşayan Müslümanların çoğunluğu Sünni inanca mensuptur. Bunların bir kısmının da Şii oldukları bilinmektedir. Lakin yaşam tarzları olarak tamamen Budist ülke halkı gibi yaşamalarından dolayı bu insanların hangi İslami gruba veya inanca ait olduğunu tespit etmek imkansız hale gelmiştir. Buradaki Müslümanların önemli bir kısmı giyim kuşamından, dillerine kadar yerel halktan ayırt edilemez hale gelmişlerdir (Rahman, 1953, 1-3). Günümüzde Arakanlı Müslümanlar kendilerini Rohingya ya da Roewengyah olarak adlandırmaktadırlar. Rohingya'nın kelime manası sevimli kimse ya da sevimli kişi'dir. Roewengyah'nın manası ise kadim köyün kaplanı ya da -Arakan deyişle- cesur manasına gelmektedir. Arakanlı eski Müslüman askerlerde bu tabirle anılırlardı (Tha, 1960). Aslında hali hazırda bu isimleri Kuzey Arakan'ın Mayu bölgesindeki Müslümanlar kendileri için kullanmaktaydı (Ba Shin, 1961).

Arakanlı Müslümanların dini kimliğini unutmamalarının en önemli sebebi kendi içlerinde çıkardıkları şair ve yazarlardır. Bunlar yazılarında Farsça, Arapça veya bu diller dâhil Bengalce, Urduca ve Arakan dilinin karışımı olarak adlandırılan Rohingya dilini kullanırlardı. Geçmişte daha yaygın olan bu dil zamanla yerini Burma ve Arakan diline kaptırmıştır. Bu yazar ve şairler hat sanatını da kullanmışlardı. Bu hat yazılarının bir kısmı hala bulunmakla birlikte ne yazdıklarına dair herhangi bir araştırmaya tabi tutulmamışlardır. Babürlü sitili minyatür resimler de aynı şekilde yaygın olarak kullanılmıştı. Arakan'a gelen Müslümanlar beraberlerinde Arap, Hint ve özellikle Bengal müziği ve müzik aletlerini de getirmişlerdi. Hatta Pers şarkıları da ülkedeki Müslümanların hala dinledikleri şarkılar olmuştu (Rahman, 1953, 1-3).

5. İngiliz Yönetimi Altında Arakan

Burmalılar ile İngilizlerin ilk savaşı 1824-1826 yıllarında yapılmış ve 1. İngiliz-Burma savaşı olarak adlandırılmıştı. Bu savaşı kazanan İngilizler Arakan ve Tenasserim'i işgal etmişlerdi. İşgal öncesi Arakan'da 60 bin Budist ve 30 bin Müslüman yaşamaktaydı (Banarjee, 1964, 350). 15-18. yüzyılları boyunca çok fazla sayıda Budist'in İslam dinini seçtiği bilinmektedir. Arakan'a gelen yoğun Müslüman nüfusu yerel Budist halk ile etkileşime geçiyor ve birçoklarının Müslüman olmasını sağlıyordu. Bunda en önemli etken ülkeye köle olarak getirilen ya da sığınan çok sayıda Müslüman'ın varlığıydı (Alam, 1999, 23).

İşgalden sonra İngilizlerin kontrolündeki Hindistan'dan bu bölgelere büyük bir Hint göçü gerçekleşti. 1852'deki 2. İngiliz-Burma savaşı ile İngilizler aşağı Burma olarak adlandırılan bölge ile birlikte Pegu şehrini ele geçirdiler. Son olarak ise 1885 yılında yapılan 3. İngiliz-Burma savaşı ile İngilizler tüm Burma'yı işgal ederek kontrolleri altına almışlardı. Bu son savaşla birlikte Burma'ya büyük bir Hint göçü yaşandı. Bu göçler öyle etkili olmuştu ki Burma'nın geleceğini de etkileyecek birçok kalıcı sosyal ve ekonomik problemlere sebep olacaktı. İngilizlerin Burma'yı Hindistan'ın bir eyaleti haline dönüştürmesi ile birlikte nüfusu kalabalık bu ülke insanı bir şehirden diğerine gitme kolaylığında Burma'ya gelmişti. Ülkeye bu derece göçmenin gelmesinin altında yatan sebep İngilizlerin ülkede gerçekleştirdikleri ekonomik değişikliklerdi. İngilizler Burma'nın pirincini uluslararası pazarda satmaya başlayınca daha fazla Burma toprağı

pirinç yetiştirmek üzere tarıma açılmıştı. 1845’de yaklaşık 350 bin dönüm arazide pirinç ekimi yapılırken her yıl bu oran artmış ve 1930’da bu oran 12 milyon 400 bin dönüme ulaşmıştı. Süveyş kanalının açılması ve buharlı gemilerin 19. yüzyılın yarısından itibaren yaygınlaşması ile Burma ile Avrupa arasındaki ilişkiler daha da gelişti. Ticaretteki bu gelişmeler ile birlikte ülkede çalışacak işçi ihtiyacı artmıştı. Bu ihtiyacı da Hintliler karşılayacaktı. İngilizlerin ekonomide yaptığı bu değişiklik ile Burma kendi içinde özerk bir yapıya sahip ülke konumundan ihracât gerçekleştiren bir ülkeye dönüşmüştü. Bu Burma halkı, çiftçisi ve ticaret erbabının daha önce hiç bilmediği yeni bir dönüşümdü. Toprağı Burmalı çiftçilerin işlediği bir zaman diliminden Hintli göçmenlerin işlediği zaman dilimine geçiş yaşanmıştı. Bu aynı zamanda İngilizlerin tercihiydi çünkü Hintliler İngilizlere daha sadık olmalarının yanı sıra buldukları ortama çabuk ayak uydurabiliyordu (Yegar, 1972, 29).

Ülkeleri işgal altında bulunan ve iş bulamayan Burmalılar’da bu Hintli işçilere karşı zamanla artan oranda nefret duymaya başlandı. Nihayet 1930 yılında Hintli işçilere karşı artan nefret şiddete dönüştü. Yangon limanında başlayan olaylarda Burmalı işçiler Hintli işçilere işlerini ellerinden almakla suçlayıp saldırdılar. Çıkan olaylar sonucu 200 Hintli işçi öldürüldü ve cesetleri nehre atıldı. 2 bin işçinin de yaralandığı olaylara müdahale eden İngilizler kendilerini dinlemeyen Burmalı Budist işçilerin üzerine ateş açmıştı. Olaylar hızla kontrolden çıkmaya başlayıp ülke geneline yayılmaya başladığında Hintli ve Müslümanlar saldırıya uğramıştı (Mohajan, 2018, 17). 1938 yılında gerçekleşen ikinci eylemde ise Burma halkının hedefinde sadece ülkedeki Müslüman Hintliler vardı. Burmalılar Müslüman Hintlilerin ülkede sadece işlerini ellerinden almasından değil artık onların bir gelenek haline dönüştürdüğü Burmalı bayanlar ile evliliğine de tepki gösteriyorlardı. Müslüman Hintlilerin Burmalı Budist bayanlar ile evlenmesine dinen imkân yoktu zira Budizm ilahi bir din olarak görülüyordu. İslam ancak ilahi dine inanan bayanlar ile evliliğe izin vermekteydi. Bundan dolayı Müslüman birisi ile evlenecek Burmalı Budist bayanın kendi dininden çıkması gerekiyordu. Budizm’i terk ettiğinde ise tek çare Müslüman olmayı kabul etmesiydi. Burmalı Budistler bunu kabullenemiyorlardı ve Müslümanlara karşı toplumda nefret oluşuyordu. Bir diğer problem ise boşanmalarda yaşanıyordu. Budistler kendi arasında boşanırken mallarını eşler arasında eşit olarak bölüşürken İslami inançta boşanan

kadınlar sadece belirlenen mehir ücretini alıyordu. Hiçbir resmi veriye dayanmasa da ülkeye gelen Hintli Müslüman işçilerin bir kısmının Burmalı bayanlar ile evlendiği ve birkaç yıl ülkede kalıp anavatanlarına geri dönecekleri zaman eşlerini boşadıkları iddia ediliyordu. Bundan dolayı boşanmış Burmalı bayanların kendi toplumu içinde büyük sorunlar yaşadıklarına dikkat çekiliyordu. 1938 yılında Müslümanlar aleyhine başlayan olaylar işte bu gibi farklı problemler bahane edilerek büyütülmüştü (Yegar, 1972, 33).

2. Dünya Savaşı devam ederken İngilizler Japonların Burma'yı işgal etmesiyle birlikte ülkeden ayrılmaya başladı. Ülkeden kaçanlar sadece İngilizler değildi. Burma'nın önde gelen bütün liderleri de dâhil olmak üzere 500 bin Müslüman ve Hintli, İngilizlerin kontrolündeki Hindistan'a gittiler. Japonların ülkeyi işgal etmesi ile ülke halkına nasıl davranacakları sorusu gündeme geldi. Ayrıca ülkedeki Budistler Japon taraftarı oldukları için Müslüman halka nasıl davranacakları da merak konusuydu (Smith, 1996, 10). Ülkedeki her ırk ve etnik yapıdan herkes tedirgin bir şekilde Japonların ülkeyi işgal etmesini izledi. Ülkede yaşayan Müslümanlar da tedirgin bir halde Japonların kendilerine nasıl davranacağını merak ediyordu. Korkulmanın aksine Japonlar ülkedeki Hindu, Müslüman, Hintli yada Budist halka karşı düşmanca bir tavra girmedi. Başkent Yangon'daki (eski adıyla Rangoon) Şii Müslümanlar Japonların kendilerine zarar verebileceğini düşünerek Kalaw bölgesine kaçsalar da buralar da işgal edildi. Bu Şiiler bölgede kendilerini İranlı olarak tanıttılar. Bu iyi bir stratejiydi zira Japonlar İran'ı müttefikleri olarak görmekteydi. Lakin 1944'te şartlar tam tersine dönmeye başlayınca dost İranlılar düşman olarak görülmeye başlanıp tutuklanmaya başlandı (Yegar, 1972, 68). Arakan'da ise korkulması gerekenler Japonlar değil yerli Budist halktı. Japonların tarafında duran bu insanlar Müslümanları düşmanları olarak görmekteydi. 1942'de İngilizlerin de çekilmesi ile sahipsiz kalan Müslüman halka karşı organize bir şekilde imha hareketine girişildi. 100 bin Müslüman katledilirken 80 bini ise kuzeye doğru kaçarak hayatını kurtardı. Aynı yılın Haziran ayında Kuzey Arakan Müslümanları organize olmayı başardı ve Budist güçleri geri püskürttü. Kuzeydeki Budistlerin güneye kaçmalarını sağladılar ve Kuzey Arakan Müslüman devleti ilan edildi. 1942 Aralık ayında bölgeye gelen İngiliz kuvvetleri Müslüman liderler ile görüşme yaptı ve İngilizler tekrar Kuzey Arakan'ın küçük bir bölgesine giriş yaptı. İngilizler bu bölgeye Müslüman devleti değil Müslüman Ulusal Bölgesi adını verdiler. 2. Dünya Savaşı boyunca Arakan

Müslümanları, İngilizlere Japonlara karşı yardım ettiler. Savaş sonunda İngilizler Arakan Rohingya Müslümanlarını ayrı etnik bir grup olarak tanıdılar. İngiliz yetkililer Kuzey Arakan'da özerk bir yapıya sahip olabileceklerine dair de söz verdiler (Alam, 1999, 25). İngilizler 1948'de ülkeyi Burmalı Budistlere bırakırken Arakanlı Müslümanlara verdikleri sözü unuttukları gibi onları ortada bıraktılar.

Japonlar ülkeyi işgal ettikten sonra Arakan dışında Burma'da tekrar düzeni sağladılar. Ülkede bulunan Hintlilere karşı ise beklenenden çok daha iyi davranmaya başladılar. İngilizlerin ülkeyi terk etmesi ile yönetim boşluğu doğan ülkede Burmalılar göçmen Hintlilere düşmanca davranışlara girişmişlerdi. Japonlar Arakan dışında Burmalıların Hintlilere kötü davranmasını engelledi. Japonların asıl hedefi Hindistan'ı İngilizlerden almaktı. Bunun için Burma'daki Hintlilere iyi davranarak Hindistan halkına dost görünme çabasındaydılar. Ayrıca Burma gibi bir ülkede işgücünün temelini oluşturan Müslümanlar dâhil Hintli nüfusun korkutulup kaçırılmaması gerekiyordu (Thompson - Adloff, 1955, 78).

İngilizlerin işgali ile çok fazla sayıda Hintlinin Burma'ya gelmesi ülkedeki sosyal, siyasi ve ekonomik dengelerin toptan değişmesine neden olmuştu. Bu durum Arakan için de geçerliydi. Ülkede yüzyıllardır Müslümanlar ile Budistlerin dönem dönem yaşadığı sıkıntılar İngilizlerin ülkeyi işgal etmesi ile artarak devam etmişti. Budistler ile Müslümanların Burma'da birbirlerinden nefret ettiği gibi Arakan'da da aynı durum yaşanmıştı. Arakan'da iki grubun patlama noktasına gelme zamanı ise ülkedeki İngilizlerin Japon tehlikesi ile ülkeyi terk etmesi ile yaşanmıştı. Otorite boşluğu olduğu bu zaman diliminde Güney Arakanlı Budist çeteler Müslüman köylerine saldırmış ve köylüleri de öldürmeye başlamıştı. Güney Arakan'da nüfusun çoğunluğunun Budist olması sebebi ile Müslümanlar savunmasız kalmıştı. Bölgeden kaçmayı başaran Müslümanlar çoğunluğun Müslüman olduğu Kuzey Arakan bölgesine göç etmeye başladı. Hatta 22 bini sınırı geçerek Hindistan'a sığındı. Kuzey Arakan'ın Maungdaw şehrine kaçmayı başaranlar neler yaşadığını anlattığında bu sefer Kuzey Arakan'da yaşayan azınlık Budistler Müslümanlarca öldürülmeye başlandı. Bütün bu yaşananlar sonucu Güney Arakanlı Müslümanlar kuzeye, Kuzey Arakanlı Budistler de güneye yerleşti. Böylece Arakan iki ayrı bölgeye bölünmüş oldu (Irwin, 1945, 23).

Japonlar 1942'nin sonlarında Burma gibi Arakan'ı da işgal etmeye başlamıştı. Buthidaung bölgesinin tamamen ele geçiren Japonlar kuzeydeki Maungdaw'ın ise ancak yarısını ele geçirebilmişti. Diğer yarısında ise İngilizler vardı. Yerel Müslüman liderler ile Japonların görüşmesi sonucu barış anlaşması yapıldı ve İngilizlerin bölgeden çıkması ile boşalan otorite boşluğunu yönetmesi için komiteler oluşturuldu. Japonların bu bölgedeki hâkimiyeti 1945 yılının ilk aylarına kadar devam etti. Savaş döneminde Arakan'da yaşayan Müslümanların çoğu İngiliz yanlısı bir siyaset gütmüştü. Hatta çoğu Müslüman, İngilizlerin emrinde çalışmış, bir kısmı da Japon işgal bölgesinde casusluk faaliyeti yürütmüştü. Nihayet 2. Dünya savaşında dengeler değişmeye başlamış ve İngilizler Japonları bölgeden çıkarmayı başarmıştı. İngilizler savaş sonunda barış komitesi kurdu ve Burma'nın yönetimin sivil bir idari yapı ile yürütmeye başladı. 1948 Ocak ayında ise İngilizler Burma'nın bağımsızlığını kabul etti. Müslümanların yaşadığı Arakan bölgelerinde halk İngilizler ile işbirliğine devam etti. Savaş sebebi ile Arakan'ı terk eden Müslümanlar ile Güney Arakan'dan kaçmak zorunda kalan Müslümanlar da Arakan'a geri döndü. İngilizlerin bölgedeki ticari faaliyetleri sebebi ile de çok fazla sayıda göçmen Müslüman bölgeye geldi (Irwin, 1945, 27).

6. Bağımsızlık Sonrasında Arakan Müslümanlarının Durumu

Bağımsızlık sonrası ülkede yönetimi alan Budist çoğunluğun ülke içindeki farklı etnik ve dinî kimliklere sahip çıkması beklenirken tam tersi gerçekleşmiş ve özellikle Müslümanlara yönelik tam bir ayrımcılık yaşanmıştır. Ülke kendi içindeki 135 farklı etnik kimliği birleştirmekten ziyade ayrıştırmayı tercih etmiş ve Müslümanları düşman olarak görmüştür. İngiliz yönetimi altında Budistlere yapılan ayrımcılık uzun yıllar bu insanların içlerinde nefret biriktirmesine ve bağımsızlık ile birlikte de Müslümanlara karşı harekete geçmelerine neden olmuştur. Burma'nın İngilizlerden 1948'de bağımsızlığını alması ile gerek Burma gerekse Arakan'da devlet dairelerinde görev yapan çok fazla sayıda Müslüman'ın işine son verilmiştir. Ülkedeki hâkimiyeti eline alan Budistler bu pozisyonlara Budist halkı getirmeye başladı. Savaş sonu Arakan'daki topraklarına geri dönen Müslümanlar Budist yönetimin başa geçmesi ile topraklarını tekrar kaybetmeye başlayacakları bir döneme girmişlerdir. Burma'nın bağımsız olması sonucu İngiliz korumasını kaybeden Müslümanlar kendilerinin ortada bırakıldıklarını görmüşlerdir. İngilizler Müslümanlara kendi özerk bölgeleri sözünü vermiş lakin ortada hiçbir yazılı

metin olmadığından bu sadece bir söylenti olarak kalmıştır. Neticede ihanete uğradığına inanan Arakanlı Müslümanlar kendilerine baskı uygulayan Budist hükümete karşı saldırılar gerçekleştirmeye başlamışlardır. Başta toprakları elinden alınan Müslümanlar ile birlikte senelerdir ayrımcılığa tabi tutulan Müslümanlar Budist yönetime karşı eylemler gerçekleştiriyordu. Savaş daha yeni bittiğinden bölge insanında yeterince silah ve mühimmat vardı. Müslümanlar çoğunlukta oldukları Maungdaw bölgesinin Burma'dan ayrılarak bağımsız bir Müslüman devleti kurulması ya da bu toprakların gelecekte Bangladeş olacak komşu Doğu Pakistan'a katılması talebinde bulunuyordu (Tinker, 1959, 34). Bölge Müslümanları Pakistan'a katılma talebini 1946'da ülkenin kurucusu Ali Cinnah'a da teklif etmişler ve ondan yardım istemişlerdi. Lakin Cinnah Burmalı yetkililere Arakanlı Müslümanların talebini desteklemediğini iletmişti. Yine de bölgedeki Müslümanlar zaman zaman bu talebini Pakistan 1947'de bağımsızlığını ilan ettikten sonra da devam ettirdiler (Yegar, 1972, 96). Pakistan'ın kendilerine destek olmayacağını gören Müslümanlar tek çareyi savaşmakta buldular. 1948 Nisan ayında bölgedeki Müslümanlar cihad ilan etti. Kısa sürede Mücahidler olarak adlandırılan birçok Müslüman bir araya toplandı ve Mücahidlerin savaşı başlamış oldu (Thompson - Adloff, 1955, 154-155).

Budist Burmalı yetkililer Müslümanların isyanına müdahale edecek durumda değillerdi. Zira ülke İngilizlerden bağımsızlığını aldığı anda birçok yerde isyan hareketleri baş göstermişti. Ayrıca isyanın başladığı Kuzey Arakan coğrafi olarak Burma'nın en uzak ve merkezden zor ulaşılabilir köşelerinden birisiydi. Güney Arakan'da yaşayan Müslümanlar da kuzeydekiler gibi isyan hareketine başladılar. Ortak amaç Arakan'ın ikiye bölünmesi ve Müslümanların kuzeyde kendi topraklarına sahip olmasıydı. Arakan'da yaşayan her Müslüman bu grupları desteklemiyordu. Bölgedeki Müslüman liderlerden bazıları Burma'daki hükümetle iletişime geçerek Mücahidleri desteklemediklerini, onların düzensiz bir grup insan olduklarını söylemişlerdi. Hatta bu liderler isyanın kendilerine de zarar verdiğini bölgede cihad ilan edecek bir durum olmadığını Budistler ile Müslümanlar arasında bir çatışma istemediklerini de iletmişlerdi. Bu liderler 1948, 1950 ve 1951 yılında Burma Başbakanından bölgeye barış gücü göndermeleri için talepte bulunsalar da bu gerçekleşmemişti. Bağımsızlığını yeni alan Burma karmaşa içinde olduğu gibi Arakan'da yönetim boşluğu vardı ve bu boşluğu da

farklı gruplar doldurmaktaydı. Bölgede yaşayan Müslümanlar istemese de silahlı gruplarla beraber hareket etmek zorunda kalıyorlardı. Önde gelen Müslüman liderler bir gün Burma hükümetinin tekrar gücüne kavuşarak bölgeye geleceğine ve azınlıktaki Müslümanlardan intikam alacaklarını bu Mücahidlere söylüyorlardı. Neticede bu liderlerin dedikleri gerçekleşti. Zaman içinde Burma devleti Mücahidleri yenmeye başlayıp kontrolü eline almaya başlayacaktı (Yegar, 1972, 97).

Burma devleti bölgede kontrolü ele geçirmeden önce buradaki Müslüman isyancılar ile barış görüşmeleri yapmaya çalışmıştı. Bölgeye gönderilen Burma heyeti isyancıların isteklerini dinledi. İsyancılar yüzyıllardır bölgede yaşadıklarını ve Müslüman olmaları sebebi ile kendilerinin Pakistanlı olarak tanınmasını istiyorlardı. Aslında İngilizlerin bölgeden çıkması ile bütün devlet dairelerindeki Müslümanlar işlerini kaybetmişti. Budist polis gücü bu Müslümanların hayatını cehenneme çeviriyor, paralarını, mülklerini gasp ediyordu. Karşı çıkanlar hapse atılıyor ve Pakistanlı olmakla suçuyorlardı. Arakanlı Budistleri yerel Müslüman halka bunları yaparken hiçbir otorite onları savunmuyordu. Şimdi onlarla görüşmeye gelen heyet onların Pakistan yanlı olduklarını belirtiyordu (Yegar, 1972, 98). Burmalı Budistler isyan öncesi Arakan'daki Müslümanların bölge içindeki yer değişimlerine bile karşı çıkıyorlardı. Bir şekilde ülkeden kaçan Arakanlı Müslümanlardan 13 bini Hindistan ve Pakistan'daki mülteci kamplarında yaşamaya devam ediyordu. Bu insanlar Arakan'a gelmeye çalıştığında ise kaçak Pakistanlı olarak görülerek sınır dışı ediliyordu. Savaş döneminde topraklarını terk etmek zorunda kalanlar topraklarını kalıcı olarak ellerinden alındığını görüyorlardı. Bölge halkı kendilerinin de Burmalı olduğunu, devletin adaleti tesis ederek haklarını savunmasını istiyorlardı lakin bütün bu söylemler sonuçsuz kalmıştı. Aslında Mücahidler böyle bir ortamda artık yapacak hiçbir şeyleri kalmadığından silahlanarak isyan etmişlerdi (Jamiat al Ulama, 1960).

Mücahidler ile hükümetin görüşmelerinden hiçbir sonuç çıkmayınca isyancılar Burma polis ve asker gücüne etkili bir şekilde saldırıya geçmişti. Bu saldırılar sonucu bu kuvvetler Arakan'da Müslümanların hâkim olduğu yerlerden çekilmek zorunda kaldı. Böylece özellikle Kuzey Arakan olmak üzere Müslümanların yaşadıkları bölgeler Burmalı Budistlerin olmadığı bölgeler haline gelmişti (Tinker, 1959, 47). Burma

hükümeti bölgedeki Müslümanlar ile var olan asker gücünün baş edemeyeceğini görünce bölgede özel askeri birlikler görevlendirme yoluna gitti. Bu özel birlikler Müslümanlara karşı acımasız bir saldırıya geçti. Müslümanlar da kendilerine gösterilen acımasızlığa daha fazla acımasızlıkla karşılık verdiler (Yegar, 1972, 98). Bu arada Pakistan gazetelerinde Arakan'da Müslümanların maruz kaldıkları Burma devletinin baskısı haber yapılmaya başlandı. Bu da iki devlet arasında siyasi tansiyonun artmasına sebep oldu (Thompson - Adloff, 1955, 155). 1950 yılında Burma Başbakanı U Nu beraberinde Pakistan büyükelçisi ile beraber Kuzey Arakan'daki Maungdaw'ı ziyarete gitti. Bu ziyaret sebebi ile bölgede gözle görülür bir düzelme görülmeye başlandı. Burma hükümeti bölgedeki komutanları ve özel askeri birlikleri yenisi ile değiştirdi. Lakin 1952 yılında Arakanlı Müslümanlar ile ilgili Pakistan gazetelerinde yeni haberler çıkmaya başladı. Burma gazeteleri ise Arakan'daki fanatik Müslümanların bölgedeki Budistlere İslam'ı kabul etmeleri yönünde baskı yaptığı haberlerini yayınladı. Daha önceki yıllarda da yazıldığı üzere Pakistan'ın bu fanatiklere finansal ve askeri desteği sağladığı haberleri yayılmaya başlandı. Pakistan hükümeti bu haberleri yalanladı. Bununla birlikte Kuzey Arakan'daki Mücahidlerin Burma kuvvetlerinden kaçmak üzere sıklıkla sınır kontrolü iyi olmayan Doğu Pakistan'a, yani bugünkü Bangladeş'e, kaçıp geri geldikleri bilinmekteydi. Pakistan devleti onları desteklemese de Pakistan halkının onları İslam adına savaşan birer kahraman gördükleri bir gerçektir (Tinker, 1959, 357).

Burma hükümeti 1951-1954 yıllarında Mücahidlere karşı büyük askeri operasyonlar yaptı. Askeri operasyonların yapılmasında bölge ikliminin etkisi ile beraber arazi şartlarının da zorlu yapısının etkisi vardı. Burma hükümeti muson sezonunun başlaması ile askeri operasyonlara son vermek zorunda kalıyordu. Arazinin bitki ve orman özelliği askerin ilerlemesini zorlarken Mücahidlerin kolaylıkla saklanmasına da imkân vermektedir. Bu arada Mücahidlerin sayısında da yıllar içinde azalma yaşanıyordu. 1952'de sayıları 2 bin olan bu sayı 1953'te 300'e kadar düşmüştü. Birçok Müslüman ancak dönemsel olarak Mücahidlere katılıyor ve eğer yakalanmaz ise köyüne geri dönüyordu (Yegar, 1972, 99). 1954 yılında Mücahidler tekrar bölgede etkili olmaya başladı ve kontrolü hükümet güçlerinden geri aldı. Bunun üzerine Arakanlı Budist rahipler başkent Yangon'da protesto amaçlı açlık grevleri başlattı. Halk baskısının artması ile birlikte Burma hükümeti Muson operasyonu adını verdiği çok büyük bir askeri

operasyon gerçekleştirmek için harekete geçti. Kuzey Arakan'a gelen askerler etkili bir mücadele ile Mücahidlerin merkezlerini ele geçirip bazı liderlerini öldürdü. Ağır yenilgi alan Mücahidlerin artık bölgedeki varlığı ciddi oranda azaldı ve etkisini kaybetti (Tinker, 1959, 56). Parçalanmış Mücahid grupları Burma hükümetine karşı artık etkili bir saldırı yapma yeteneğini kaybetti. Bazı Mücahidler Arakan'dan Doğu Pakistan'a pirinç kaçırmaya başladılar. Pakistan'daki pirinç fiyatlarının aşırı yükselmesini fırsat bilen bu kişiler köylülerden ucuza aldıkları pirinç sınırdan kaçak olarak geçirip Pakistan'a götürmeye başladı. Pirinç kaçakçılığı o kadar çok kazanç sağlamaya başlamıştı ki Arakan'ın hemen hemen her bölgesinden Müslüman olmayanlar da dâhil kaçak olarak Pakistan'a pirinç götürülmeye başlandı. Hatta bölgedeki bazı devlet görevlileri ile ordu komutanları da bu kaçakçılığı organize etmeye başladı. Pakistanlılar da kaçakçıların sınırı geçmelerinde yardımcı oluyordu. Böylece Arakan'daki Mücahidler ile Müslümanların kazanç sağlamalarını istiyorlardı (Yegar, 1972, 99).

Pirinç kaçakçılığı hasadın başladığı Ocak ayından Mayıs ayına kadar devam ediyordu. Bu dönem aralığı aynı zamanda havaların askeri operasyonlara izin verdiği dönem aralığıydı. Bundan dolayı kaçakçılar ile askerler sıklıkla karşı karşıya gelerek çatışıyorlardı. Mücahidler zaman zaman da polis merkezlerine saldırı yapmaya devam ediyorlardı. Mücahidler Müslüman köylerin liderlerinden kendilerine destek olmalarını istiyorlardı. Hatta köylülerden yıllık vergi talebinde bulunuyorlardı. Kaçakçılığın organizasyonunda da yine köylülerin kendilerine yardımcı olmalarını istiyorlardı (Guardian, 14 Ocak 1961). Mücahidler pirinçten elde edilen gelirin yüksekliği karşısında daha fazla tarım arazisinde pirinç ekimi yapılmasını istiyorlardı. Lakin bölgede işçi eksikliği vardı. Bu sebepten Pakistan'dan çok fazla sayıda insan sınırdan kaçak olarak geçiş yapıp Kuzey Arakan'daki tarım arazilerinde çalışmaya başladı. Burma hükümeti yerel halk ile Pakistanlıları ayırt edemiyordu zira dillerinden giyim kuşamlarına kadar her şey aynıydı. Burma hükümeti kaçak işçilerin Pakistan'dan geldiği haberlerini işlemeye başladıkça bölgedeki Müslümanlar onların Pakistan'dan gelen kaçaklar değil toprakları elinden alındığı için Arakan'dan göç etmek zorunda bırakılan mülteciler olduğunu ve iş için tekrar Arakan'a gelmek zorunda olduklarını söylüyordu. Neticede Burma hükümet yetkilileri bölgede bir şekilde yakaladıkları gerek Pakistanlı gerekse Arakanlı olan işçileri Pakistan'a geri yolluyordu. Aslında Burma gibi birçok farklı etnik ve dile mensup insanın

yaşadığı ülkede kimin Burmalı kimin kaçak göçmen olduğu konusu her zaman problem olmuştur. Hükümet ülkeye yurt dışından kaçakların gelmesini engellemek için çabalasa da kimin gerçek Burmalı kimin göçmen olduğu tam olarak bilinemiyordu (Guardian, 27 Ocak 1960).

1954 yılı başında Burma'nın başkenti Yangon'da bulunan Pakistan elçiliği Mücahidlerin liderlerinden birisi olan Kasım'ın öldürüldüğünü duyurdu. Fakat daha sonra Kasım'ın ölmediği Pakistan güçleri tarafından sınırdan kaçak geçerken yakalandığı ortaya çıktı. Bunun üzerine Burma devleti iki ülke arasında anlaşma olmasa da iyi ilişkiler çerçevesinde Kasım'ın kendilerine verilmesini talep etti. Ancak bu gerçekleşmedi. Burmalılar Kasım'ı sağ ya da ölü olarak kendilerine teslim edenlere yüklü miktarda ödül vereceğini duyurdu. Bu da işe yaramadı zira Kasım bir süre sonra hapisten çıktı. Pakistan'da bir otel açarak yaşamına hiçbir sıkıntı olmadan devam etti. Pakistanlılar onu her zaman ulusal bir kahraman olarak gördü (Yegar, 1972, 100-101).

Kasım'a bağlı Mücahid kuvvetleri bu olaydan sonra dağılarak hareket etmeye başladı. Bu arada bu Mücahidler ailelerinin zarar görmesini engellemek için onları sınırın Pakistan tarafında kurdukları bir kampa yerleştirdiler. Mücahidler en önemli gelir kaynağı olan pirinç kaçakçılığına devam ettiler. 1961 yılı başlarında Burma ve Pakistan sınırı daha iyi kontrol edebilmek için aralarında anlaşmaya vardı. Böylece Mücahidlerin sınırlardan rahatlıkla geçmesinin önüne geçilmeye başlandı. Mücahidler zor durumda kaldıklarını ve mücadelelerinin başarısız olduğunu anlamaya başladılar. Ölmekten ya da teslim olmaktan başka seçenekleri kalmamıştı. Bu arada Burma ordusu Mücahidlerin bölgedeki etkinliğini tamamen bitirmek için tekrar operasyon başlattı ve nihayet 4 Temmuz 1961'de Kuzey Arakan'da 290 Mücahid teslim olmak zorunda kaldı. Hala bölgede varlığını devam ettiren son Mücahidler de Burma hükümetinin kendilerine para teklif etmesi ve kamplarda yaşamlarına devam edecekleri sözünü alınca teslim olmaya devam ettiler (Tinker, 1959, 357). Böylece Arakan'da Mücahid savaşçılar dönemi bitmiş oldu.

Buna rağmen Arakan'da hala Müslüman nüfus ile Budistler arasında tansiyon yüksekti. Silahlı mücadeleyi bitiren Müslümanlar ülkede bağımsızlığın kazanılması ile siyasi partilerin kurulmaya başlandığını gördüler. Budistler Arakan partisi adı altında

örgütlenmeye başlamışlardı. 1951 seçimleri sonucunda ülkede milletvekili seçimi yapılmış ve Kuzey Arakan'dan da milletvekilleri meclise taşınmıştı. Arakan partisinin liderleri Arakan'daki Müslüman milletvekillerinin desteğini alarak siyasi güç kazanmak istiyorlardı. Böylece birleşik bir Arakan olarak Burma meclisinde güç elde etmek istiyorlardı. Bundan dolayı Arakanlı Müslümanlara haklarını koruyacakları sözünü vermekteydiler. Müslüman milletvekilleri ve liderleri Mücahidlerle beraber anılmak istemedikleri gibi Budistler ile de işbirliği içinde olmak istemiyorlardı. Onların isteği merkezi hükümete bağlı olmakla birlikte hiçbir şekilde Budist bir yetkili tarafından yönetilmek istemedikleri bir otonomiydi. Bu isteklerini de hem meclisde hem de basın önünde dile getirmekteydiler (Thompson - Adloff, 1955, 157).

Ülkede 1960 yılında genel seçimler yapılacağı zaman Başbakan U Nu, Arakanlı Müslümanların statü sorununu çözeceği sözünü verdi. Böylece kuzeyde yine merkeze bağlı özerk bir Müslüman bölge kurulmasının önü açılmış olacaktı. U Nu seçimi kazanınca Arakan'daki problemlerin çözümü için bir komite kurdu. Arakan'daki bir kısım Müslüman'ın bir araya gelerek kurduğu *Rohingya Ulema Cemiyeti (Rohingya Jamiyyat al-Ulama)* bu komiteden Kuzey Arakan'da yaşayan Müslümanların çoğunluğu elinde tutan ayrı bir ırk ve inanca sahip olmaları sebebi ile merkezi hükümete bağlı özel bir statüde olması talebinde bulundu. Cemiyet ancak bu şekilde Kuzey Arakan'da düzenin tekrar tesis edileceğini, böylece sınırdan gerek pirinç kaçakçılığının gerekse kaçak göçmen girişinin etkili bir şekilde kontrol altına alınabileceğini komiteye ilettiler. Kurulacak özerk bölgenin yönetiminin bir konsey tarafından yerine getirilmesi ve görevlendirilecek devlet görevlilerinin de bu konsey tarafından seçilmesi talep ediliyordu. Bu gelişmelerin yaşandığı bölgede Müslümanlar arasında tam bir birlik de yoktu. Kuzey Arakan'da çoğunluğa sahip Müslümanlar yaşasa da tüm Arakan'ın değişik yerlerinde yine Müslümanların çoğunluğa sahip olduğu ayrı ayrı birbirinden kopuk yerleşim merkezleri vardı. Bundan dolayı Arakan haritası üzerinde çizgileri tam belli olan bir özerk yapı herkesin ihtiyacına cevap vermiyordu. Nihayetinde Arakan'ın yönetiminde Müslüman ve Budistlerin de olduğu özerk bir bölge mi olacağı ya da sadece kuzey Arakan'ın mı özerk olacağı gibi farklı alternatifler komite tarafında rapor haline getirildi. Burma hükümeti 1961 Mayıs ayında Maungdaw, Buthidaung ve Rathedaung gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu Kuzey Arakan'da Mayu Sınır İdaresini kurdu. Bölgeye özerk bir yapı

verilmemiş lakin Müslümanların kendilerini yönetebileceği iyileştirmeler yapılmıştı. Hükümetin asıl planı ise Mayu Sınır idaresinin dışında kalan tüm Arakan topraklarını kuzey ya da güney ayırmadan bir bütün halinde özerk yapıya kavuşturmaktı. Bu yapıda bölge halkı kendi liderleri tarafından yönetilebilecekti. 1962 yılının başında hükümet gerekli yasaları çıkarma aşamasında iken Burma'da Mart ayında askeri darbe gerçekleşti. Yeni kurulan askeri hükümet Arakan'ın özerk yapısını içeren kanunu iptal etti. Bununla birlikte Mayu Sınır İdaresinin kontrolündeki bölgenin statüsünü değiştirmeme kararı aldı (Yegar, 1972, 103-105).

Askerlerin ülke yönetimine el koyması ile birlikte anayasa askıya alındı ve parlamento feshedildi. Askerler ülkedeki tüm banka ve özel işletmelere el koydu. Kuzey Arakan'da birçok işletmeye sahip olan Müslümanların varlıklarına da askerlerce el konulması ile bölge halkı ekonomik olarak sıkıntı içine girdi. Arakan'daki manavlardan marketlere bütün işletmeler devletleştirilme gerekçesi ile Müslümanlardan alındı. Askerler Arakan'ın Müslümanların istediği gibi kuzey yada güney olarak ayrılmasına izin vermedi ve Arakan'ın bir bütün olduğuna karar verdi. Yeni anayasada bu bütünlüğe dikkat çekildiği gibi Müslümanların varlığı tanınmadı ve Arakan'ın Budist olduğu kayıt altına alındı (Yegar, 1972, 128).

1962-2011 yılları arasında doğrudan ve 2011-2016 yılları arasında da dolaylı olarak askeri dikta rejimi tarafından yönetilen Myanmar, asimilasyon odaklı baskı ve şiddet politikaları aracılığıyla tarih boyunca azınlık konumundaki inançsal ve etnik gruplara yönelik en fazla baskı uygulayan ülkelerden biri oldu (Dalar - Gökcan, 2018, 35). 1962 darbesi ile askeri yönetime geçilen Myanmar'da 1966-1988 yılında General Ne Win yönetiminde ülkedeki Müslümanlar ayrımcılığa tabi tutulmaya başlandı. 1978 yılında Arakan'daki Rohingya Müslümanlarına yönelik Dragon Kralı adı verilen askeri bir operasyon başlatıldı. Amaç bölgede yaşadığı iddia edilen yasadışı göçmen Müslümanlar olsa da askerler acımasızca camileri ve dini okulları yakıp yıktılar. Bölgede Müslümanları öldürmeye başlayan askerler resmi rakamlarda yalnızca 50 kişinin öldüğünü iddia etse de gerçek sayıyı kimse öğrenemedi. 300 bin Müslüman Rohingyalı Bangladeş'e kaçmak zorunda bırakıldı. Askerler bölgede yakaladıkları kadın erkek, genç çocuk yaşlı bütün Müslümanları tutukladılar. Tutuklananların çoğu işkence altında

hayatını kaybetti. Sayısız kadına tecavüz edildi (Yunus, 1994, 158; Matthieson, 1995, 90). 1970'den itibaren başlayan her bir askeri operasyonla daha fazla Müslüman Bangladeş başta olmak üzere Malezya, Tayland ve diğer Güneydoğu Asya ülkelerine kaçmak zorunda bırakıldı. Kaçan Müslümanların sayısının bir milyondan fazla olduğu iddia edildi. 1982 yılında çıkarılan vatandaşlık yasası ile dışlanan bu insanlar ülkeyi terk etmeye zorlanmaya devam edildi. Bu çıkarılan yeni vatandaşlık yasası ile 1824 tarihinden sonra ülkeye gelip yerleşenlere vatandaşlık hakkı tanınmadı. Böylece İngiliz sömürge idaresinin kurulduğu tarihten sonra ülkeye gelip yerleşen Müslümanlar yabancı göçmen yerleşimciler olarak kaydedildi. Birçok Rohingya Müslümanın yeterli belge gösteremedikleri için vatandaşlık hakları iptal edildi. 1991-1992 yıllarında uygulanan baskılar sonucu 250 bin Müslüman daha Bangladeş'e kaçmak zorunda bırakıldı (Mohajan, 2018, 14). 1948-1999 yılları arasında hükümet Arakan Müslümanlarına yönelik 20 büyük askeri operasyon gerçekleştirilmişti. Askeri operasyonlar sonucunda özellikle 1978 operasyonu ile Müslümanlara uygulanan şiddet uluslararası arenada tepki görmeye başlayınca özellikle Müslüman ülkeler Burma hükümetine baskı yapmaya başladılar. Mülteci kamplarındaki şartların kötülüğünden dolayı sınırdışı edilen halkın tekrar Arakan'a dönmesi istendi. Hükümet nihayet 200 bin Arakanlının topraklarına dönmesine izin verdiğinde 40 bin kişi kamplarda bulaşıcı hastalık ve açlıktan ölmüştü (Yunus, 1994, 160). Gidecek hiçbir yeri olmayan bu insanlar aslında topraklarına değil bir sonraki operasyonda kendilerini öldürecek cellâtlarına gönderilmişti. 1990 ve 1991 yıllarında Arakan'da Müslümanlar tekrar etnik temizliğe tabi tutulmaya devam ettiler. 1991'de askerler Arakan'da büyük bir operasyon başlatıp Müslüman avına çıktığında 268 bin Arakanlı Bangladeş'e sığındı (The Daily Star, 13 Eylül 1999).

Myanmarlı Budist milliyetçilerin uzun yıllar boyunca Müslümanlara uyguladığı nefret politikası 2012 yılında tekrar hortladığında yine binlerce Rohingya Müslüman evlerinden zorla çıkarılıp göç etmeye zorlandı. 200 bin Müslüman'ı etkileyen bu trajedi sonucu insanlar ülkelerinden kaçıp sığındıkları ülkelerde kurulan kamplarda hayata tutunmaya çalıştı. 2012-2016 yıllarında yaşanan şiddet olayları sonucu bin kişi hayatını kaybetti. Bölgedeki camiler ile yaklaşık 5 bin ev kaçak oldukları gerekçesi ile yıkıldı. Myanmarlı askerlerin, polis, çetelerin ve yerel halkın Müslüman kadın ve kızlara karşı uyguladığı cinsel taciz ve tecavüzlerin sayısı bilinmemekle birlikte birçok kadın hayatını

kaybetti.730'u dört yaşın altında olmak üzere 6700 Müslüman olayların başladığı ilk aylarda öldürüldü (Mohajan, 2018, 14). Myanmar hükümetinin Müslüman Rohingyalılara yönelik uyguladığı bazı yöntemler şunlardır: cinayetler, işkenceler, tecavüzler, çocuk sahibi olmaya izin vermeme, siyasi tutuklamalar ve hapisler, zorla yer değiştirmeler, evlerin yakılıp yıkılması, arazilerin kullanılamaz hale getirilmesi, zorla çalıştırma uygulamaları, çocukların işçi olarak kullanılması, insan kaçakçılığı, toplanma ve bir araya gelme yasakları ve benzeri uygulamalar (Islamic Human Rights Commission, 2005).

28 Mayıs 2012 tarihinde bir Budist bayanın 3 Müslüman genç tarafından tecavüze uğrayıp öldürüldüğü yalanı ile Güney Arakan'ın Ramri kasabasında çıkan olaylarda da 100 Müslüman öldürüldü. Ölen 10 Müslüman hac için yola çıkmış olan bir otobüste öldürülmüştü. Çıkan olaylar sonucu Güney Arakan'da yaşayan 120 bin Müslüman evlerini terk etmek zorunda bırakıldı (HRW, 2013). 2015 yılında ülkede yapılan seçimler ile ülke uzun yıllar süren askeri yönetimlerden nihayet kurtuldu. Sivil yönetim ülkede normalleşme sözü verse de askeri yönetimlere alışmış ülkede Müslümanlara ayrımcılık devam etti. Bu arada ülkede şartların düzelmediğini gören silahlı 400 Müslüman 9 Ekim 2016'da sınır gücüne saldırdı ve 9 polisi öldürdü. Myanmar hükümeti saldırıya cevap olarak tüm insani yardımları yasakladı. 12 Kasım 2016'da 60 Müslüman'ın saldırısı sonucu bir yarbay öldürüldü ve Myanmarlı askerler yaralandı. Karşı saldırıya geçen ordu birlikleri 1500 Müslüman'ın evini yakarken helikopterler sivil köylere füze yağdırdı. 100 Müslüman'ın öldüğü olaylarda 90 bini evini terk etmek zorunda kaldı (International Crisis Group, 2016). 25 Ağustos 2017'de kendilerine Arakan Rohingya Kurtuluş Ordusu adını veren bir grup Müslüman Bangladeş sınırındaki Myanmar sınır kontrol birliklerine saldırdı. Bir düzineden fazla Myanmarlı polis hayatını kaybetti. Harekete geçen ordu 35 bin askerin katıldığı operasyon ile 620 bin Rohingyalının evini terk etmesine neden oldu. Bangladeş'e kaçan bu insanlar geçici kamplara yerleştiler. 2017'de yaşanan olaylarda çocuklar dâhil 1000 kişi hayatını kaybetti. Düzinelerce insan botlarla Bangladeş'e kaçarken boğuldu (Mohajan, 2018, 18).

28 Mayıs 2012'den 25 Şubat 2018'e kadar Bangladeş Göçmenlik ve Pasaport Şubesi kendisine sığınan bir milyondan fazla Arakanlı Müslüman'ı kayıt altına aldı. 300

bin ila 500 bin mülteci ise kayıtsız bir şekilde Bangladeş'te ülke içine dağılmış bir şekilde hayatını zor şartlar altında devam ettirmeye çalışmaktadır. Çalışma izinleri bulunmayan bu insanlar ülkede en zor şartlarda yaşamaya çalışanlardır. Hala Bengal körfezinde her gün botları kullanarak Arakan'dan Bangladeş'e kaçmaya çalışan Müslümanlar bulunmaktadır. Bangladeş dışında Malezya, Tayland ve diğer ülkelere de kaçmayı başaranlar vardır. Milyonları bulan büyük sayıda bir göç dalgası dolayısı ile insanların sorunlarına çözüm bulunamadığı gibi onların zor şartlar altında yaşamasını engelleyecek bir uygulamada yoktur (FAO, 2018). Ülkelerinden zorla çıkarılan Arakanlıların küçük bir kısmı Avustralya, Suudi Arabistan, ABD ve daha birçok ülkeye sığınma talebinde bulunmaktadır. Mülteci statüsü bile alamayan binlerce kişinin durumu ise çözüm beklemektedir. Yasadışı bir şekilde Bangladeş'e giriş yapan Rohingyaaların vatandaş olmasına ise bu ülkede izin verilmemektedir (Dadan - Fuad, 2018, 195).

Günümüzde Arakanlı Müslümanların en önemli problemlerinden birisi başlarına gelenlerin tam olarak duyurulamamasıdır. Myanmar ordusuna mensup askerler bu insanlara acımasızca saldırmaktadır. İstediklerini öldürürken ihtiyaç duydukları işgücünü sağlamak için de bu insanları köle gibi kullanmaktadırlar. Hiçbir yasal statüye sahip olmayan ve varlığından dünyanın haberi olmayan bu insanlardan aslında şanslı olanları kaçmayı başarabilmektedir. Askerler genel olarak geldikleri Müslüman köylerinde ilk önce etrafa kurşun yağdırmaktadırlar. Daha sonra hayatta kalan kız çocukları ve kadınlar köy meydanında toplu tecavüze uğrarken erkeklerin ve ailelerin onları izlemesi sağlanmaktadır. Köyden kaçmayı başaramayan erkekler daha çok işkenceye uğrayacakları hapisane ve kamplara götürülerek buralarda acı içinde öldürülmektedirler. Köylerdeki evler ise tekrar kullanılmaması için yakılıp yıkılmaktadır. Bu arada askerlerden kaçmak için evlerinde olan özellikle hasta, yaşlı ve çocuklar da diri diri yakılmaktadır. Eğer askerler ele geçirdikleri Müslümanları hapisaneye götürme niyetinde değilse onları ormanın derinliklerine götürüp orada öldürmektedirler. Askerler tarafından tecavüze uğrayıp hayatta kalan bir kadın kendisinin şanslı olduğunu zira sadece üç asker tarafından tecavüze uğradığını ifade etmiştir. Askerler tecavüz ettikleri kadınların vücutlarını derin bir iz bırakacak şekilde ısırılmaktadırlar. Böylece her bir kadının kaç defa tecavüze uğradığı bu derin ısırık yaraları ile bilinmektedir. Tecavüzler sonrası birçok kadının üreme organına bıçak ve diğer kesici aletler ile ağır tahribat

verildiği için birçoğu birkaç gün içinde kanamalarından dolayı acı içinde ölmektedir. Askerlerde genel mantık Müslümanlara yavaşça ölmelerini sağlayacak işkenceler yapılmasıdır. Kaçmayı başaranlar günlerce aç ve susuz bir şekilde ormanlar ve dağlık alanda yol alarak Bangladeş'e ulaşmayı hedeflemektedir. Yol üzerindeki birçok nehri geçmeyi deneyen yaralı ve çocuklar son nefeslerini bu sulara vermektedir. Müslümanlar dâhil dünya kamuoyu bütün bu olup bitenlerden habersizdir (Human Rights Council, 2018). Gelişmiş ülkeler sadece askerlerin köylerde yaptığı yıkımı uydularından takip etmekte ve fotoğraflamaktadırlar.

7. Sonuç

Arakan Müslümanlarının tarihi kan ve gözyaşını barındırmaktadır. Tüm insanların gözü önünde soykırıma tabi tutulan milyonlarca insan çaresizlik içinde büyük bir acı yaşamaktadır. Bu çalışma bu insanların daha iyi tanınması amacı ile tarihsel süreçte neler yaşadıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bölgeye Müslümanların ulaştığı ilk günlerden itibaren sıkıntıların başladığı görülmektedir. Kısa süren Müslüman yönetimi altında en ferah dönemini yaşayan Arakan'ın Budistlerin ve akabinde İngilizlerin bölgeyi işgali ile birbirinden nefret eden iki toplumsal yapıya sahip oldukları görülmektedir. Birbirinden nefret eden ama aynı çatı altında yaşamak zorunda bırakılan insanlar, Budist Myanmar yöneticilerinin zorbalığı ve İngiliz yönetiminin umursamazlığı ile sahipsiz kalmıştır. Bağımsızlığın kazanılması Myanmar için bir fırsat olsa da ülke bütün enerjisini kendi vatandaşları ile mücadeleye ayırmış ve günümüzün en fakir ülkelerinden birisine dönüşmüştür. Askerî darbelerden sonra Arakan Rohingya Müslümanlarına karşı uygulanan programlı soykırım sonucu birçok insan hayatını kaybederken birçoğu da topraklarını terk etmeye zorlanmıştır. Çalışma bu insanların çektikleri sıkıntıları ortaya çıkarmayı amaç edinmekle birlikte gerek Arakan'da gerekse Myanmar'da çok farklı etnik kimliğe sahip milyonlarca Müslüman'ın bulunması daha detaylı araştırmaları gerekli kılmaktadır.

Myanmar hükümetinin Arakan'ı Müslümanlardan tamamen temizlemeyi ve eyaleti tam manası ile sadece Budistlerin yaşadığı bir toprak parçasına çevirmeyi amaç edindiği bu çalışma ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bağımsızlık sonrası ülkede yaşayan her etnik gruba özel statüler ve kolaylıklar sağlanırken Müslümanlara hiçbir hak

verilmemesi ve onların ÷lkedeki yabancılar olarak gör÷lmesi hükümetin Müslümanlara yönelik nefret politikasından dolayıdır. Bölgede etkili Bangladeş, Malezya ve Endonezya gibi Müslüman ÷lkeler bulunmasına rağmen bu insanlar sahipsiz kalmış ve bunu iyi değerlendiren Myanmar hükümetinin sıklıkla ÷lkeden göç ettirme politikası uyguladığı gör÷lmüştür. Uluslararası arenada sesleri duyulmayan insanlar günümüzde dahi Arakan'dan kaçmak için çabalarken tam bir çaresizlik ve yalnızlık yaşamaktadırlar. Ömürleri Bangladeş gibi ÷lkelerde kurulan mülteci kamplarında geçen bu insanlar için hiçbir şey yapılmadığı gör÷lmektedir. Bu açıdan Arakan Müslümanları ile ilgili çok daha fazla çalışma yapılması ve bu insanların çektikleri sıkıntıların dünya kamuoyunda duyulmasının sağlanması gerekmektedir. Özellikle bağımsızlık sonrası dönemde Rohingya'lara hükümetin nasıl davrandığının ortaya çıkarılması gerekmektedir. Her bir askeri operasyon sonrası yüz binlerce insanın göçe zorlandığı bu zaman diliminin daha iyi araştırılması ve duyurulması gereklidir.

Bu çalışma her ne kadar Arakan'daki Müslüman Rohingya'ların tarihini ortaya çıkarmayı amaçlasa da Myanmar genelinde milyonlarca Müslüman'ın daha yaşadığı bilinmektedir. Bu Müslümanların uzun yıllardır askeri yönetim altında baskı altında yaşadıkları gör÷lmektedir. ÷lkedeki Budist milliyetçilerin hedefinde Arakan'daki Müslümanlar önceliği alsalar da zamanında uluslararası bir müdahalede bulunulmadığı takdirde ÷lke içinde yaşayan diğer Müslümanların da soykırımı uğrama tehdidi bulunmaktadır. Bu sebepten dolayı bu Müslümanların tarihi ve varlığı ile ilgili de çok daha detaylı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Akbar. "The Rohingya: Myanmar's Outcasts". *Al Jazeera English* (12 January 2012).
- Ahmed, Imtiaz. (ed.). *The Plight of the Stateless Rohingyas*. Dhaka: The University Press Ltd., 2010.
- Alam, M. Ashraf. *A Short Historical Background of Arakan*. Chittagong, Bangladesh: Arakan Historical Society, 1999.
- Ba Shin, C. "Coming of Islam to Burma down to 1700 A. D.". *Lecture before Asian History Congress*. New Delhi: Azad Bhavan, 1961.
- Ba Tha, T. *A Short History of Rohingya and Kamans of Burma*. Trans. A. F. K. Jilani. Bangladesh: Institute of Arakan Studies, 1963.
- Banarjee, A. Chandra. *The Eastern Frontier of British India*. Calcutta, India: Mukherjee, 1964.
- Bayram, Mürsel - Yaylar, Yasin "Myanmar'daki Din Çatışmasının Swot Analizi". *Stratejik Düşünce Enstitüsü*, 2014.
- Bayram, Mürsel - Yaylar, Yasin. "Myanmar'daki Budist-Müslüman Çatışmasının Tarihî Dinamikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/44 Haziran (2016), 367-373.
- Clifford, Hugh. *Further India: Being the Story of Exploration from the Earliest Times in Burma, Malaya, Siam and Indo-China*. London: Lawrence and Bullen, 1904.
- Collis, S. Morris. "Arakan's Place in the Civilisation of the Bay". *Journal of Burma Research Society 50th Anniversary Publications*. No. 2, Rangoon, 1960.
- Collis Morris. *The Land of Great Image: Being Experiences of Friar Manrique in Arakan*. New York: New Directions Paperbook, 1958.
- Dadan, Ali - Fuad, A. Rahman. Arakan'a İslâmiyet'in Girişi ve Yayılışı: Günümüz Arakan'ın Tarihsel Arka Planı". *İstem* 16/32 (2018). 177-198.

- Dalar, Mehmet - Gökcan, Özkan. "Myanmar'ın Rohingya Müslümanları Politikası: Tarihsel Ve Hukuksal Bir Analiz". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2018). 33-63.
- Desai, Walter Sadgun. *A Pageant of Burmese History*. Calcutta: Orient Longmans, 1961.
- Driss, Bakhouya. "Rohingya Minority in Myanmar between the Religious Persecution and the Reality of Constitutional Protection", *Brawijaya Law Journal*, 3, 2, (2016), 221-240.
- FAO. Food and Agriculture Organization of the United Nations. *FAO's Response to the Rohingya Refugee Crisis in Bangladesh*. Dhaka: FAO Briefing Note, 2018.
- Forster, Richard. "Magh Marauders, Portuguese Pirates, White Elephants and Persian Poets: Arakan and its Bay of Bengal Connectivities in the Early Modern Era", *Explorations* 11/18 (2011), 63-70.
- Ghosh, Jamini Mohan. *Maghs Raider in Bengal*. Calcutta: Bookland Private Ltd., 1960.
- Guardian. "In Defence of Maungdaw Muslims". *Guardian Newspaper* (14 Ocak 1961 - 27 Ocak 1960).
- ICG. International Crisis Group. *Myanmar: A New Muslim Insurgency in Rakhine State*. Brussels: Asia Report, 2016.
- Irwin, A. *Burmese Outpost*. London: Collins, 1945.
- IHRC. Islamic Human Rights Commission. *Myanmar's Muslims: The Oppressed of the Oppressed*. London: IHRC Report, 2005.
- Jamiat al-Ulama, Jamiat al-Ulama General Secretary. *Memorandum for the Arakan Enquiry Commission North Arakan*. Rangoon: Jamiat al-Ulama General Secretary, 1960.
- Hall, Daniel George Edward. *History of South-East Asia*. London: Macmillan, 1958.
- Harvey, G. Eric. *History of Burma: From the Earliest Times to 10 March 1824, the Beginning of the English Conquest*. London: Longman's, 1925.

- HRC. Human Rights Council. *Report of the independent international fact-finding mission on Myanmar*. Geneva: Human Rights Council Agenda Report, 2018.
- HRW. Human Rights Watch. *All You Can Do is Pray. Crimes against Humanity and Ethnic Cleansing of Rohingya Muslims in Burma's Arakan State*. New York: HRW Report, 2013.
- Khan, M. Siddiq. "Muslim Intercourse with Burma". *Islamic Culture*, Hyderabad, Deccan, 10, (1936), 416-419.
- Khan, M. Siddiq. "The Tragedy of Mrauk-U (1660-1661)". *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, 11, August, (1966), No.2.
- Leitich, A. Keith. "Decoding the Past: The Rohingya Origin Enigma". Paper Presented at the *Third Annual Southeast Asian Studies Symposium*. Keble College, University of Oxford, 22-23 April, 2014.
- Majumdar, Ramesh Chandra. *Hindu Colonies in the Far East*. Calcutta: General Printers and Publishers, 1944.
- Majumdar, Ramesh Chandra. *The Delhi Sultanate*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1960.
- Manrique, Sebastien. *Travels of Fray, 1629-1643*. A Translation of the *Itinerario de las Misiones Orientales*. Introduction and notes by Lt. Col. C. Eckford Juard, assisted by Father H. Hosten. 1, Arakan. Oxford: Hakluyt Society, 1927.
- Matthieson, D. S. "Plight of the Damned: Burma's Rohingya Take to the Seas". *Global Asia* 4/1 (1995), 86-91.
- Mohajan, Haradhan. *History of Rakhine State and the Origin of the Rohingya Muslims*. Chittagong, Bangladesh: Premier University, 2018.
- Rahman, M. K. "Burma Muslims". *Annual Magazine*, Rangoon University Muslim Students Association, (1953), 1-3.
- Razzaq, A. - Haque, M. *A Tale of Refugees: Rohingyas in Bangladesh*. Dhaka: Center for Human Rights, 1995.

- Smith, Martin. "The Muslim Rohingyas of Burma". *Rohingya Reader II*, Burma Centrum Nederland, Amsterdam, (1996), October.
- Sohel, Salman. "The Rohingya Crisis in Myanmar: Origin and Emergence". *Saudi Journal of Humanities and Social Sciences* 2/11A (Nov, 2017), 1007-1018.
- Tinker, Hugh. *The Union of Burma*. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Tha, Ba. "Rowengyese in Arakan". *Guardian Monthly*, Rangoon, 7, May, 1960.
- The Daily Star. "Slow Pace of Repatriation Frustrates Rohingyas". *The Daily Star Newspaper*, Dhaka, September 13, 1999.
- Thompson, Virginia - Richard Adloff. *Minority Problems in South East Asia*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1955.
- Tydd, W. B. "Sandoway District Gazetteer". *Burma Gazetteer*, Vol. A, Rangoon, (1912), 19.
- Ullah, Akm Ahsan. "Rohingya Refugees to Bangladesh: Historical Exclusions and Contemporary Marginalization". *Journal of Immigrant & Refugee Studies* 9/2 (2011), 139-161.
- Wolf, O. Siegfried. "Genocide, Exodus and Exploitation for Jihad: The Urgent Need to Address the Rohingya Crisis". *South Asia Democratic Forum*, Working Paper, (2017), No. 6.
- Yegar, Moshe. *The Muslims of Burma*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972.
- Yunus, Mohammad. *A History of Arakan: Past and Present*. Chittagong, Bangladesh: University of Chittagong, 1994.
- Yunus, Muhammed. *Dünden Bugüne Arakan*. İstanbul: İHH, 2005.

Platon'un Adalet Anlayışının Geçerliliği Üzerine*

On the Validity of Plato's Conception of Justice

Hayyam Celilzade**

Öz

Adalet, bilinen en eski yazılı kaynaklardan olan Gılgamış'ın bile merkezi kavramlarından olmasına rağmen bütün insanların üzerinde ittifak ettiği adalet tanımı mevcut değil. Ancak herhangi bir kavramın hakikatine ulaşmak için herkesin bu kavramla ilgili belli bir tanımın üzerinde ittifak etmesi gerekmez. Bu sebeple belki de adalet'in hakiki doğasının ne olduğu asırlar önce ifade edilmiş olabilir. Eğer bu böyleyse "adalet" in hakiki tanımını nerede aramamız gerekir? Kutsal metinlerde mi, mitlerde mi, edebi eserlerde mi yoksa filozofların eserlerinde mi? Çalışmamızda adalet'in hakiki doğasının ne olduğunu irdelemeye çalışmış bazı isimlerin tezleri üzere fikir yürüteceğiz. "Adalet" in ne olduğuyla ilgili kafa yoran isimlerin başında Platon gelir. Adalet anlamına ulaşmak için Platon'un nasıl bir yol takip ettiğini irdelemeye çalışacağız. Çalışmamızın amacı Platon'un adalet tanımını yeniden hatırlatmak, geçerliliğini felsefi açıdan test etmek ve günümüz akademisinde onun açtığı ufuk üzerinde adalet kavramının ele alınıp alınmadığını göstermektir. Machiavelli sonrasında adalet kavramının hangi cihetlerinin "karartıldığını" göstermesi bakımından önem arz eden çalışmamız, adalet kavramının geçirmiş olduğu felsefi serüveni inceleyen araştırmaların eksikliğinin giderilmesine de katkıda bulunacağını düşünüyoruz. İşbu irdelememizde Platon'un adalet kavramına ilişkin verdiği tanımın işaret ettiği hakikat ufkunun karartılmayan ve kendisini yeniden düşünmemizi sağlayan cihetlerinin olduğu tezine ulaştık.

Anahtar Kelimeler: Platon, Machiavelli, adalet, sophos, hakikat

Abstract

Although justice is one of the central concepts of Gilgamesh, one of the oldest known written sources, there is no definition of justice on which all people agree. However, in order to reach the truth of any concept, not everyone has to agree on a certain definition of the concept. Perhaps it may have been stated centuries ago what the true nature of justice was. If so, where should we look for the true definition of justice: in scriptures, myths, literary works, or works of philosophers? In our study, we will discuss the theses of some philosophers who have tried to examine what the true nature of justice is. Plato comes first among those who reason about what justice is. We will try to examine the path Plato followed in order to reach the meaning of justice and the validity of this path today. The aim of our study is to remind Plato's definition of justice, to show its validity and whether the concept of justice has been addressed in his academy today. Our study shows which aspects of the concept of justice have been "beclouded" after Machiavelli. This will contribute to the lack of research examining the philosophical adventure of the concept of justice. In this analysis, we have reached the thesis that the horizon of truth indicated by the definition of Plato's concept of justice has aspects that cannot be beclouded and we have been reconsidered.

Key words: Plato, Machiavelli, justice, sophos, truth

* Makale Geliş Tarihi: 17.09.2020, Makale Kabul Tarihi: 27.12.2020.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
hayyamcelilzade@gmail.com, Orcid: 0000-0001-7739-9388.

Giriş

Platon'un adalet'le ilgili takip ettiği yolun günümüzde geçerli olup olmadığına karar verebilmemiz için bizzat *Devlet* diyalogunun iştirakçilerinden olan Thrasymakhos üzerinde durarak, onu bir anlamda Platon'dan sonraki dönemde adalet'le ilgili gelişen literatürün sözcüsü yapmaya çalışacağız. Üzerinde duracağımız kişi Thrasymakhos olduğuna göre felsefe tarihinde onun yaklaşımına en uygun ismin Machiavelli olduğuna kanaat getirdik. Dolayısıyla Machiavelli'nin en bilindik eseri *Prens*'i baz alarak Thrasymakhos'un savlarını daha ileri götürmeye teşebbüs edeceğiz. Bu şekilde hem Thrasymakhos'un savının zayıf yanlarını göreceğiz hem de Platon'un savını tahkim etmiş olacağız. Son olarak Platon'un takip ettiği yöntemin günümüzde de geçerli olduğunu yine yaşayan bir isme Marcel Gauchet'in *Yurttaşını Arayan Demokrasi* isimli eserine müracaat ederek göstermeye çalışacağız.

1. Kavramsal Bakış

Platon'un adalet anlayışının ne olduğunu öğrenebilmemiz için mitsel döneme gitmemiz gerekir. Mitsel evrenin adalet anlayışını analiz etmek içinse Eski Grek mitlerinin tasvir ettiği resme eğilmemiz gerekir. "Eski Yunan medeniyetinde adaletle dair kullanılan terimler *themis* (çoğulu: *themistes*), *dikē* (çoğulu: *dikai*) ve *nomos* (çoğulu: *nomoi*) ile bunların çeşitli türevleridir."¹ Bu terimlerden *dikē*'nin hukuki ve ahlaki boyutu daha baskın çıkmakta ve mitolojik dönemden sonraki "adalet" tartışmalarında bu terimin iki farklı türevi *-dikaios* ve *dikaioynē-* filozofların özellikle de Platon'un uğraştığı kavramlardandır.

Mitlerin tasvir ettiği dünyada insanın kendisi hakkında ne düşündüğünün önemi olmadığını, onun hakkında ne düşünüldüğünün esas olduğunu görürüz. "Nietzsche'nin dikkat çektiği gibi Homeros'un tasvir ettiği kahramanlar bu yüzden "vicdan acısı" olgusuna yabancıdırlar. Zira vicdan denilen şey insanın kendi nefsiyle hesaplaşmasının bir ürünüdür."² Bu tespiti destekler mahiyette Eski Grek medeniyeti uzmanı E.R.

1 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, çev. Gilbert Highet, (Oxford: Blackwell, 1946), 102-106, Özgüç Orhan, "Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012), 13.

2 Orhan, "Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları", 14.

Dodds'un "Homeros'ta "ferdi yaşam" diye bir sözcük yoktur"³ görüşü aktarılabilir. Başka bir deyişle mitlerin insanı kendi başına olmayan insandır. Dolayısıyla mitlerde nesnesini kuran olarak kendisinin farkında olan bir öznenen bahsedemiyoruz. Homeros'un kahramanları da kendi başına değildir, tanrılarla olan varoluşsal bağı dışsal değil içseldir. Tanrılar her yeredir, pazarda, tarlada, denizde, vs. Bir tür, teolojik demokrasi söz konusudur. Tanrı/tanrılarının insandan farklılaşmadığı ve insanın büyük Öteki'sine dönüşmediği bir evreden bahsediyoruz. Başkalarının senin hakkında ne düşündüğü fikrinin içselleştirilmesinin bir sonraki aşaması, başkalarının yargılarının tayin edici mercii konuma yerleşmesidir. Mitlerin tasvir ettikleri yaşam-dünyasında son kararı veren tanrılardır ki bu durum, özne'nin fail olmadığı ve özne'nin imha edilmesinin kaçınılmaz sonucudur. Mitler, "adaletin kaynağının, taşıyıcılarının ve uygulayıcıların da tanrılar olduğunu söyler."⁴ Böyle bir resimde bireyin hiçbir fonksiyonu olmamakla birlikte ortaya etik, politik ve teolojik sorunlar çıkar.

Polis'in kurulması ve Akdeniz'de kurulan diğer kolonilerin sayısının artmasıyla birlikte mitsel evrenin insanı, kendisine sunulan "evren resmini" ve işbu resimdeki konumunu sorgulamaya başlar. Ayrıca eylemlerimi ben mi icra ediyorum yoksa bana eylemlerim yaptırılıyor mu sorusu ve bu bağlamda adalete ilişkin fikir yürütme işbu sorgunun merkezinde yerleşir. Adalet'in mitolojik tariften farklı bir şekilde tanımının yapılması ve kaynağının insanın ötesinde değil de ruhunda aranması bakımından Platon'un *dikaiosynē* soruşturması önemiyet arz eder... Hatta "(Devlet'in) I. Kitab'ı başlarda Platon tarafından *Peri Dikaiou* adında ayrı bir diyalog olarak düşünülmüş."⁵

2. Platon ve Adalet Kavramı

Adaletin ne olduğu ve devletle nasıl bir ilişkiye sahip olduğu soru(n)u *Politeia* (*Devlet*) diyalogunun iştirakçilerinin esas müzakere meselesidir. "Platon her biri tek bir erdem konusunu olan birçok diyalog yazmasına rağmen, yalnızca *dikaiosynē* için on bölüme ayrılmış kitap uzunluğunda bir diyalog yazmıştır. *Devlet* adlı bu kitabında

3 Eric. R. Dodds, *The Greeks and The Irrational*, (California: University of California Press, 1997), 16.

4 Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice, From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1978), 290.

5 Eylem Yolsal Murteza, "Platon'un Devlet'inde Dikaiosynē Kavramını Kullanışı", *Felsefi Düşün* 1 (2013), 181.

dikaiosynē'nin ne olduğu ve elde edildiğinde yararlarının ne olacağı üzerinde durulmuştur.”⁶ Bu soru(n)un diyalog iştirakçileri tarafından nasıl ele alındığı üzerinde durmayacağız sadece sorunsalımızla alakalı gördüğümüz birkaç noktayı işaret etmekle iktifa edeceğiz. Örneğin diyalog iştirakçilerinin ekseriyeti adalet’le ilgili tanım yaparken eski dönemlere referansta bulunur. Polemarkos isimli iştirakçi Simonides adında mitolojik dönem şairinin adalet tanımından hareket ederek, müzakereye katkı sağlamaya çalışır. Sokrates’in bu yaklaşımlar karşısındaki tutumuysa çok nettir. Sokrates, geçmişe yani mitolojik evreye atıfla adalet’i tanımlamak niyetinde gözüküyor. O kendisini, insanın kendi hayatının kurucusu ve idare edicisi olmadığı ön plana çıkarıldığı evreye ait adalet tanımının tam karşısında konumlandırır. İşbu sebeple “Platon hâlihazırda ve oldukça yaygın bir kullanımını Homeros ve Heseidos’da, sofistlerde, tragedyalarda hatta Sokrates-öncesi filozoflarda bulabileceğimiz bir terim olan *dikē*’yi değil de henüz yeni kullanılmaya başlamış, onun türevi olan *dikaiosynē*’yi tercih eder. Ancak *dikaiosynē*’nin de mevcut anlamlarını görmezden gelir.”⁷ Platon’un diğer diyaloglarında olduğu gibi *Politeia*’da da müzakere edilen konuya dair “muhtemel tezleri” iştirakçilerin dilinden ifade eder. “Muhtemel tezler” ibaresinden kastımız, sadece Platon’un kendi zamanına kadar ve kendi zamanıyla sınırlı bilgileri aktarması değil tam aksine gelecekte de diyalogda müzakere edilen konu hakkında ortaya çıkabilecek tezlerin dile getirilmesidir. Whitehead’in “bütün batı felsefesi Platon’a düşülmüş dipnottan ibarettir”⁸ tespiti, Platon’un söz konusu özelliğini/konulara yaklaşımını teyit eder niteliktedir. Platon’un eserleri bütünlüklü bir bakış açısıyla değerlendirilecek olursa, diyalog iştirakçilerinin felsefe tarihinde yeniden ortaya çıktığı veya filozoflarda yeniden cisimlendiği görülür. Örneğin, *Phaidon* diyalogunda Kebes’i (ve Simmias’ı) Kant’ın öncüsü, Kant’ıysa Kebes’in yeniden hayat bulmuş ruh ikizi olarak, *Devlet*’te Glaucon’u Foucault’nun, Thrasymakhos’uysa Machiavelli’nin öncüsü olarak okunabilir. Örneğin *Devlet*’te Polemarkos isimli iştirakçinin adalet’in tanımına dair söylediklerinden ve adalet’i siyasal olanla tarif etmeye çalışmasından onun Carl Schmitt’in habercisi olduğu söylenebilir. Polemarkos’a göre adalet, dostlara iyilik, düşmanlara kötülük etmekten ibarettir. Dost-

6 Murteza, “Platon’un Devlet’inde Dikaiosynē Kavramını Kullanışı”, 181.

7 Murteza, “Platon’un Devlet’inde Dikaiosynē Kavramını Kullanışı”, 183.

8 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, (New York: Macmillian 1978), 39.

düşman ayırımına dayalı adalet anlayışından yola çıkan Polemarkos'un argümanları daha sonra müzakereye katılacak olan Thrasymakhos için uygun zemin hazırlar. Sokrates, Polemarkos'a cevaben "demek ki, ne dostuna, ne de bir başkasına kötülük etmek, doğru adamın işi değildir, kötü adamın işidir"⁹ der. Machiavelli'nin öncüsü olan Thrasymakhos'un diyalogda belirtildiği üzere "vahşi hayvan sinsiliğiyle toparlanıp, parçalayacakmış gibi saldırdığı"¹⁰ ileri sürdüğü tezlerinden anlaşılır. Adalet, güçlünün işine gelendir diyen Thrasymakhos, "güçlü üstün olduğu için yönetilenler, güçlünün işine geleni yaparlar. Kendi mutluluklarını değil, onun mutluluğunu sağlarlar"¹¹ sonucuna ulaşır. Thrasymakhos'un akıl yürütmesini göz önünde bulunduran kimsenin adaletsiz olmayı düstur edinmesi gerekir. Platon'un bir başka diyalogunda "Tanrının da hoşlandığı ve şansa dayalı yedinci ilkeye gelince, kuraya başvururuz ve kazananın yönetmesi, kaybedenin de geri çekilip yönetilmesi en doğrudur"¹² tezi, muhtemelen Thrasymakhos gibi düşünenlerin ve özellikle de Machiavelli'nin esin kaynağı olmuştur. Aksi takdirde adaletli olmayı gözetenlerin, adaletsizliği şiar edinen yönetenler tarafından haksızlığa maruz kalması kaçınılmazdır. "Dolayısıyla eğer tebaasının birlik ve beraberliği söz konusu ise prens asla kendisine zalim denecek diye çekingen davranmamalıdır."¹³ Yönetenlerin adaletsizliği tercih etmeleri ve toplumu adil olmayı ölçüt edinerek yönetmeleri, toplum nezdinde adaletsizliğin popülerliğini artırır ve hayranlık uyandıran fenomene dönüşür. Zira adaletsizlik, böyle bir toplumda insanın hayatta kalmasını sağlayan temel bir etkene çevrilmiş olur. "Yankesicilik de gizli kaldıkça faydalıdır"¹⁴ diyen Thrasymakhos, zımnen adaletsiz eylemlerin meşruluk ölçütünün "gizlilik" olduğunu işaret etmiş olur. Kendisinden asırlar sonra aynı görüşü farklı kelimelerle Machiavelli yeniden dile getirir. "...onu duyana, görene merhamet acıma duygusuyla, imanla, namusla, insancılıkla, dinle doluymuşça gözükmelidir. Ve bu son ilke en gereklisidir. Genel olarak insanlar elleriyle değil gözleriyle yargırlar."¹⁵

9 Platon, Devlet, 335e, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010), 13.

10 Platon, Devlet, 336b, 14.

11 Platon, Devlet, 343c, 24.

12 Platon, Yasalar, çev. Candan Şentuna- Saffet Babür, (İstanbul: Kabalcı Yayınları 1998), 85.

13 Machiavelli, Prens, çev. Nazım Güvenç, (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994), 105.

14 Platon, Devlet, 348e, 31.

15 Machiavelli, Prens, 111.

Machiavelli'nin tezi, dolayısıyla Thrasymakhoscu yaklaşım Spinoza'nın "devlet adamlarına gelince, onların insanları daha iyi olan için yönetmek yerine tuzaklara düşürmeye uğraştıklarına inanılır ve bilge olmaktan ziyade kurnaz olduklarına hükmedilir. Deneyim onlara, gerçekte, insanlar olduğu sürece kötülüklerin de olacağını öğretmiştir"¹⁶ tespitiyle desteğini bulmuş olur. Diyalogun ilerleyen kısımlarından aslında Thrasymakhos'un adaletsizliği övmediğini sadece gözlemlediği ampirik verileri teorileştirmeye çalıştığını okuruz. Kendisini haklı çıkaracak ampirik verilerden hareket ederek, Sokrates'i ciddi anlamda zorlar. *Yasalar* diyalogunda yönetme kurallarından beşinci olan Platon'un "güçlünün zayıfı yönetmesi"¹⁷ teziyse Thrasymakhos'un işine yarar. Her ne kadar Platon, "güçlü" ile bilge birini, "zayıf" derken ise cahili kastediyor olsa da "Bilge birisi toplum tarafından güçlü olarak kabul edilecek mi?" sorusu ne *Devlet*'te ne de *Yasalar*'da sorulur.

Sokrates'e göre adalet, herkesin hak ettiği sınıfın gerektirdiği işleri yapması bir anlamda haddini bilmesidir. "Ona göre adalet bizzat devletin kuruluşunda açığa çıkmaktadır. Yani her bireyin kendi işini yapması ve her şeye karışmaması adalet olarak tanımlanmaktadır."¹⁸ Thrasymakhos'un ampirik verilerden yola çıkarak betimleme yapmasına karşılık Sokrates'in teorik düzeyde ona cevap vermeye kalkışmasının paradoks gibi durduğu aşikârdır. Yani Thrasymakhos'un "olan", Sokrates'inse "olması gereken" hakkında konuştuğunu ve aralarında gerçek anlamda bir diyalogun geçtiğini söylememiz zordur. Platon'un bu diyalogunun üzerinden 2300 seneden daha fazla zaman geçmiş olduğunu dikkate alırsak Thrasymakhos ve Sokrates'in hangisinin haklı olduğunu söyleyebiliriz? Thrasymakhos günümüzde yaşamış olsaydı, aradan geçen 2300 sene adaletsizliğe dair çizdiği tabloyu "renklendirmesi" açısından yeterli malzeme sağlardı. "...Bununla birlikte zamanımızdaki denetlerle de bellidir ki ancak verdikleri sözü hiçe saymış ve insanların beyinlerini kurnazca uyutmasını bilmiş prensler büyük işler yapmışlardır ve sonunda dürüstlüğü temel almış olanlara üstün gelmişlerdir."¹⁹ Sokrates'in durumu hakkında ne diyebiliriz? Sokrates'in filozofu kral veya kralı filozof

16 Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, (Ankara: Dost Kitabevi, 2015), 14.

17 Platon, *Yasalar*, 85.

18 Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles - Platon Karşılaştırması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6, (2008), 31.

19 Machiavelli, *Prens*, 109.

oldu mu? Bu soruya evet veya hayır cevabının verilmesi Sokrates'i yanlış anladığımız anlamına gelir ve teorik düzeyde adaleti ve devleti tanımlamaya çalışan birisi ampirik düzeyde değerlendirilmiş olur.

2.1. Devlet ve Adalet

Sokrates, mevzu bahis diyalogunda ruhla *polis* arasında analogi kurar ve adaleti öncelikli olarak ruhta temellendirir. Buradan çıkarılması gereken, bireysel düzeyde insanı devletin küçük modeli olarak ele almak, adaleti de bu bağlamda konumlandırmak, akabindeyse toplumsal düzeyde bu olgunun simetrisini bulmaktır. "...Platon bir cemaatin temelini atmıştır: bölünmemiş bir ilkenin etkin kılınması olan, yerleri ve işlevleriyle ve ortak olanı içselleştirme biçimleriyle birlikte ortak beden olarak kesin biçimde tanımlanmış bir cemaat."²⁰

İnsan ve devlet arasında kurulan analoginin, Platon'dan sonra sıkça kullanıldığı özellikle İslam siyaset düşünce geleneği tarafından "adalet dairesi" anlayışı muvacehesinde kullanıldığı söylenebilir. Örneğin "Kâtip Çelebi, devletin mahiyetini âdeta biyolojik bir varlık şeklinde telâkki etmektedir."²¹ İslam siyaset ve toplum düşüncesine şeklini veren İbn Haldun'da da Platon'un analogisinin izleri görülür. "Cemiyet insanın bedenini; asabiyet, ruhunu, devlet de şekli yapısını oluşturur. Devlet ve hükümetler insanların yeryüzünde bir araya toplanarak cemiyetler halinde yaşamalarının ve hilkatın bir şekil ve suretidir."²² Sözü edilen "adalet dairesi" anlayışının da Platon kaynaklı olduğu aşikârdır. Platon'un öncelikle ruhta adaleti tesis ettikten sonra toplumda bunu sağlamaya çalışması, İslam düşünürleri tarafından daire simgesi dikkate alınarak yeniden işlenmiş ve insandan başlayıp insanda biten -ama toplumu ve devleti de içeren- *adalet dairesi* anlayışı ortaya çıkarır. Bu düşünürlerden olan Kınalızade adalet dairesini şu dizeler ile ifade etmiştir:

"Adldir mûcib-i salâh-ı cihan

Cihan bir bağıdır dîvarı devlet

Devletin nâzımı şeri'attır

20 Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 155.

21 Kemal Sözen, *Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (2009), 28.

22 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: MEB Yayınları, 1968), 295.

*Şeri'ata olamaz hiç hâris illâ melik
Melik zapt eyleyemez illâ leşker
Leşkeri cem' edemez illâ mal
Malı cem' eyleyen râiyettir
Râiyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl.*"²³

Platon adaleti önce bireyde temellendirerek insanın hem failliği hem münfailliği arasında denge kurulabileceğini göstermiş olmakla birlikte bu dengenin toplumsal düzeyde de gerçekleşme ihtimali olduğunu da işaret eder. İdeal devlet ütopyik mahiyet sergiler gözükmüş olsa da "ideal insan" mümkün gözükür. İnsan eğer mağara'dan kurtulabiliyorsa diğer insanların da bunu gerçekleştirebileceği imkân dâhilindedir. Dolayısıyla "mağara"dan kurtulan insanlar mevcudiyetlerini beraber şekilde sürdürebilirler. Başka bir ifadeyle teorik düzeyde böyle bir toplum kurulabilir. Thrasymakhos'sa böyle bir toplumun pratikte kurulamayacağını düşünür. Yani Thrasymakhos, insanın mağaradan kurtulacağına ihtimal vermez.

Thrasymakhos da Sokrates de adaletin ne olduğunu tartışmakla birlikte aslında "İnsan nasıl mutlu olabilir?"in yollarını aramaktalar. "Hangi türden adalet anlayışı ve devlet idaresi insanın mutlu yaşamasını sağlar?" sorusu diyalogdaki "aysbergin gözükmeyen kısmıdır." Thrasymakhos'u ikna edebilmesi için Sokrates'in, adalet tanımına sahip olan insanın mutlu olduğunu göstermesi şarttır. Yani "iyi insan ölçülü ve adil olduğunda hem mutludur hem de talihli"²⁴ iddiasının temellendirilmesi gerekir. Mutluluğun sadece mağaradan kurtulmakla mümkün olduğunu öğrenmekle birlikte -Şölen diyalogunda da *Agathon*'un temasıyla mümkün olduğunu öğreniriz- herkesin böyle bir kabiliyetinin olmadığı söylenebilir. Bu zaman mağaradan kurtulma kabiliyeti olanların -ki bunlar filozoflardır- tekrardan mağaraya dönerek, gölgeler dünyasında yaşayan insanları yönetmeleri gerekir. Fakat bu durum, bir soru(n)ya yol açar: Mağarayı yönetmek iddiasıyla ortaya çıkan filozof-kralların gerçekten de *Agathon*'u, İyi İdesini temaşa edip etmediği nasıl bilinebilir? Filozof-kral olmanın kriterine sadece filozof sahip olduğu için Platon'da (*Devlet*'inde) bu kriteri denetleyecek mekanizma yoktur. Bu durum sahte filozof-kralların devreye girmesine olanak sağlar. İşbu sebeple örneğin Spinoza'nın

23 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz: Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 539.

24 Platon, *Yasalar*, 46.

-gayet tabii insanların tarihsel pratiğini, yaşanmış tecrübeleri de göz önünde bulundurarak- “Devleti yönetmek için kuramcılardan yani filozoflardan daha uygunsuz olanı yoktur.”²⁵ tezi daha bir anlam kazanır.

2.2. Platoncu Adaletin Geçerliliği

Platon’un anlattığı *Devlet*’te anlattığı temel “hikâyede” kısır döngü söz konusudur. Mağara’dan kurtulan ve sonra tekrardan geri dönen filozof mağara sakinlerini eğitmesi gerekir. Toplumun üç esas sınıfını ve özellikle de filozof-kral olması gereken adayların uygun eğitimden geçmeleri şarttır. Bu anlamda adalet her sınıfın hak ettiği elde etmesi ve sınıfına uygun şekilde yaşamasıdır. Burada bir sorun yok. Ama sorun “bu düzen ilk defa nasıl ortaya çıkmıştır”la ilgilidir. İlk filozof-kral nasıl olmuş da filozof olmuş, onun filozof olmasını mümkün kılan eğitimi kim veya kimler sağlamıştır? Platon’un anlattığı ideal devlette yeni filozof-kralların yetişeceği ihtimal dâhilindedir. Ama ilk filozofun yetişmesi ve bu ideal düzenin oluşması için gereken koşulları kim veya ne sağlamıştır, sorusunun cevabı Platon’da yoktur. Platon’un bu konu hakkında “kayda geçirdiği yedi sıfatın dördü, doğal bir fark üzerine yani doğumdan gelen bir fark üzerine kurulu geleneksel otorite sıfatlarıdır.”²⁶ Bu açıklama, başlangıç durumuyla yani mağaradan kurtulma evresiyle ilgili değil sonraki aşamayla ilgilidir. Mağaradan ilk kurtulan insan nasıl olmuş da mağaradan kurtulabilmiştir? Platon’un çizdiği resim dikkate alındığı zaman uygun eğitim olmadan -ki bu eğitimi bir anlamda devlet sağlar- mağaradan kurtulmak imkânsızdır. Sorunun iki muhtemel cevabı var. Birinci cevap; “bir Machiavellicinin sözleriyle, Karl Marx’ın sözleriyle söylersek; eğitimcilerin kendileri de eğitilmek durumundadır. Roma’nın kurucusu, bir kardeş katilidir. Ahlak, ahlak tarafından yaratılmayan bir bağlamda mümkündür. Çünkü ahlak kendi kendisini yaratamaz. Ahlaklılık, ahaksızlığa, adalet, adaletsizliğe dayanır.”²⁷ İkinci cevapsa ilk mağaradan kurtulma olayının Tanrı’nın dünyaya/tarihe müdahalesi sayesinde mümkün olduğudur. Yasa’nın aşkınsallığı görüşü Platon için bilinmedik olgu değildi. Fakat bu olgunun filozof-kral bağlamında yeniden işlenmesi gerekirdi. Ve Platon *Devlet* diyalogunda

25 Spinoza, Politik İnceleme, 13.

26 Rancière, Siyasalın Kıyısında, 143.

27 Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir? çev. Solmaz Zelyüt, (İstanbul: Öteki Yayınları, 2017), 87-88.

özellikle de *Şölen* diyalogunda bu mesele üzerinde durur. *Şölen* diyalogunda *Agathon*'u *temaşa* edenin *philosophos* değil de *sophos* olduğunu da bizzat Platon'un kendisinden öğreniriz. Temaşa işleminin felsefi mahiyet kesp etmediğini Platon söyler. "...Tanrı insanla karışıp kaynaşmaz, ama uyurken de uyanırken de tanrıların insanlarla -insanların da tanrılarla- her türlü birlikteliği, her türlü konuşması onun aracılığıyla olur. Bu tür konularda becerikli olan kişi tanrısal bir adamdır."²⁸ Oğuz Haşlakoğlu *sophos*'un *technê* faaliyetini gerçekleştirdiğini ve *technê*'ninse "meydana getirme" - *epistêmê* içeren görmeye (*noêsis*) dayalı meydana getirme fa'âliyeti²⁹- olduğunu belirtir. *Sophos*, sadece temaşa işlemini gerçekleştirmiş olmakla kalmaz –yani soyut şeylerle uğraşmaz- belli bir yaratımı gerçekleştirmiş olur. Platon'da söz konusu yaratımın mahiyeti muğlâk bırakılmış olsa da işbu yaratımın yeni bir toplum oluşturmakla ilgili olduğu söylenebilir. Özne'nin failliğinin münfailliğine paralel olduğu ve her ikisinin beraber yürümesi gerektiğini de *sophos* doğrultusunda yani mağara'dan kurtulmanın şahsında görmüş oluruz. Her insan mağara'dan kurtulmayı başaramaz dolayısıyla bu kısım özne'nin failliğiyle ilgilidir. Sudur teorisinde nazari akıl sahibi şahsın faal akıl'la ittisal'i gerçekleştirebilmesi için mizacının bunu mümkün kılması gerektiği tezinin mağara'dan kurtulma olay'ını açıklar mahiyette olduğu söylenebilir. "O, kendisini bilmekle kendisinden sudur edecek bütün şeyleri bilir ve sudur edenlerin farklılığının sebebi, maddenin alım gücündeki farklılıktır."³⁰ Yani Faal Akıl'la ittisal için hem mizacın buna imkân tanınması hem de belli bir eğitimden geçilmesi söz konusudur. "Bu bağlamda nefsin yetkinliği, onun bütün bilgilerden yoksunluğu bildiren heyûlani akıl seviyesinden müstefat akıl seviyesine çıkarak kuvvelerini fiil haline getirmesidir."³¹ Aynı açıklamanın mağara'dan kurtulan için de geçerli olduğu görülür. Ama tıpkı sudur teorisinde olduğu gibi mağara'dan kurtulan şahsın gerçek ideleri temaşa etmesi -sudur teorisinde Faal Akıl'la ittisal etmesi- gerekir ki bu özne'nin failliğini aşan bir durumdur. İttisal'in gerçekleşmesi için Faal Akıl'ın ittisali "onaylaması" gerekir. Dolayısıyla son ve tayin edici fiilin sahibi özne yok Faal

28 Platon, *Şölen*, 203a, çev. Eyüp Çoraklı, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 123.

29 Oğuz Haşlakoğlu, "Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi ve Dialektikê Methodos'un Anlamı", *Felsefe Tartışmaları* 34 (2005), 67.

30 Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 27.

31 Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 83.

Akıl olmuş olur. Mağara'dan kurtulan insan'ın da ideleri temaşa etmesini³² sağlayan etkenin böyle bir "fiil" olduğu kanaatindeyiz. Tayin edici fiil'in fiiliyat kazandığı zaman mağara'dan kurtulan insanın münfail, fiil sahibinse fail olduğu sabitlenmiş olur. Platon, adalet idesini temaşa etmiş birisinin filozof-kral olmakla birlikte gerçek fail olmadığını bilincinde olduğu ve bu sebeple özne'nin failliği meselesini radikalleştirmediği düşünülebilir. Sadece mitsel evrenin adalet tanımından kurtulmak için nispi anlamda özne'nin failliğini ön plana çıkarmakla yetinmiş olan Platon'un, insanın/özne'nin tanrıların elinde oyuncak olmadığını göstermekle iktifa ettiği söylenebilir. Belki Platon, gerçek fail'e nispetle özne'nin failliğinin radikalleştirilmesinin ve sonunda gerçek fail'in iptal edilmesinin mitsel evrenin anti tezi olduğunu düşünmüş de olabilir. Mitsel evrenin adalet anlayışının kötü ve kabul edilmez olduğu kadar bu evrenin tam karşıtının da adalet anlayışının aynı derecede kötü ve kabul edilmez olduğu varsayılmış olabilir.

2.3. Kimin Adaleti?

Sophos'un *Agathon*'u temaşa etmesi ona sadece sonsuz haz yaşatmaz doğrudan toplum kurmak için gerekli ilkelerin bilgisini verir. Bu bilginin özü itibariyle sadece epistemolojik değil ontolojik ağırlıklı olduğu düşünülebilir. *Sophos* sadece adaletin ne olduğunu bilen değil aynı zamanda adaletin ne olduğunu "görmüş" insandır. Adalet, eşitlik, özgürlük vs. gibi ideleri "görmüş" birisinin yeni bir toplum kuracağı zorunludur. "*Sophos*'un filozof/kralı *eros* ile oluşun (değişim) sahnesinden varlığın (değişmeyen) sahnesine doğru çevirmesi *psuchê*'de aynı zamanda *dikaion*'un (adalet) hüküm sürmeye başladığı anlamına gelir."³³ Kendisi istemese bile, "görmüş" olduğu idelerin onun şahsında zuhur etmesi, gündelik hayatında bu idelerin tecessüm etmesi insanları ister istemez onun etrafında cem eder. Platon'a göre toplum kurucusu olan şahıs öyle bir bilgiye sahip ki bu bilgi, "insanların her iki hayatını duyarlılık ve dostlukla bir araya getirir."³⁴

32Günümüz Azerbaycan Türkçesinde tiyatroya temaşa deniliyor. Temaşa'nı tiyatro'ya benzetmiş olursak özne'nin/seyircinin münfail, oyunu gerçekleştiren aktörlerinse fail olduğunu daha iyi anlamış oluruz. Oyun yoksa tiyatro da yok, tiyatro yoksa özne'nin bir şeyleri temaşa ettiğinden/gördüğünde de bahsedemeyiz.

33 Haşlakoğlu, "Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi ve Dialektikê Methodos'un Anlamı", 90.

34 Plato, *Statesman*, trans: George Burges, (New York: M. Walter Dunne Publ., 1901), 78.

Platon'un *Devlet* diyalogunu araştıranların üzerinde durdukları çok bilinen bir olgu yani filozofların kral olmasıdır. Ama Platon'un neden böyle bir tercihte bulunduğu üzerinde çoğu zaman durulmaz. Platon'un mağara'dan kurtulan özne'sinin yani filozofunun kral olması bir adaylık meselesi değil. Filozof olmakla kral olmak arasında Platon'un düşüncesinde zorunlu bir bağ mevcuttur. Adalet idesini temaşa eden filozofun zorunlu olarak kral olması yani içinde yaşadığı toplumu idare etmesi gerekir. Hatta Platon'a göre eğer filozof kral olmak istemiyorsa o buna zorlanmalıdır. Bu durum, birkaç tayin edici önemi haizdir.

1. Adalet'in bilgisine bu dünyada ulaşılamaz.
2. Sadece mağara'dan/dünya'dan kurtulanlar adalet'in bilgisine ulaşabilirler.
3. Adalet bir idedir.
4. İdeleri temaşa eden şahsın bu bilgileri mağara'dakilere öğretmesi gerekir.
5. Adalet de bir ide olduğu için, onun bilgisi de mağara'dakilere öğretilmelidir/öğretilir.
6. Mağara'ya geri dönen şahıs, mağara'nın kurallarıyla dolayısıyla mağara'da geçerli olan bilgilerle hayatını devam ettiremez. (*Sophos*'luk bir yaratıcılık işi olduğu için, temaşa'ysa yaratma fiili olduğu için mağara'ya dönenin mevzu bahis yaratma fiili doğrultusunda yeni bir toplum kurması gerekir. Yani filozof, kral olmalıdır.

Görüldüğü üzere Platon'un sisteminde yeni toplum veya devlet mağara'nın dinamikleri dikkate alınarak kurulmaz. Kesin olan bir şey varsa o da Platon'un devletinin meşruiyet kaynağının bu dünyada olmadığıdır. Kendi başına olma cihetiyle insanın ön plana çıkartılması adalet sorununu çözmekte, mitsel evrenin insanının kendi başına olmama cihetinin göz ardı edilmemesi gerekir. İnsan, iki cihetini birlikte ele alarak ve birlikte harekete geçerek kendisini gerçekleştirebilir. "Bundan dolayı, Platon'daki "doğanın kanunu", Sofistlerdeki *pyhsis-nomos* karşıtlığını baltalamayı ve şiddet ile hukukun egemen bileşimini dışlamayı hedeflerken, Sofistlerdeki bu karşıtlık, tam da egemenlik ilkesini, *Bia* ile *Dikē*'nin birliğini tesis etmeye çalışıyor."³⁵ Platon'un ortaya

35 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, ter: İsmail Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 48.

koyduğu adalet tanımı öncelikle insanın ruhuyla ilgilidir yani insan önce ruhunda adaleti sağlamalı ve bu sayede mağaradan kurtulmalıdır. Adaletin devleti ilgilendiren sonraki aşamasıysa mağara'ya dönüşle ilgilidir. *Dikaiosynē* kavramı Platon'dan önce kullanılmamış bir kavram olmakla birlikte kavramın kökü Greklerce bilinmekte ve mitolojilerin sıkça kullanılmaktaydı. Dolayısıyla Platon, yeni bir adalet kavramını icat ederek (*dikaiosynē*) insanın kendi başına olma cihetini ön plana çıkarmakla birlikte mucidi olduğu kavramı mitlerde kullanılan ve Grek geleneğince bilinen *dikē*'den yola çıkarak oluşturur. Platon'un adaletle ilgili yeni bir kavramı *dikē*'den hareketle oluşturmasını gerektirecek bir zorunluluk yoktu. Fakat Platon, insanın kendi başına olmama cihetinin farkında olduğu için, *dikaiosynē*'de mitolojik evrede kullanılan *dikē* kökünü muhafaza etmeye karar vermiş olabilir. "Platon ile beraber *dikaiosynē* kişisel erdeme, bireysel özelliğe daha içsel olana yönelik bir yapıyı sahiplenecektir. *Dikaiosynē*'nin tragedyalarda ve komedilerde ortaya çıkmamasının nedeni henüz bireyselliğin ön planda olmamasıdır."³⁶ *Dikaiosynē*'nin *dikē* kökü, insanın bir cihetinin hep bağımlı olduğunu, "ölçülülük anlamına gelen *sophrosynē*"³⁷ kısmıysa insanın ruhuyla, bireyselliğiyle ilgili olduğundan, kendi başınlığını simgeler. Platon söz konusu iki cihetliliği *mimesis* kavramında birleştirmeye çalışır. Başka bir ifadeyle adaleti mimetik bir temelde konumlandırır. Yani devlet; insanın mağara'da kurmaya çalıştığı "devlet", mağara dışınının *mimesis*sidir. Bu *mimesis*'in kopya olduğu unutulurken, orijinalmiş gibi sahiplenilmesi ahlak alanında zulme, düşünce alanında paradokslara yol açar. Bahsettiğimiz *mimesis*'in kopya değil gerçek olduğu, her dönemde ama özellikle modern dönemde sıkça söylenmeye başlanmıştır. Bu anlamda Platon'un mimetik adalet temelinde kurduğu devlet, meşruiyetini mağara'dan değil mağara dışı'ndan alır.

"Meşruiyetini bu dünyadan almayan devlet görüşü" felsefe tarihinde destekçi bulabilmiş mi? Bu görüşün modern döneme kadar daha somut söylemiş olursak Fransız Devrimi'ne kadar geçer akçe olduğunu bilmeyen yoktur, sanırım. Ama çalışmamızın başlangıç kısmında belirttiğimiz üzere bizi ilgilendiren mesele, Platon'un devlet'e dair böyle bir akıl yürütmesinin günümüzde geçerli olup olmadığıdır. Dolayısıyla Fransız

36 Eylem Yolsal Murteza, Platon'un Devlet'inde Dikaiosynē Kavramını Kullanışı, 188.

37 Deirdre McCloskey, "Thrift as a Virtue, Historically Criticized", Hedgehog Review, (2007), 7.

Devrimi'nden sonra yaşamış mümkünse günümüzde de hayatta olan bir ismin meşruiyetini bu dünyadan almayan görüş'ü tam olmasa da kısmen onaylaması gerekir.

3. Platoncu Adalet Kavramının Açtığı Ufuk

Bu durumun en güzel açıklaması Marcel Gauchet'in *Yurttaşını Arayan Demokrasi* eserinde bulunur. Marcel Gauchet'e göre insan, kendi başına hareket ederek –yani failliğini ön plana çıkararak- kendine dayanarak hiçbir zaman diğer insanlara hükmedemez, dahası insanlar kendi başlarına tamamen içsel koşullara referans vererek bir araya gelemezler. Marcel Gauchet'e göre insanları bir araya toplayan ve toplum kurmalarına vesile olacak dışsal etkenler olmaksızın hiçbir toplum veya devlet kurulmaz. “Toplumsal alanda iradi bir düzene tabi olmak, zorunlu olarak insanların iradesinden üstün bir iradeye tabi olmayı gerektirir: Bir Tanrı'nın ya da Tanrıların iradesine... Toplumsal bütüne olan bağımlılık, insanlar arasında hiç kimsenin, yaşadıkları dünyanın düzeni üzerinde bir yetkiye sahip olmadığı fikriyle at başı gider.”³⁸ Marcel Gauchet meseleye teolojik açıdan yaklaşmadığı için ona göre bu dışsal etkenlerin ontolojik olarak var mı yok mu olduğu pek ehemmiyet arz etmez. Ona göre esas olan böyle bir “yalan”ın mutlak doğru kabul edilmesidir. “Varoluşumuzu ve varoluş biçimimizi tanrılara –yani bizden farklı bir doğaya sahip varlıklara- borçlu olduğumuzu dile getiren önerme tamamen siyasi bir önermedir ve bu önermede ortaya çıkan şey tüm toplumların bizzat temelidir.”³⁹ Bu fenomen sekülerliğin ortaya çıkması ve meşruluk kazanma sürecini de vuzuha kavuşturur. Zira seküler dönemde, insanlar ilkel dönemde dışsal olan etkenlerin insanlara içkin olduğunu ama böyle etkenlerin var olduğuna inandırıldılar. Dolayısıyla mahiyet itibariyle değişen bir durum söz konusu değil, değişen sadece adlandırmayla ilgilidir, yoksa inanılan nesne aynı kalmaktadır. Seküler sahnede de insan kendi başına toplum kuramaz, “ilkel” yalanı yeniden devreye sokmak zorundadır. Toplumun ve devletin meşruiyet kaynağı ilkel insanlardan bir sonraki aşamada Tanrıyı/tanrıları temsil eden dolayısıyla öte dünyanın temsilcisi olarak hükümdar figürü ön plana çıkar. Öte dünyayla irtibatı iptal eden insan, toplumun meşruluk kaynağını bu kez topluma

38 Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der ve çev. Zeynep Savaşçın, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 96.

39 Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, 209-210.

içselleştirmekle birlikte yine meşruluğun kendinde olmadığını kabul etmiş olur. Yani kendi başına olma cihetiyle yani failliğiyle insan tıpkı ilkel/ilk döneminde olduğu gibi toplumun ve devletin meşruluk kaynağını kendi dışına atar. “Toplumsal temelin dışsallığı devletten önce var olan bir durumdur.”⁴⁰Görünürde her ne kadar meşruluğun kaynağı bizzat insanın kendisi görünmüş olsa da toplumsallığı içkin olan etkenlere (hiçbir şekilde de rasyonel şekilde açıklanamayan) referansla modern insan düzen kurar. Daha önce de belirttiğimiz üzere, insanın toplumsallaşması aslında onun kendi başına olma cihetiyle, mutlak failliği sıfatıyla mevcudiyetini sürdüremeyeceği anlamına gelir. Belki de Platon’un mitsel evren’in tam karşıtı olarak telakki edebileceğini düşündüğümüz durum tam da budur. Bu durumda Marcel Gauchet ve Platon mitsel evrenin adalet, toplum anlayışına karşı çıkmaları cihetinden ortak noktada buluşurlar.

Sonuç

Çalışmamızda Platon’un adalet kavramıyla ilgili akıl yürütmesinin belli bir ciheti üzerinde yoğunlaştık ve bu doğrultuda bazı sonuçlara ulaştık. Ulaşmış olduğumuz sonuçlar şunlardır:

1. Platon, adalet kavramını devlet kavramıyla birlikte ele alıyor. *Devlet* diyalogunun başlangıcında böyle bir plana sahip olmasa da veya olmamış gözükse de ilerleyen kısımlarda bu iki kavramın beraber değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılır.
2. Adalet kavramının Platoncu tanımının yapılması için özne’nin failliğinden bahsedebilmemiz gerekir. Fakat bu özne, modern dönem siyaset felsefesinin özne’sinden haddini/sınırlarını bilmesi bakımından farklılık arz eder. Hadden/sınırdan kastımız, mağara’dan kurtulabilmenin özne’nin kendi imkânlarıyla gerçekleşmediği ve aralarında adalet’in de olduğu diğer idelerin özne’den bağımsız varlığa sahip olmalarıdır.
3. Adalet’in bilgisine sahip olanın zorunlu olarak yönetici olması gerekir. Bu bağlamda Platon’un felsefesinde (en azından *Devlet*’inde) adalet kavramı devlet kavramından ayrılmaz nitelik arz eder. Platon açısından belki teorik açıdan adalet’ten devlet kavramı söz konusu olmadan bahsedilebilir ama pratikte bu iki

⁴⁰ Gauchet, Yurttaşını Arayan Demokrasi, 212.

kavram ayrılmaz. Ama burada önemli bir nüans söz konusudur. Devlet hakkında konuşabilmemiz için adalet kavramına başvurmak ideal devlet hariç gerekmemekle birlikte adalet hakkında konuşabilmemiz için devlet kavramına ihtiyacımız var.

Platon'un adalet temelli devleti mimetik mahiyet arz eder. Bu anlamda mağara içerisinde kurulan devlet, mağara dışı'nın taklitidir (mimesis). Binaenaleyh işbu mimetik temel, devletin meşruiyetinin kendinden kaynaklanmadığını gösterir. Modern dönemle birlikte devletin meşruiyetinin kendinden kaynaklı olduğu fikri hâkim oldu. Ancak *Politeia* diyalogunda modern dönemde hâkim olan söz konusu fikrin savunucusu olarak Thrasymakhos yer alır. Thrasymakhos'un ileri sürdüğü savlar Platon'dan sonra özellikle de modern dönemde neredeyse Platon'un kendi savunduğu savı destekleyenler kadar taraftar bulmuştur. Thrasymakhos'un ilk en büyük savunucusunun Machiavelli olduğunu belirttik. Thrasymakhos –Machiavellici geleneğin siyaset felsefesine hâkim olduğunu söyleyemesek bile hâkim olan birkaç gelenekten biri olduğunu kesin bir şekilde belirtebiliriz. Platon'un akıl yürütmesini değil de sonuçlarını onaylayacak biri olan Marcel Gauchet'nin ve onun yaklaşımına benzer tezler ileri süren günümüz filozoflarının Platoncu adalet anlayışının geçerliliğini birebir onaylayacaklarını düşünmüyoruz. Fakat daha evvel ifade ettiğimiz gibi, “herhangi bir kavramın hakikatine ulaşmak için herkesin bu kavramla ilgili belli bir tanımın üzerinde ittifak etmesi gerekmez.”

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*, ter: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Ali Çelebi, Kınalızade. *Ahlâk-ı Alâî*, haz: Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Dodds, Eric R. *The Greeks and The Irrational*, California: University of California Press, 1997.
- Haşlakoğlu, Oğuz. “Politeia Diyalogunda *Epistêmê* Tasnifi ve *Dialektikê Methodos*’un Anlamı”, *Felsefe Tartışmaları* 34 (2005), 67-90.
- Havelock, Eric A. *The Greek Concept of Justice, From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- Gauchet, Marcel. *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, der ve çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yayınları, 1968.
- Machiavelli, *Prens*, çev. Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994.
- McCloskey, Deirdre. “Thrift as a Virtue, Historically Criticized”, *Hedgehog Review*, (2007), 1-30.
- Murteza, Eylem Yolsal. “Platon’un *Devlet*’inde *Dikaiosynê* Kavramını Kullanışı”, *Felsefi Düşün* 1 (2013), 180-195.
- Orhan, Özgüç. “Homeros ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon’a Yansımaları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012), 11-38.
- Platon, *Devlet*, ter: Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010.
- Plato, *Statesman*, trans: George Burges, New York: M. Walter Dunne Publ., 1901.
- Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna- Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
- Ranciére, Jacques. *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Sözen, Kemal. Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 25-40.

Spinoza, *Politik İnceleme*, ter: Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2015.

Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Solmaz Zelyüt, İstanbul: Öteki Yayınları, 2017.

Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles - Platon Karşılaştırması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6, (2008), 27-46.

Türker, Ömer. *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*, New York: Macmillian 1978.

Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fıkhî Boyutu*

The *Fiqhî* Perspective of the Washing or Anointing the Feet During the Act of Ablution

Mehmet Ali Aytekin**

Öz

Fakihlere göre abdestin farzlarından birisi ayakların yıkanmasıdır. Bu, İslâm'ın bidayetinden itibaren Müslümanların kahir ekseriyeti tarafından böyle kabul edilmiş ve bu şekilde uygulanagelmıştır. Ancak son zamanlarda akademik düzeyde yapılan bazı çalışmalarda çıplak ayağa mesh etmenin farz olduğu iddia edilmiş; gerekçe olarak da mesh ile ilgili delillerin daha güçlü olduğu söylenmiştir. Bu meselede Ehl-i sünnet ile Şîa'yı iki taraf olarak gösterip Ehl-i sünnet âlimlerinin mesh hakkındaki delilleri görmediği ve görmezlikten geldiği ileri sürülmüştür. Ahkam ile alakalı bir konu olması itibarıyla mesele fıkhî açıdan incelendiğinde söylemlerin ve iddiaların ilmi olmadığı; görüşlerini ispat edebilmek için söylem sahiplerinin bazı delilleri çarpıttıkları görülecektir. Her şeyden önce bu mesele, Ehl-i sünnet ile Şîa'nın arasında değil; İmâmiyye Şîa'sı ile diğer tüm Müslümanlar arasında hicri ikinci asırdan itibaren yaşanan köklü bir ihtilafır. Asırlardır abdest alırken ayakları yıkamanın hiçbir problem olmadığı ve günümüzde de herhangi bir problem teşkil etmediği bir coğrafyada hakikatin hilafına bu tür görüşlerin dile getirilmeye başlanması; abdestte mesh etmenin doğru, yıkamanın yanlış olduğu şeklinde bir algı oluşturulmaya çalışılması konunun fıkhî boyutunu akademik düzeyde ele almayı zorunlu kılmıştır. Bu nedenle makalede abdestte ayakların yıkanması ve mesh edilmesi, fıkhî açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Abstract

According to faqih who is expert in fiqh, one of the fards of Wuđū is to wash feet. This has been practiced in this form since its approval by the overwhelming majority. However, some the recent academic studies, regarding this issue, claims that the act of anointing naked feet is fards as the evidences, related to the practice of anointing, supports this implementation. At this point, it is argued that Ahl-i Sunnah and Shia are two different sides conflicting with each other, and scholars of the Ahl-i Sunnah side were said to have neglected to some references related to the function of anointing. However, when these concerns are examined in the light of the fiqh perspective, it is visible that some of ravi, who is receiving riwaya, consciously manipulated some of the evidence or references to prove that their own theories are solely truth. Actually, it did not refer to a problematic issue between Ahl-i Sunnah and whole Shia however as we know that there were some conflicts about this issue between one part of Shia, belonging to Imamiyye sect and rest groups of the Muslims even in earlier. Throughout the centuries and even at our present it has not been regarded as a mistake or problem to wash feet during the act of ablution, it does not refer to any problem or wrong practice. However, the fact that some of the recent ideas which are conflicting with truth and manifesting an overview that anointing is better than washing completely and physically, made essential to necessitate deeply this issue in an academic manner. Therefore, in this article, the practice of washing feet and the practice of anointing are extensively examined through by fiqh perspectives.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Ehl-i sünnet, Şîa, Çıplak Ayak, Abdest, Yıkamak, Mesh Etmek

Keywords: Fiqh, Ahl-i Sunnah, Shia, Ablution, Naked Feet, Washing, Anointing

* Makale Geliş Tarihi: 23.10.2020, Makale Kabul Tarihi: 27.12.2020

** Dr. Çankırı Karatekin İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, maliaytekin@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-0318-7515.

GİRİŞ

İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra Müslümanlar arasında ihtilaflar eksik olmamıştır. Bunlar genel olarak siyasî, itikâdî ve fikhî ihtilaflar olmak üzere üç kısımda değerlendirilir.

Siyasî ihtilaflar zaman zaman Müslümanlar arasında istenmeyen kanlı çarpışmalara neden olurken, itikâdî ihtilaflar da çoğu kez Müslümanların birbirini tekfir etmelerine, zındıklık ve fasıklıkla itham etmelerine neden olmuştur. Esasında İslâm'ın vahdaniyetine, Müslümanların birlik ve beraberliğine aykırı olan bu tür ihtilaflar İslâm'ın tasvip etmediği, Kur'ân ve sünnette yasaklanan ihtilaflardır. Fıkıh ilminin bir nevi karakteristik özelliği olan fikhî ihtilaflar ise işin erbabı tarafından zenginlik kabul edilerek ümmet için rahmet vesilesi olarak görülmüştür.¹

Fikhî ihtilaflarla ilgili genel durum bu olmakla birlikte fikhî meselelerdeki bazı farklılıklar itikâdî mezheplerin ayırt edici bir görüşü haline gelmiştir. Bunlardan biri abdest alırken ayakların yıkanması veya çıplak ayaklar üzerine mesh edilmesidir. Ehl-i sünnet âlimleri abdest alırken ayakları yıkamayı, Şîa'nın İmâmiyye/İsnâaşeriyye² koluna mensup âlimler de ayakları mesh etmeyi abdestin farzı olarak kabul etmektedirler.³ Bu mesele, iki grup arasında fikhî ihtilaf boyutunu aşarak Ehl-i sünnetten veya İmâmiyye Şîa'sından sayılmanın ayırt edici bir vasfı haline gelmiştir.

Ehl-i sünnet olan Müslümanların yaşadığı ülkelerde tarihten günümüze abdest alırken ayağın yıkanması Müslümanlar tarafından kabul gören ve amel edilen bir görüş

¹ Fikhî ihtilaflar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsa Atcı, "İslâm Düşünce Tarihinde Fikhî İhtilâf", *Mütefekkir* 7/13 (30 Haziran 2020), 13-34.

² Şîi grupların en büyüğü olan ve mezhepler tarihiyle ilgili bazı kitaplarda Râfıza/Revâfiz (Râfiziler) ismiyle anılan bu fırka, imameti dinin temeli saydıkları için İmâmiyye; on iki imam inancını iman esası olarak kabul ettikleri için İsnâaşeriyye; amelde Ca'fer es-Sâdık'ın fikhini uyguladıkları için de Ca'feriyye olarak bilinir. İmâmiyye'yi diğer Şîi gruplardan ayıran iki temel ilke vardır: 1. İmamların nasla tayini, 2. On iki masum imama inanmak. Bu iki iman ilkesini kabul etmeyen kişi İmâmiyye'den olamaz. Bunlara göre imamlar göklerde, yerlerde, cennette, cehennemde, yaratılmış ve kıyamete kadar yaratılacak her şeyi bilirler. İmamlar masumdur ve onlardan nakledilen her şey hadis/sünnet kabul edilir. İmâmiyye dinî hükümlerin tespitinde Ehl-i beytten gelecek bilgiyi şart koşmuş; sahabe veya tâbiûn âlimlerinin görüşlerine itibar etmemiştir. Bk. Ömer Özpınar, *Şîi Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 39-40, 57, 61-62, 69-70, 73, 75,77, 79, 121, 123, 141, 175-176.

³ Ayağa meshin farz olduğunu mezhep veya grup halinde kabul eden sadece İmâmiyye Şîa'sıdır. İlgili bahiste daha ayrıntılı durulacağı üzere Şîa'nın Zeydiyye, Haricilerin İbâziyye kolları da yıkamanın farz olduğunu kabul etmektedirler.

olmuştur. Ehl-i sünnet inancının hâkim olduğu ülkemizde de bu durum böyle devam edegelmiştir. Ne var ki, son yıllarda bazı akademisyen ve araştırmacılar çıplak ayağa mesh etmenin abdestin farzı olduğunu iddia etmişler ve iddialarını bazı akademik çalışmalara taşıyarak gündem oluşturmuşlardır. Şîa'nın fikri ve gerekçeleri ile büyük oranda paralellik arz eden bu görüşün, halk düzeyinde olmasa da akademik düzeyde her geçen gün revaç bulduğu görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bu görüşü benimseyen kişiler konuyu zaman zaman farklı platformlarda tartışmaya açarak gündem oluşturmaya ve taraftar kazanmaya devam edeceklerdir.

Esasında içinde yaşadığımız toplumun dinî hassasiyeti, yapısı ve anlayışı gereği bu mesele toplum düzeyinde ve ilmî çevrelerde herhangi bir sorun oluşturmamaktadır. Müslümanların abdest alırken ayaklarını yıkamama gibi bir problemleri olmadığı gibi ayak yıkamayı kendine sorun yaparak abdesti ve namazı terk eden bir Müslüman da - bildiğimiz kadarıyla- bulunmamaktadır. Bu nedenle abdestte ayakları mesh meselesini gündemde tutmak topluma ve ilim dünyasına hiçbir katkı sağlamayacaktır. Ayakları mesh etmenin kolaylık olduğunu ileri sürmek namaz kılanların sayısını artırmayacak, aksine toplumda İslâm'ın tasvip etmediği ve yasakladığı ihtilafların başlamasına ve zamanla kökleşmesine neden olacaktır. Asırlardır Ehl-i sünnet ile İmâmiyye arasında temel ihtilaflardan biri olan ve geçen bunca zamana rağmen halledilemeyen bir meseleyi akademik düzeyde gündeme getirmek ilim dünyasına da herhangi bir katkı sağlamayacaktır.

Mesele hakkında bu kanaatte olmamıza ve meseleyi gündemde tutmanın doğru olmadığına inanmamıza rağmen konu hakkında yapılan bazı çalışmalar abdestte çıplak ayağa mesh etmenin fikhî boyutunu ele almayı zorunlu kılmıştır. Zira bu tür çalışmalarda abdest ayetinin cer kıraati öne çıkarılmış, bunun doğal uzantısı olarak da çıplak ayağa mesh etmenin farz olduğu ifade edilmiş; nasb kıraatinin Arap dil kaidelerine, yıkama hükmünün de Kur'ân'ın ruhuna ve bütünlüğüne aykırı olduğu iddia edilmiştir.⁴ Hatta nasb kıraatiyle okuyanların tutarlı bir izahının olmadığı söylenmiştir.⁵ Esasında bu tür

⁴ Ayşe Ulya Özek, *Mâide Sûresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 147-148, 151-153, 157-159.

⁵ Süleyman Ateş, "Kur'ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 3/4 (1989), 189, 191.

iddia ve söylemler, alanında otorite olan onlarca hatta yüzlerce Arap Dili ve Belagati âliminin, kıraat imamlarının, müfessirlerin ve müctehidlerin de aralarında yer aldığı İslâm dünyasının kahir ekseriyetini, fasih bir Arapça ile inen Kur'ân'ı Arapçanın kurallarına aykırı bir şekilde okumakla ve Kur'ân'ın bütünlüğüne aykırı hareket etmekle itham etmektedir.

Abdest ayeti olarak bilinen Mâide sûresi altıncı ayeti bir ahkam ayetidir. Hatta İbnü'l-'Arabî'nin ifadesiyle Kur'ân-ı Kerîm'de en fazla hüküm ihtiva eden ahkam ayetlerinden biridir.⁶ Bu nedenle abdestte ayağı yıkamanın veya çıplak ayağa mesh etmenin fikhî boyutu büyük önem arz etmektedir. Buna rağmen günümüzde yapılan çalışmalarda genellikle ilgili ayetin kıraat şekli ve konu ile alakalı hadisler üzerinde durulmuş, fikhî bir konu olması itibariyle fikhî doğrudan ve yakından ilgilendiren bu meselenin fikhî yönü göz ardı edilmiştir. Halbuki müctehidlerin konuyu ele alırken hangi delilleri dikkate aldıkları, delillerin tercihinde hangi usul kaidelerinden hareket ettikleri ve sonuçta nasıl bir hükme vardıkları konunun aydınlığa kavuşması hususunda çok önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu nedenle makalede abdest alırken ayakları yıkamanın veya çıplak ayaklara mesh etmenin fikhî boyutu ele alınacaktır. Konuyu yakından alakadar eden ve daha önce üzerinde çalışılan kıraat farklılığına ve ilgili hadislere zaruret miktarı temas edilecek, özellikle bu iki meselede ayrıntıya girilmeden daha önce yapılan çalışmalara atıflarla iktifa edilecektir.

1. KONU İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Abdestte ayakları yıkamak veya çıplak ayağa mesh etmek yaklaşık hicri ikinci asırdan itibaren meydana gelen derin ihtilaflardan biridir. Buna binaen konu hakkında gerek ilgili ayetin tefsirinde gerekse fıkıh kitaplarında abdestin farzları bahsinde detaylı bilgilere yer verdikleri gibi müstakil risaleler halinde de konuyu ele almışlardır. Tarihi süreçte yapılan tüm bu çalışmalardan bahsetmek makalenin hacmini aşacaktır. Bu

⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hıfnâvî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011/1433), 2/49-50.

nedenle burada ülkemizde akademik düzeyde konu ile alakalı yapılan çalışmalar üzerinde kısaca durulacaktır.

Görebildiğimiz kadarıyla bu mesele, Süleyman Ateş'in abdest ayetini tefsir ederken çıplak ayaklara mesh etmenin farz olduğunu söylemesi ile ülkemizde gündeme gelmiş; bunu, reddiye sadedinde yazılan makaleler takip etmiştir. İlk olarak Ateş'e reddiye mahiyetinde Mücteba Uğur tarafından bir makale yazılmıştır.⁷ Bunun üzerine Ateş de karşı cevap olarak bir makale ele almıştır.⁸ Remzi Kaya kıraat imamlarına göre abdest ayetinin nasb ve cer kıraatini; Abdülmecit Okcu abdest ayeti hakkında Taberî'nin görüşlerini ihtiva eden birer makale kaleme almışlardır.⁹ Serdar Murat Gürses yüksek lisans tezi olarak abdestle ilgili Kütüb-i Sitte'de geçen tüm rivayetleri metin ve senet açısından değerlendirmiştir.¹⁰

Ayşe Ulya Özek de konuyla ilgili bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Bu çalışmaya göre; abdest ayeti nasb veya cer okunsa da ayetten çıkan hüküm, çıplak ayağın mesh edilmesidir. Mestler üzere meshin cevazı da çıplak ayaklara meshin farz olduğunun delilidir. *ويل للأعقاب* hadisi, abdest alırken ayakta kuru yer kalması ile ilgili değil, ayakta idrar gibi herhangi bir necaset varken ayağın mesh edilmesi ile ilgilidir. Ayağında kuru yer kalan bir kişiye Hz. Peygamber'in "... dön, abdestini tekrar al" şeklindeki rivayet gusül abdesti ile ilgili olabilir. Hz. Osman'ın, hilafeti döneminde çıplak ayağını mesh etmesi ve sahâbenin bunu tasdik etmesi bu dönemde de ayağın mesh edildiğini gösterir.¹¹

⁷ Bk. Mücteba Uğur, "Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkınması", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 3/2 (1989), 16-28. Uğur makalesinde sonuç olarak, ayağın yıkanmasını emreden ve buna delalet eden hadisler karşısında çıplak ayakların meshine delalet eden rivayetlerin şaz olduğunu, bunlara hüküm bina edilemeyeceğini ifade etmiştir.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ateş, "Kur'ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü", 188-193.

⁹ Remzi Kaya, "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 255-265; Abdülmecit Okcu, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu Ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (30 Haziran 2003), 216-246. Okcu makalesinde Taberî'nin nasb ve cer kıraatini birleştirerek ayakların su ile yıkanıp mesh edilmesi/ovalanması şeklinde mantıklı ve tutarlı bir hüküm ortaya koyduğunu ifade etmiştir.

¹⁰ Bk. Serdar Murat Gürses, *Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 11-177. Gürses çalışmasında, ayağın yıkanması hususunda gelen rivayetlerin mütevatir olduğunu; nasb ve cer kıraatının Arap dili kurallarına göre doğru olup hakem olarak sünnete gidilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

¹¹ Hz. Osman, abdestte ayakların yıkanması hususunda kendisinden en fazla sahih hadis rivayet edilen sahâbîlerden biridir (Ayrıntılı bilgi için bk. Gürses, *Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi.*, 67-76, 141-154). Buna rağmen yazarın, Hz. Osman'ın, hilafeti

Ehl-i sünnet uleması sadece yıkama ile ilgili rivayetleri dikkate alarak yıkamanın farz olduğunu söylemiştir. Ayakların yıkanmasını gerekli görenler ilgili ayete Arapça dil kurallarına uygun olmayan yorumlar getirmişlerdir. Mâide sûresinin altıncı ayeti, Nisâ sûresinin kırk üçüncü ayetini nesh ederek abdest konusunda daha hayırlı ve daha kolay bir hüküm getirmiştir.¹² Yıkama ile ilgili rivayetler abdest ayetinden önceye; mesh ile ilgili rivayetler ise abdest ayetinden sonraya aittir. Zira Cerîr b. Abdullah'ın “*Ben Mâide suresi nazil olduktan sonra Müslüman oldum. Allah Rasûlü'nün mesh ettiğini Müslüman olduktan sonra öğrendim*” şeklindeki sözü buna delildir.¹³ Çıplak ayağa mesh eden kişi

döneminde çıplak ayağa mesh ettiğini başka bir yazarın çalışmasından yaptığı nakille iddia etmesi, bu olayı Hz. Osman'ın çıplak ayağa mesh ettiğine delil göstermesi ve çalışmanın ilerleyen sayfalarında bunu kesin bir bilgi gibi birkaç kez tekrar etmesi hakikatleri çarpıtmanın tipik bir örneğidir. Benzer çarpıtmalara yeri geldiğinde temas edilecektir. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçen bu rivayet lafzı itibarıyla hem meshe hem de yıkamaya ihtimali olan bir rivayettir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavût ve diğerleri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421), 1/522 (No. 487). Kaldı ki, Ahmed b. Hanbel'de sarîh ifadelerle Hz. Osman'ın ayağını yıkadığına dair birçok rivayet yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/474 (No. 415), 1/489 (No. 435), 1/490 (No. 436), 1/524 (No. 489). Ayrıca yazarın bahsettiği bu olay diğer hadis kitaplarında “... sonra ayağını yıkadı” şeklinde rivayet edilmiştir. Örneğin bk. Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *et-Tahûr*, thk. Hasen Mahmûd Selmân (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994/1414), 163 No. 76; Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004/1416), 1/147 No. 284). Şayet yazarın ifade ettiği gibi Hz. Osman çıplak ayağa mesh etmiş olsaydı bu durumun tevatür derecesinde haberlerle sabit olması gerekirdi.

¹² Mezkûr iki ayet arasında nesh iddiasında bulunmak tam bir garabet örneğidir, usuldeki nesh konusunu hiç anlamamış olmanın bariz bir göstergesidir. Usulde asıl olan her bir nas ile müstakil olarak amel etmektir. İki nas arasında tenâkuz olur, her biri ile amel edecek şekilde nasları tevîl imkânı da bulunmazsa o zaman nesh iddiası gündeme gelir. Mâide sûresi altıncı ayet ile Nisâ sûresi kırk üçüncü ayet arasında en küçük bir tenakuz söz konusu değil ki, aralarında nesh iddia edilsin. Muteber kaynakların hiçbirinde de böyle bir görüş dile getirilmemiştir. Kaldı ki, İbnü'l-'Arabî Mâide sûresi altıncı ayetin Nisâ sûresi kırk üçüncü ayetten önce nâzil olduğunu, Mâide sûresindeki teyemmüm hükmünün, sonra nazil olan Nisâ sûresi kırk üçüncü ayette de tekrar edildiğini ifade etmektedir. (Bk. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/587). Nisâ kırk üçüncü ayette abdest ile alakalı herhangi bir hüküm de geçmemektedir. Bu ayet ile başka bir ayet arasında nesh iddia edilmiş ama söz konusu ayet Mâide sûresinin altıncı ayeti değil, doksanıncı ayetidir. Bu iddiayı Fahrüddîn er-Râzî tezîf sîğası ile nakletmiş, ancak kendisi nesh iddiasını kabul etmemiştir (bk. Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997/1417), 4/87-88).

¹³ Yazar, bu ve benzeri rivayetleri bağlamından kopararak ve çarpıtarak mesh hakkındaki görüşünü ispat etme cihetine gitmektedir. Zira rivayetlerin zahirinden bunların mestler üzerine mesh ile ilgili olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Nitekim yazarın kaynak gösterdiği Dârekutnî bu rivayetleri, “el-Mesh ale'l-huffeyn” başlığı altında rivayet etmiştir. Buradaki tüm rivayetler mestler üzerine mesh hakkındadır. Cerîr'den gelen rivayet de aynen şu şekildedir:

رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسُحُ عَلَى خُفَيْهِ قَالُوا بَعْدَ تَوَلَّى الْمَاءِ؟ قَالَ: إِنَّمَا أَسْلَمْتُ بَعْدَ تَوَلَّى الْمَاءِ

Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/2004), 1/355-369.

ayet ve hadislere uygun hareket etmiş olur.¹⁴ Nasb kıraati Arap dil kurallarına göre uygun değildir.¹⁵

Serdar Murat Gürses mesh ile ilgili tüm rivayetleri senet ve metin yönünden tahlil eden;¹⁶ Mustafa Hayta, Şîî âlim el-Kerâcîkî'ye (öl. 449/1057) ait *el-Kavlü 'l-mübîn an vücûbi meshi 'r-ricleyn* adlı risalenin tercüme ve değerlendirilmesini içeren;¹⁷ Sefa Atik de Şîî âlim Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) *el-Mesh ale 'r-ricleyn* adlı risalesini ihtiva eden¹⁸ birer makale yazmışlardır.

Modern dönemde Şîî âlimlerden Mevlânî de *el-Mesh ale 'r-ricleyn fi 'l-vüdû'* adlı risale tarzı bir eser kaleme almıştır. Mevlânî eserinde ayağı mesh etmenin farz, yıkamanın batıl olduğunu; kıraat farklılığından hareketle yıkama ve mesh arasındaki muhayyerlik iddiasının doğru olmadığını; meshe delalet eden hadislerin Ehl-i sünnet âlimleri tarafından tahrif edildiğini söylemiştir. Yazarın sonuç kısmında Ehl-i sünnet âlimlerini kastederek *أصبحوا صفر اليدين من الكتاب و السنة* demesi çalışmanın ne kadar yanlı yapıldığını ortaya koymaktadır. Öylesine ki, yazar *Mebûsât, Şerhu Fethu 'l-kadîr, Muğnî, Tefsîr-i kebîr* gibi

¹⁴ Şayet ayaklarını mesh eden kişi ayet ve hadislere uygun hareket etmiş olursa bunun dışındaki her türlü amelin ayet ve hadislere aykırı olması ve dolayısıyla sahih olmaması gerekir. Buna rağmen yazar, ayağını yıkayan kişinin abdestinin geçerli olduğunu söylemekle tutarsız bir görüş serdetmiş olmaktadır. Esasında İmâmîyye'nin, ayağını yıkayan kişinin abdestinin batıl olduğunu söylemesi bu anlamda kendi içinde tutarlı bir görüştür. Ancak bir şeyin kendi içinde tutarlı olması onun doğru olduğu anlamına gelmemektedir.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Özek, *Mâide sûresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi.*, 29-169. Söz konusu çalışmada temel kaynakları referans almadığı ve büyük oranda Şîî kaynaklardan istifade ettiği anlaşılan yazarın iddia ve fikirleri, faydalandığı kaynaklara atıf yapmadan kendisinin tespit ettiği hususlarmış gibi ortaya koyması dikkat çekmektedir. Burada iddia edilen fikirlerin, gerekçelerin, Ehl-i sünnet âlimlerinin delillerine yönelik eleştirilerin, rivayetlerin tahlil ve tevillerinin biraz sonra zikredeceğimiz Şîî yazarların eserlerindeki fikir, gerekçe, eleştiri, tahlil ve tevillerle birebir aynı olduğu görülmektedir. Yazar, özellikle değerlendirmelerin yer aldığı dördüncü bölümde asli ve temel kaynakları referans alsaydı; bu imkana sahip değilse en azından hadislerle ilgili daha önce yapılan çalışmalarda ortaya konulan verilere itibar etseydi muhtemelen daha sağlıklı sonuçlar elde ederdi.

¹⁶ Serdar Murat Gürses, "Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili", *HADİTH 1* (31 Aralık 2018), 4-38. Gürses sonuç olarak makalesinde; on sahâbîden rivayet edilen mesh hakkındaki hadislerin bir kısmının çıplak ayağa mesh ile ilgisinin olmadığını; ilgili olanların da doğrudan meshe delalet etmediğini ifade etmiştir.

¹⁷ Mustafa Hayta, "Ayakları Mesh Etmenin Vâcip Olduğuna Dair Bir Risale", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 147-159.

¹⁸ Sefa Atik, "Şeyh Müfid'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 99-127.

sünnî âlimlere ait eserlerde dahi abdest ayetinin, nasb veya cer okunsa da yine meshin vücûbiyetine delalet ettiği bilgisinin yer aldığını iddia edebilmiştir.¹⁹

Esasında önce zikrettiğimiz Şîfî âlimlere ait iki risalenin de tamamen mezhep taassubuyla ve yanlı bir şekilde yazıldığı görülmektedir. İdeolojinin ön planda olduğu bir kitleye mensup olan yazarların meseleyi yanlı ve mezhep taassubuyla ele almaları anlaşılabilir bir durumdur.²⁰

Tekrara düşmemek için burada, konu ile alakalı yapılan çalışmalar hakkında biraz ayrıntılı bilgi verilmiştir. Yeri geldiğinde ilgili konularda ayrıntıya girmeden yapılan çalışmalara atıfla iktifa edilecektir.

2. İHTİLAFIN NEDENLERİ

Abdestte ayakların yıkanması veya ayaklara mesh edilmesi konusunda ihtilafın temel nedeni abdest ayeti olarak bilinen Mâide sûresi altıncı ayetteki kıraat farklılığıdır.

Ayet şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

Meali: “Ey iman edenler! Namaz kılacağınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.”

Ayetteki *أرجلكم* kelimesini kıraat imamlarından İbn Âmir (öl. 118/ 736), Âsım'ın (öl. 127/ 745) râvisi Hafs (öl. 180/796), Nâfi (öl. 169/785), Kisâî (öl. 189 /805) ve Ya'kûb

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali el-Hüseynî Meylânî, *el-Mesh ale'r-ricleyn fi'l-vudû'* (Kum: Merkezi'l-Ebhâs ve'l-Akâidiyye, 1379/1959), 19-38. Ehl-i sünnetin meşhur âlimlerinden yaptığı bu nakilde yazarın hakikatleri çarpıtıldığı rahatlıkla görülmektedir. Zira isimleri zikredilen âlimlerin tamamı abdestte ayakların yıkanması gerektiği görüşüne sahiptir ve gerçek yazarın iddia ettiği değildir. Örneğin *el-Meshûl* adlı eserinde Serahsî doğru olan kıraatin nasb olduğunu, ayetin mecrûr okunması durumunda da *الأرجل* kelimesinin *الأيدي* kelimesine atfedildiğini ama cerr-i civârîden dolayı mecrûr okunduğunu açıkça ifade etmektedir (Bk. Şemsüddîn Ebû Bekr es-Serahsî, *el-Meshûl*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1431/2010), 1/79. Fahrüddîn er-Râzî de bunu, meshi savunanların görüşü olarak nakletmektedir (Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/305-306).

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed el-Ukberî, *el-Mesh ale'r-ricleyn*, thk. Mehdi Necef (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1991/1413), 17-30; Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali el-Kerâcîkî, *el-Kavlü'l-mübîn an vücûbi meshi'r-ricleyn*, thk. Ali Mûsâ el-Ka'bî (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1998/1419), 19-38.

(öl. 205/821) mansûb olarak; İbn Kesîr (öl. 120/ 738), Âsım'ın ikinci râvisi Şu'be (öl. 193/808), Ebû Ca'fer (öl. 130/747), Ebû Amr (öl. 154/771), Hamze (öl. 156/773) ve Halef (öl. 229/844) ise mecrûr olarak okumuşlardır.²¹

Meseleye kıraat ilmî açısından bakıldığında abdest ayetindeki *أرجلكم* kelimesinin nasb ve cer kıraatinden her birinin mütevatir ve sahih bir kıraat olduğunda herhangi bir şüphe görülmemektedir. Zira bu kelimeyi kıraat imamlarının yarısının mansûb, diğer yarısının da mecrûr olarak okumaları bu sonuca ulaştırmaktadır. İslâm dünyasında yaygın olarak okunan Âsım ve Nâfi kıraati ile aynı zamanda nahiv ilminin otoritelerinden biri olan Kisâî kıraatinde bu kelimenin mansûb okunması bunu teyit etmektedir. Sonraki dönemde Ferrâ' (öl. 207/822), Zeccâc (öl. 311/923), Nehhâs, (öl. 338/950) ve Ukberî (öl. 616/1219) gibi hem Arap Dili ve Belagati alanında hem de tefsir ilminde otorite olan pek çok âlim de nasb ve cer kıraatini sahih görmekle birlikte nasb kıraatini tercih etmektedir. Hatta Nehhâs, her iki kıraatin hükmü ile amel etmiş olmak için, yıkama ve meshi cem edip ikisinin de farz olduğunu söyleyen görüşün en güzel görüş olduğunu söylemektedir.²²

Dolayısıyla nasb kıraatinin Arap dili ve belagati kurallarına aykırı olduğu, kelime mansûb okunduğunda ayetteki mucizevi üslup ve ahengin kaybolacağı şeklindeki iddia ve söylemler ilmî değildir, hakikati yansıtmamaktadır.²³

²¹ Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Saîd, *Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'î'l-meşhûra*, thk. Mehmet Kemal Atik (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1999/1420), 2/114-115; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hâdî Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997/1417), 2/168-169. Mezkûr kıraatlerden İbn Âmir, İbn Kesîr, Âsım, Ebû Amr, Hamze, Nâfi ve Kisâî kıraatlerine kıraat-i seb'a, diğer üç kıraatle birlikte hepsine kıraat-i aşere denir. Bugün İslâm ülkelerinde kıraat ilmi aşere ölçüsünde devam etmekle birlikte Kuzey Afrika'da Nâfi kıraatinin Verş rivayeti, Sudan ve çevresinde Ebû Amr kıraati, diğer İslâm ülkelerinde de Âsım kıraatinin Hafs rivayeti yaygın olarak okunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2002), 25/428-429.

²² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Meâni'l-Kurân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, tsz.), 1/302; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve l'râbüh* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408), 2/152-154; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısri en-Nehhâs, *l'râbü'l-Kurân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/259; Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Hüseyn el-Ukberî, *et-Tibyân fi l'râbi'l-Kurân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419), 1/335.

²³ Konu hakkında ayrıntılı bilgi, tarafların delilleri ve gerekçeleri için önceki dipnotta verilen kaynaklarla birlikte bk. Uğur, "Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması", 17-25; Ateş, "Kur'ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü", 189-191; Kaya,

İkinci ihtilaf nedeni de ayakların yıkanması ve mesh edilmesi hakkında rivayet edilen hadislerdir. Esasında hadislerde ayakların yıkanması ön plana çıkmaktadır. Bu konudaki rivayetlerin sayı bakımından çok daha fazla, senet itibariyle de sahih olup tevatür derecesine ulaştıkları; meshe delalet eden hadislerin ise sayıca daha az, bazılarının senet yönünden problemlili olduğu, senedi sahih olan rivayetlerin çıplak ayağa meshle ilgili olmadığı, meshe delalet edenlerin de sahih hadisler karşısında şaz kaldıkları yapılan çalışmalarla ortaya konmuştur.²⁴

Mâsum kabul edildikleri için on iki imamın sözlerini, fiil ve takrirlerini Kur'ân'dan sonra ikinci asli delil sayan, İmâmiyye'den olmayan ravilerin rivayetlerini kabul etmeyen ve böylece kendine özel bir hadis literatürü oluşan, özellikle fikhî görüşleri de bunlara bina eden İmâmiyye²⁵ doğal olarak Ehl-i sünnet âlimlerinin hadis kitaplarında yer alan rivayetlere itibar etmemiş, çıplak ayağa mesh etmeyi abdestin farzı olarak görmüş, bunun dışında ayağın yıkanması veya mestler üzerine mesh edilmesi gibi tüm amelleri batıl kabul etmiştir.²⁶

Konu hakkındaki ihtilafın abdest ayetindeki kıraat farklılığından ve ilgili hadislerin farklı değerlendirilmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Cessâs ve İbnü'l-'Arabî'nin ifadesiyle ayetin iki okunuş şekli de sahih olduğuna; mansûb okunduğunda yıkamanın, mecrûr okunduğunda ise meshin farz olduğu anlaşılabilceğine göre ayet mücmel olup beyana muhtaçtır.²⁷ Beyan eden de ya başka bir ayettir ya da Hz. Peygamber'dir. Buna ilaveten Hz. Peygamberin hayırlı üç nesil olarak nitelediği sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde konuyla ilgili ayet ve hadislerin nasıl anlaşıldığı ve

"Kıraat Açısından Abdest Ayeti", 257-260; Özek, *Mâide sûresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi.*, 29-64.

²⁴ Bk. Uğur, "Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması", 26-28; Gürses, *Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi.*, 59-172; Gürses, "Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili", 11-34.

²⁵ İmâmiyye Şîa'sının hadis anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Cemal Sofuoğlu, "Şîa-i İmamiyye'nin Hadis Anlayışı", *Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu.* (1993), 271-276; İlyas Üzüm, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın ve Matbaacılık, 2010), 39/116-120.

²⁶ Bk. Kerâcîkî, *el-Kavlü'l-mübîn*, 25-36; Meylânî, *el-Mesh ale'r-ricleyn fi'l-vudû'*, 9-44.

²⁷ Bk. Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 2/434; Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. 'İsmetullah 'Inâyetullah (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 1/325; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/76. Muhammed Hamdi Yazır, yıkama emrinin muhkem, mesh emrinin ise mücmel olup bunun sünnet-i seniyye ile beyan edildiğini söylemektedir. Bk. Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/1585).

mucebiyle nasıl amel edildiği de meselenin açıklığa kavuşmasında son derece önem arz eden bir husustur.

Ayetin beyanı mahiyetinde olan hadisler de mesh yanlıları tarafından farklı yorumlandığı için bir sonraki bölümde mesele mezhep imamlarının ve müctehidlerin görüşleri bağlamında ele alınacaktır.

3. KONU HAKKINDA MEZHEP İMAMLARININ ve MÜCTEHİDLERİN GÖRÜŞLERİ

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre abdestte farz olan, ayakların yıkanmasıdır; çıplak ayaklara mesh etmek caiz değildir. Bu konuda dikkat çeken husus mezheplerin yıkamayı abdestin farzı olarak görmelerinden öte topukların da (كعبين) yıkamaya dâhil olup olmadığını tartışmalarıdır. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed, Şâfiî, Ahmed ve bir rivayette Mâlik'e göre ayetteki إلى harf-i cerri مع anlamına olup topuklar yıkamaya dahildir. Züfer ve bir görüşünde Mâlik إلى harfinin gâye/sınır ifade ettiğini söyleyerek bunların yıkamaya dahil olmadığını söylemiştir.²⁸ Bu ihtilafla birlikte âlimler كعبين kelimesinin إلى harfi ile kayıtlanmasını, ayakların yıkanmasını gösteren deliller arasında zikretmişlerdir. Dört mezhepte ayakların yıkanması hususunda zikrettiğimiz ihtilaftan başka herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.²⁹

Zâhirî mezhebinde de abdestte farz olan ayakların yıkanmasıdır; üzerine mesh edebilecek mest ve benzeri herhangi bir şey olmadıkça çıplak ayaklar üzerine mesh etmek caiz değildir.³⁰

²⁸ İmam Mâlik'in bu konuda zâhir olan ve mezhepte tercih edilen görüşü topukların da yıkamaya dâhil olmasıdır. Bk. Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/269.

²⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/323-327; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/123-126; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/41-42; Ebu'l-Velîd el-Kurtubî İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/14-15; Alâüddin Ebû Bekr İbn Mesûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi'ş-şerâi*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 1/26-32; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/122-125; Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/268-270; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 1/152-159.

³⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/301-302, 335, 376.

Bu meselede Ehl-i sünnet ulemasının, dört mezhep ile aynı kanaatte olduğu görülmektedir. İbn Kudâme; Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'dan sahâbenin ayakların yıkanmasında icmâ ettikleri görüşünü naklettikten sonra “ruviye/hukiye” şeklinde tezîf ifade eden meçhul bir sîğa ile Hz. Ali, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik ve Şa'bî gibi sahâbe ve tâbînün meshe delalet eden bazı sözlerine yer vermiş; İbn Cerîr et-Taberî'nin de yıkama ve mesh arasında muhayyerlik şeklinde bir görüşe sahip olduğunu söyledikten sonra, bunlar hariç mesh yanlısı olan herhangi bir âlim bilmediğini ifade etmiştir.³¹ Ancak bazı fıkıh kitaplarında Taberî'nin yıkama ile meshin cem edilmesi kanaatinde olduğu bilgisine yer verilmiştir.³² Tâbîînin büyüklerinden olan Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) yıkama ile meshin cem edilmesi, yıkama ve mesh arasında muhayyerlik, zarar görebilecek kişinin (المضور) yıkama ve mesh arasında muhayyer olması gibi birbirinden farklı görüşler rivayet edilmiştir.³³ Yine tâbîînden İkrime (öl. 105/723) ve Katâde'nin de (ö. 117/735) mesh görüşünde olduğu zikredilmiştir.³⁴

Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs ve Enes'ten sarih lafızlarla ve sahih senetlerle ayağın yıkanmasına dair gelen rivayetler dikkate alınırsa³⁵ mesh konusunda meçhul sîğa ile bu sahâbeden rivayet edilen görüşler üzerine hüküm bina edilemeyeceği açıktır. Zira bu görüşü ihtiva eden rivayetlerin ya sıhhatinde veya metninde problem vardır³⁶ ya da bunlar ilk önce mesh görüşünde iken daha sonra bundan rücu etmişlerdir. Nitekim İbn Kudâme ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi âlimler, İkrime kanalıyla Abdullah b. Abbâs'ın;³⁷ İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) de her üç sahâbenin mesh görüşünden rücu ettiklerini nakletmektedir.³⁸

³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/122-123.

³² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/123.

³³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/123; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/79; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/27; Aynî, *el-Binâye*, 1/157.

³⁴ Aynî, *el-Binâye*, 1/157.

³⁵ Bu rivayetlerin kaynakları, sıhhat dereceleri ve değerlendirmesi için bk. Gürses, *Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, 11-13, 40-45, 50, 60-66, 111-119, 127.

³⁶ Mesh hakkında gelen tüm rivayetlerin metin ve senet tahlili için bk. Gürses, “Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili”, 13-32.

³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/124; Ebu'l-Fidâ' İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Riyâz Abdullah Abdülhâdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 2/28.

³⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Feryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1432/2011), 1/457-458.

Rücu görüşünün İkrime'den nakledilmesi İkrime'nin mesh yanlısı olmadığına delalet etmektedir. Aynı şekilde Hz. Enes'ten, “*Bir kişi abdest alıp Allah Rasûlü'ne geldi. Ayağında suyun temas etmediği, tırnak büyüklüğünde kuru bir yer bırakmıştı. Hz. Peygamber ona, 'dön ve abdestini güzelce al' buyurdu*”³⁹ şeklinde rivayet edilen hadisin ikinci ravisinin Katâde olması onun da mesh görüşünde olmadığını gösterir. Hasan-ı Basrî'den üç farklı görüş zikredilmesi, kesin bir dille onun mesh taraftarı olduğunu söylemeye engeldir. Kaldı ki, Zemahşerî (öl. 538/1144) Hasan-ı Basrî'nin ayağını yıkayıp mesh ettiğini nakletmiştir.⁴⁰ Hasan-ı Basrî'den rivayet edilen kıraatlerin fıkha etkisi ile ilgili yapılan bir çalışmada da bu görüşün isabetli olduğu ifade edilmiştir.⁴¹ Esasında İkrime, Şa'bî, Hasan-ı Basrî ve Katâde gibi âlimlerin mesh konusundaki görüşlerinin meçhul bir sığa ile zikredilmesi şüpheleri beraberinde getirmektedir. Zira tâbiînin büyüklerinden kabul edilen bu âlimler, umum belvâ kabilinden olan ve büyük önem arz eden böyle bir meselede cumhurdan farklı bir kanaate sahip olsalardı bunun, kalabalık bir grup tarafından şek ve şüpheye mahal kalmayacak şekilde nakledilmesi gerekirdi. İmam Şâfî'nin, bu konuda farklı görüşte olan bir âlim duymadığını ifade etmesi de bunu teyit etmektedir.⁴²

Meshi iddia edenlerin bu konuda adeta bayraklaştırdıkları bir isim olan Taberî aslında adeti olduğu üzere,⁴³ sıhhat derecesine bakmaksızın yıkama ve mesh ile ilgili tüm

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Tahâre”, 139 (No. 665). Hadisin tahririni yapan Şuayb Arnavût hadisin sahih olduğunu ifade etmektedir. Hadisin metni şu şekildedir:

عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ تَوَضَّأَ وَتَرَكَ مَوْضِعَ الطَّفْرِ، لَمْ يُصِبْهُ الْمَاءُ، فَعَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «أَجْعُ، فَأَحْسِنْ وَضوءَكَ»

Hadis-i şerif, küçük lafız farklılıkları ile temel hadis kaynaklarının nerede ise tamamında geçmektedir ve hepsinde senedinin ikinci tabakasında Katâde yer almaktadır. Örneğin bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/471 (No. 12487); Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût ve Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Tahâre”, 65 (No. 173). Ayrıca aynı hadis, Hz. Ömer'den de rivayet edilmiştir Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/283 (No. 134); Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, “*el-Câmiu's-sahîh*”, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), “Tahâre”, 10 (No. 243).

⁴⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/611.

⁴¹ Bk. Bayram Demircigil, “Hasan-ı Basrî Kıraatinin Fikhî Hükümlerle İlişkisi”, *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 63 (2017), 182-183.

⁴² Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib (Dâru'l-Vefâ, 2001), 2/59.

⁴³ Taberî Tefsiri üzerine makale yazan M. Akif Koç bu tefsirle ilgili olarak; Taberî'nin, tefsirini derlerken büyük oranda seçici olmadığını, temel amacının hicri ilk üç asırda yaşayan insanların Kur'ân karşısındaki duruşlarının fotoğrafını çekmek olduğunu, tefsirine kaydettiği bütün rivayetlerin doğruluğuna Taberî'nin inandığını varsayılması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Akif Koç, “Taberî Tefsiri'ni Anlamak Üzerine - I”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan 2010), 81-82).

rivayetlere yer vermiş;⁴⁴ sonra kendi görüşünü açıklamıştır. Abdest ayetinden Allah'ın muradının ayakların tamamının su ile mesh edilmesi olduğunu söyleyen Taberî, meshten kastının ayaklara suyu döküp sonra da onları el ile tamamen mesh etmek/ovalamak olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁴⁵ Ayrıca nasb ve cer kıraatinin ikisini de doğru ve güzel görmüş; kendi mesh anlayışına daha uygun olduğu yani hem suyu akıtma hem de el ile ovalama anlamını cem ettiği için cer kıraatinin daha çok hoşuna gittiğini beyan etmiştir.⁴⁶ Taberî görüşünün doğruluğunu ispat için aralarında لم يصب أعقابهم الماء şeklinde ifadelerin de yer aldığı ويل للأعقاب rivayetlerine ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.⁴⁷

Konu hakkında oldukça ayrıntılı bilgilere ve rivayetlere yer veren Taberî'nin nasb ve cer kıraati ile amel etmek için yıkama ve meshi cem ettiği görülmektedir. Buna göre abdestin sahih olabilmesi için kişinin ayaklarına suyu döktükten sonra elleri ile ayağını mesh etmesi/ovalaması gerekir; ovalamaksızın ayağa suyu dökmekle veya onu suya daldırıp çıkarmakla abdest sahih olmaz. Esasında Taberî, abdest alırken yıkanılan uzuvlar için Mâlikîlerin vacip, diğer mezheplerin de sünnet olarak gördüğü delk/ovalama amelini⁴⁸ ayaklar hakkında farz kabul etmiştir. Taberî'nin konuya yaklaşımı bütüncül olarak mütalaa edildiğinde çıkan sonuç budur. Yıkama ve mesh amelini cem eden Taberî'nin, görüşünü ispat için zikrettiği rivayetler arasında "... ökçelerine su temas etmeyen..." şeklinde ifadelerin bulunduğu rivayetlerin yer alması onun İmamiyye'ye benzer bir mesh anlayışına sahip olmadığını önemli bir kanıttır.

Nitekim Mâverdî (öl. 450/1058), Zemahşerî ve İbn Atıyye (öl. 541/1147) Taberî'nin yıkamay ve meshi cem ettiğini söylemişlerdir.⁴⁹ Ancak İbn Kesîr, Taberî'nin

⁴⁴ Örneğin Taberî, ayakların yıkanması ile ilgili rivayetleri zikrederken İbn Abbâs, İkrime ve Mücâhid'in abdest ayetini mansûb okuyarak hükmün yıkamaya tebdil edildiğini söyledikleri; mesh ile ilgili rivayetleri zikrederken de İbn Abbâs, İkrime ve Mücâhid'in ilgili ayeti mecrûr okudukları bilgisine yer vermektedir. Bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 10/55, 57; 10/58, 61.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/63.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/64.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/64-74. Âlûsî meshin cevazına dair görüşün İkrime ve Şa'bi'ye, tahyir görüşünün de Hasan-ı Basrî ve Taberî'ye nisbetini iftira olarak değerlendirmiştir. Bk. Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/77.

⁴⁸ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1418/1997), 1/387-388.

⁴⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/123; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/611; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'lilmiyye, 1422/2001), 2/163-164.

yıkama ve meshi cem ettiğine dair yapılan nakilleri hatalı görmüş ve bu tür nakillerin onun mezhebini iyice tahkik etmemekten kaynaklandığını ifade etmiştir. Zira yıkamayı ve meshi cem etmenin anlamsız olduğunu düşünen İbn Kesîr'e göre Taberî, ayakların ovalanarak yıkanması kanaatine sahiptir (فأوجب ذلكهما); ancak bunu söylerken الدلك kelimesi yerine المسح kelimesini kullanmıştır.⁵⁰ Taberî'nin konuya ilişkin görüşü hakkında müstakil bir çalışma yapan Abdülmecit Okcu da Taberî'nin görüşünün yanlış anlaşıldığını söylemekle birlikte onun, nasb ve cer kıraati ile amel edebilmek için yıkamayı ve meshi cem ettiği kanaatine sahiptir.⁵¹

Mesh yanlısı olduğu söylenen âlimlerle alakalı bu mülâhazalar da dikkate alındığında ayakların yıkanması hususunda Ehl-i sünnet ulemasının ittifak ettikleri; aralarındaki ihtilafın ise yıkama ile birlikte, ovalama anlamına gelen meshin de farziyetine dair olduğu görülmektedir. Şîî âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067), "İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, Ebû Alî el-Cübbâî, Taberî ve diğerleri⁵² de mesh görüşündedir. Ancak bunlar yıkama ve meshi cem ederek Kitap'tan dolayı meshin, Sünnet'ten dolayı da yıkamanın şart olduğunu söylemişlerdir" ifadesi⁵³ de bunu desteklemektedir.

Abdeste ayakları yıkamanın farz olduğunu söyleyenler sadece Ehl-i sünnet âlimleri değildir. Şîa'nın önemli bir kolu olan Zeydiyye⁵⁴ ve Haricîlerin günümüzdeki

⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/29. Esasında buradaki ihtilafın lafzî olduğu görülmektedir. Neticede bu âlimlerin hepsine göre Taberî, yıkamayı ve meshi cem etmiştir.

⁵¹ Okcu, "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", 228, 236, 245-246.

⁵² Tûsî'nin "diğerleri" ifadesinden kastı İmâmiyye'den olmayan ve Ehl-i sünnet nazarında muteber olan İkrime, Katâde, Şa'bî gibi tâbiîn âlimleri olmalıdır.

⁵³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/452. İkna edici olması için Tûsî'nin sözünü aynen aktarmakta fayda mülâhaza ediyoruz:

ومن قال بالمسح ابن عباس والحسن البصري وأبو علي الجبائي ومحمد بن جرير الطبري وغيرهم ممن ذكرناهم في الخلاف غير أنهم أوجبوا الجمع بين المسح والغسل، المسح بالكتاب والغسل بالسنة ...

⁵⁴ İsmi Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'den alan ılımlı bir Şîî gruptur. Onlara göre imamlar masum değildir ve icthadlarında hata edebilirler. Zeydiler Kitap, sünnet, icmâ ve kıyası şerî delil kabul etmişler; sahabe'nin re'y ve icthad ile bilinmeyen dinî konulardaki görüşlerini itibara almışlardır. Usul ve fûru konularında Zeydiyye ile sünnî mezhepler arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2013), 44/328-331; Fatih Yücel, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2013), 44/331-338.

uzantısı olan İbâziyye⁵⁵ mezheplerine göre de abdestte ayakların yıkanmasını farzdır. Bu iki mezhep, İmâmiyye'nin aksine hadis kabulünde ravi'nin ehl-i beytten olmasını şart koşmadıkları ve imamlardan rivayet edilenleri hadis/sünnet kabul etmedikleri için yıkama konusunda Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen rivayetleri de dikkate alarak abdest ayetinde nasb kıraatini tercih etmişler; ayetin delaleti ile birlikte hadislerden ve sahabe tatbikatından istidlalle ayakların yıkanmasını abdestin farzı olarak görmüşlerdir. Hatta bu konuda icmâm olduğunu söyleyerek ayağını yıkayan kişinin ümmetin ittifakıyla mesh etmiş sayılacağı, ihtilaftan kurtulmak ve ihtiyatla amel etmek için bu hükmün daha doğru olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁶

Dinî anlayışlarını tamamen masum imam inancı doğrultusunda şekillendiren İmâmiyye'ye göre abdestin farzı, çıplak ayaklara mesh etmektir. Çünkü Allah böyle emretmiş, masum imamlardan da böyle rivayet edilmiştir. Farz için baş mesh edildikten sonra elleri tekrar ıslatmadan ve tek parmakla ayağın ön tarafın üst kısmına meshi yeterli gören İmâmiyye, yıkama konusunda oldukça katı ve tavizsiz bir görüş benimseyerek ayağını yıkayan kişinin abdestinin batıl olduğunu söylemiştir. Hatta bu konuda bir kişi ayağını yıkayarak altmış-yetmiş yıl Allah'a ibadet etse ayağını yıkadığı için hiçbir namazının kabul olmayacağı şeklinde rivayetlere yer vermiş; Hz. Peygamber'in de Allah'ın emrine uyarak ayaklarını mesh ettiğini ama daha sonra insanların bu hükmü terk ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁷

⁵⁵ İbâziyye; Abdullah b. İbâz'ın düşünce ve görüşlerini benimseyen, hâricî bir gruptur. Hadis anlayışları, usulü, hadislerin kabul ve red kriterleri büyük oranda Ehl-i sünnet ile benzerlik göstermektedir. Bunlara göre sahabe kavli bağlayıcıdır; re'y ve icthad ile ilgili olmayan dinî konularda onları taklit etmek vaciptir. Hadis ravileri sahabiler ve tâbiilerdir. Fitne olaylarından önce fiskı zahir olanlar hariç tüm sahabiler adildir ve rivayetleri makbuldür. Bir rivayetin kabul olması için ravinin Müslüman, adil, zabtı sağlam, akıllı ve bülüğ çağına ermiş olması gerekir. İbâziyye inançta Mutezileye yakın gibi görülmektedir. Teşride sünneti ikinci kaynak görmüş, hadis rivayeti ile meşgul olmuş ama bu konuda müteşeddîd davranarak fazla hadis rivayet etmemiş; metin tenkidinde sünnî müelliflerin kanaatleri ile iktifa etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Demirci, *İbâziyye'nin Hadise Bakışı* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2019), 23, 30, 118-138, 228, 140-141, 157, 159, 172-187, 227-228).

⁵⁶ Ahmed b. Yahyâ b. Murtezâ Mehdî Lidînillâh, *el-Bahru 'z-zehhâr el-câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/106; Ebû'l-Münzir Seleme b. Müslim el-AvtEbî, *Kitâbü'd-diyâ'*, thk. Süleymân b. İbrâhîm ve Dâvûd b. Umer (Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, 1436/2015), 5/277-283; Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, *Kitâbü'l-İzâh* (Umman: Vizâratü't-Türâs ve's-Sekâfe, 1439/2018), 1/82-86; Ebû Tâhir İsmâil b. Mûsâ el-Ceytâlî, *Kavâ'idü'l-İslâm*, thk. Ahmed b. Sâlih (Umman: Mektebetü'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015), 1/245. İbâziyye mezhebinde topuklar da (الكعبين) yıkamaya dahildir.

⁵⁷ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Fürûu'l-Kâfi* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1426/2005), 20-21; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-İstibsâr fimâ uhtulife mine'l-ahbâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1426/2005), 39-40; Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kurân*,

Görüldüğü üzere Ehl-i sünnet, İbâziyye ve Zeydiyye mezhepleri ayakların yıkanması konusunda ittifak halindedirler. Bu mezheplere ait kaynaklarda yıkama üzerinde âlimlerin icmâından/ittifakından bahsedilmesi, mezheplerin kendi içerisinde herhangi bir ihtilafın olmadığını göstermektedir. İmâmiyye ise çıplak ayağın meshini abdestin farzı kabul etmekle ve ayağını yıkayan kişinin abdestinin batıl olduğunu söylemekle İslâm dünyasında yalnız kalmış olmaktadır.

İbadetle alakalı bir konu olması itibariyle iki görüşten hangisinin doğru olduğu büyük önem arz etmektedir. Çünkü birbirine tamamen zıt olan iki görüşten herhangi birini dikkate aldığımızda karşı tarafın abdesti sahih olmamakta; abdest sahih olmadığı için de İslâm'ın beş rüknünden biri olan namaz ibadeti geçersiz olmaktadır. Bu nedenle tarafların delillerine bakmamız görüşlerin doğruluğu hakkında fikir verecektir.

4. TARAFLARIN DELİLLERİ

Ayağı yıkamanın farz olduğunu söyleyen âlimler, öncelikle abdest ayetinin nasb kıraati üzerine hüküm bina etmişler; konuyla ilgili rivayetlerin nasb kıraatini teyit ettiğini, ayet mecrûr okunduğunda yine yıkama hükmünün anlaşıldığını ifade etmişlerdir.⁵⁸

Ancak Şîa dahil tüm âlimlere göre her iki kıraat ittifakla sahih ve muteber olup nasb kıraatinden yıkama, cer kıraatinden de mesh hükmü anlaşılabileninden Cessâs ve İbnü'l-'Arabî'nin de dediği gibi ayet mücmeldir ve konuya delaleti sarih değildir. Bu nedenle âlimler ayetin delaleti ile iktifa etmemişler; Hz. Peygamber'in sünnetine ve sahabe kavline müracaat etmişlerdir.

Buna göre; Hz. Peygamber'in abdestini anlatan Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Abbâs, Abdullâh b. Zeyd, Muâviye, Kaysî, Mikdâm b. Ma'dikerib, Rubeyyi' bt. Muavviz, Müstevid b. Şeddâd gibi sahabe Allah Rasûlü'nün, abdest alırken ayakları yıkadığını ve ayakların yıkanmasını emrettiğini söylemişlerdir.⁵⁹ Bununla birlikte ayaklarını mesh

3/452-456; el-Hasen b. Yûsuf b. Mutahir el-Hillî, *Muhtelefü's-Şîa fî Ahkâmi's-Şerîa*, thk. Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye (Beirut: Mektebü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1412), 1/121-124.

⁵⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsillûm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2005), 3/370-371; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/29; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ammâr Zekî el-Bârûdî ve Hayrî Saîd (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 6/83, 85-86; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/29.

⁵⁹ Bu rivayetler için bk. Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Tahâre" 1 (No. 1); Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 1/27

edenlere ve abdest aldıktan sonra ayağında kuru yer kalanlara hitaben Hz. Peygamber'in tehditkâr bir üslupla ويل للأعقاب من النار "... ateşteki ökçelerin vay haline..." buyurması ve onlara abdesti güzel almalarını emretmesi⁶⁰ de abdestte ayakları yıkamanın gerekli olduğunu göstermektedir. Zira hadislerde geçen ويل للأعقاب من النار ifadesi tehdit içermekte olup bu tür üslup ancak farz veya vacibin terkinde söz konusu olur. Hz. Peygamber'in,

(No. 199); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/44 (No. 418), 2/289 (No. 998), 26/372 (No. 16443), 28/425 (No. 17188), 29/546 (No. 18016), 38/200 (No. 23118), 44/565 (No. 27015); Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr Nâsır (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Vudû", 7 (No. 140), 24 (No. 159), 37 (No. 185); Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Tahâre", 3 (No. 226), 7 (235); Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Tahâre", 48 (No. 107, 114, 125), 49 (No. 126), 50 (No. 137); Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1419/1998), "Tahâre", 24 (No. 32), 30 (No. 40); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, "es-Sünen", "Tahâre", 39 (No. 390), 54 (No. 446, 447), 56 (No. 457); Ebû Abdurrahman el-Horasânî en-Nesaî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Tahâre", 81 (No. 101), 72 (92), 89 (No. 113); Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/88 (No. 243), 1/85 (No. 233); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 10/78 (No. 3931); Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983), 24/267 (No. 675).

⁶⁰ Rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/672 (No. 7103), 22/287 (No. 14392); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/32 (No. 268); Buhârî, "Vudû", 27 (No. 163); Müslim, "Tahâre", 9 (No. 241, 242); Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 1/38 (No. 186), 1/39 (No. 199, 200); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/289 (No. 8112), 8/290 (No. 8114); Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/193 (No. 380); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/112 (No. 320, 321), 1/113 (No. 323), 1/136 (No. 398). Esasında bu rivayet küçük lafız farklılıkları ile tüm hadis kitaplarında geçmektedir. Hadis; Hz. Âişe, Abdullah b. Amr, Abdullah b. el-Hâris, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah, Muaykîb b. Ebî Fâtıma, Ebû Seleme, Ebû Ümâme, Amr b. Âs, Şurahbîl b. Hasene gibi birçok sahabeden rivayet edilmiştir. Burada özellikle "... ayağına su temas etmeyen" ifadesinin yer aldığı hadislerin kaynakları verilmiştir. Fakat tüm bu rivayetler bir bütün olarak ele alındığında, hadislerin tamamının abdest alırken ayakların yıkanması ile alakalı olduğu, ويل للأعقاب من النار sözünün ayaklarını yıkamayanlara veya yıkadığı halde ayağında kuru yer bırakanlara yönelik bir tehdit içerdiği görülecektir. Nitekim Tirmizî bu rivayetlere yer verdikten sonra, "Bu hadislerden çıkan fikhî hüküm şudur: Çorap veya mesh olmadığında ayaklara mesh etmek caiz değildir" değerlendirmesini yapmıştır (bk. Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, 1/96).

Hadis-i şerifin Müslim'de geçen rivayeti şu şekildedir:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: رَجَعْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِمَاءٍ بِالطَّرِيقِ تَعَجَّلَ قَوْمٌ عِنْدَ الْعَصْرِ، فَتَوَضَّعُوا وَهُمْ عَجَالٌ فَأَنْتَهَيْتَنَا إِلَيْهِمْ وَأَعْتَابَهُمْ تَلْوِخًا لَمْ يَمَسَّهَا الْمَاءُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ أَسْبِعُوا الْوُضُوءَ»

Bu rivayetten, kınamanın ayakların bir kısmının kuru yer kalmasından kaynaklandığı anlaşılabilir da İbn Hacer rivayetlerde zahir olanın, kınamanın ayaklara mesh yapmalarından dolayı olduğunu; bu nedenle Buhârî'nin باب غسل الرجلين başlığını, ولا يمسح على القدمين, şeklinde tercüme ettiğini söylemiştir (İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 1/457). Rivayetin sebep-i vürûdü ile ilgili böyle bir ihtilaf olsa da ittifak edilen nokta ayakları yıkamanın vücûbiyetidir. Nitekim Nevevî, ويل rivayetini âlimlerin ayakları yıkamanın vücûbiyetine delil getirdiklerini ifade etmiştir (Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ [Beyrut: Dâru'l-Marife, 1431/2010], 3/126). Tahâvî ve İbn Hazm gibi âlimler de bu ve yıkama konusundaki diğer hadisler ile daha önce çıplak ayağa yapılmakta olan meshin nesh edildiğini söylemişlerdir (Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr [Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994], 1/39; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-eser*, 1/302).

ayağında kuruluk gördüğü bir kişiye “... dön ve abdestini güzel al” şeklindeki ikazı⁶¹ ve “... Ayağını yıkadığında ayağı ile işlediği hatalar suyun son damlası ile birlikte başışlanır...” buyurması⁶² yine abdestte ayakların yıkandığını ve yıkamanın farzietini ifade eden rivayetlerdir.

Hadislerin vürüd sebepleri, vârid olduğu zaman ve mekanlar farklı olsa da konuyla alakalı rivayetlerin tamamı bir bütün olarak değerlendirildiğinde bunların ortak noktasının abdestte ayakların yıkanması olduğu görülmektedir. Nitekim hadisleri senet ve metin yönünden tahlil eden Gürses, hadislerin sahih olup senetlerinde herhangi bir problemin bulunmadığını, farklı sebeplere binaen vârid olan tüm bu rivayetlerin, abdestte ayakları yıkamanın gerekliliğini ortaya koyduğunu, bu nedenle birçok âlim tarafından hadislerin mütevatir kabul edildiğini söylemiştir.⁶³ Cessâs, Kâsânî, İbn Hacer, Aynî, Kastallânî, Zürkânî ve Şevkânî gibi hadis ve fıkıh ilminin otoriteleri, ayakların yıkanmasına dair gelen rivayetlerin mütevatir olduğunu söyleyen âlimlerin sadece

⁶¹ Hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/128 (134), 19/471 (12487); Müslim, “Tahâre”, 10 (243); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 65 (No. 173); İbn Mâce, “Tahâre”, 139 (No. 665); Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/193 (No. 381); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/115 (No. 327, 328), 1/133 (No. 393, 394). Hadis-i şerif, Hz. Ömer ve Hz. Enes'ten rivayet edilmiştir. Hz. Enes'in ikinci ravisi bütün senetlerde Katâde'dir. Hadisin senet ve metin açısından sıhhatinde herhangi bir problem bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hadisi rivayet eden Hz. Enes ve Katâde'nin, mesh görüşüne sahip olmaları çok uzak bir ihtimaldir. Rivayet şu şekildedir:

عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ تَوَضَّأَ وَتَرَكَ مَوْضِعَ الظُّفْرِ، لَمْ يُصِبْهُ الْمَاءُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " ارْجِعْ، فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ "

⁶² Hadisler için bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Tahâre”, 6 (30, 31); Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982), 1/51 (No. 153), 1/53 (No. 155); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/15 (No. 43); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/418 (No. 19068); Müslim, “Tahâre”, 11 (No. 244); İbn Mâce, “Tahâre”, 6 (No. 282); Nesaî, “Tahâre”, 85 (No. 103); Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1995), 1/220 (No. 446), 1/223 (No. 455); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/130 (No. 381), 1/132 (No. 383). Hadis-i şerif Hz. Ali, Ebû Hüreyre, Abdullah es-Sunâbihî, Amr b. Abese gibi sahabilerden gelmektedir ve sıhhatinde herhangi bir problem bulunmamaktadır.

⁶³ Gürses, *Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, 141-142, 148, 156-158; Muhammet Ali Asar, “Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme”, ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11/2 (2020), 55-56.

birkaçıdır.⁶⁴ Hatta mütevatir kabul edilmesinden dolayı, usûl âlimleri tarafından kabul görmese de, ويل للأعقاب rivayeti ile abdest ayetinin nesh edildiği dahi gündeme gelmiştir.⁶⁵

Yıkamanın farz olduğunu söyleyen âlimlerin diğer bir delili de icmâdır. Buna göre hem sahâbe döneminde hem de sonraki dönemde abdestte ayakları yıkamanın gerekliliği hususunda icmâ meydana gelmiştir.⁶⁶ Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'dan, sahabenin ayakların yıkanmasında icmâ ettiği görüşü rivayet edilmiştir.⁶⁷ Atâ kendisine sorulan bir soru üzerine, ayaklarına mesh eden herhangi bir sahâbeyi bilmediğini ve abdest alırken kirlenen bu organların yıkanmasının emredildiğini söylemiştir.⁶⁸ İmam Şâfiî de ayakların yıkanması hususunda farklı görüşte olan hiçbir kimseyi duymadığını ifade etmiştir.⁶⁹

Ayağını yıkayan kişinin aynı zamanda ayağını mesh etmiş olduğunda ümmet ittifak ettiği için yıkamanın ihtiyata daha uygun görülmesi ve hadislerde başın meshine sevap vadedilmediği halde ayakların yıkanmasına sevap vadedilmesi gibi hususlar da yıkamanın farzietini söyleyen âlimlerin delilleri arasında yer almaktadır.⁷⁰

İmâmiyye ise ayakların mesh edilmesi hükmünü öncelikle abdest ayetinin cer kıraatinden istidlal etmiştir. Nasb kıraatini de sahih bir kıraat olarak değerlendiren

⁶⁴ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, 2/473; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi'*, 1/30; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 1/457; Aynî, *el-Binâye*, 1/155-156; Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emriyye, ts.) 1/249; Zürcânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*, thk. Tâhâ Abdürraûf S'ad (Kahire: Mektebetüs's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003), 1/126; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1424/2004), 117-118.

⁶⁵ Bk. Mehmet Ali Aytekin, "Vasiyet Ayeti Bağlamında Sünnetin Kur'an-ı Kerim'i Nesh Etmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 93-94. Söz konusu hadis ile abdest ayeti arasında nesh ilişkisinin olmadığı ve hadisin ayeti beyan sadedinde olduğu hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Asar, "Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme", 52-58.

⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, 2/433-434; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1/123; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacî vd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/120; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 6/86; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 3/122; Aynî, *el-Binâye*, 1/155; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, thk. Abdülmecîd Tu'me (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1436/2015), 1/122; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, 117-118.

⁶⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/122-123; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 1/458.

⁶⁸ Ebü Ubeyd, *et-Tahûr*, 1/392 (No. 395); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/27 (No. 201); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/41 (No. 220).

⁶⁹ Bk. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 2/59.

⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/39; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, 2/434; Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/140; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 1/120-121; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/30-31.

İmâmiyye, ayet mansûb okunsa da yine mesh hükmünün anlaşıldığını ve Kur'ân-ı Kerim'de yıkamaya delalet eden hiçbir işaretin olmadığını beyan etmiştir. Masum imamların ayeti böyle yorumladıklarını, onlardan sayısız mesh rivayetlerinin geldiğini, bu konuda hiçbir şüphenin bulunmadığını söyleyen İmâmiyye, yıkamaya dair gelen haberlerin zan ifade edip imamlardan rivayet edilen görüşlere aykırı olduğunu ve bu tür haberlerle Kur'ân'ın zahirinin terk edilemeyeceğini iddia etmiştir. Bu görüşlerini desteklemek için İbn Abbâs, Enes, Hasan-ı Basrî, İkrime, Katâde, Şa'bî ve Taberî gibi sahabe ve âlimlerin de mesh görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁷¹

İmâmiyye meshe ile ilgili tüm rivayetleri Hz. Ali, Ebü'l-Hasen Zeynelâbidîn, Ebû Ca'fer el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Zürâre b. A'yün ve Ali er-Rızâ gibi masum imamlara ve Şiî âlimlere nispet etmiştir.⁷² İmâmiyye'nin, Hz. Peygamberin abdestine dair onlarca sahâbeden sarîh lafızlarla ve sahîh senetlerle gelen yıkama ile ilgili rivayetleri ve sahabe tatbikatını dikkate almadıkları görülmektedir. Hatta Hz. Ali'nin ayaklarını yıkadığına dair gelen rivayetleri ve Zeynelâbidîn'in, "... bir kişi ayaklarını yıkarsa bunda bir beis yoktur" sözünü takiyye haline veya kirli olan ayakların temizlenmesi amacıyla yıkanmasına hamletmişlerdir. Bununla birlikte Hz. Ali rivayetinin Zeydî âlimler kanalıyla geldiğini iddia ederek bu rivayetle amel edilemeyeceğini de söylemişlerdir.⁷³

5. DELİLLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ VE TERCİH

Konuya giriş yapmadan önce ahkâm ile ilgili meselelerde önemli bir usûl kaidesini hatırlatmak yerinde olacaktır. Buna göre; dinî herhangi bir meselenin hükmü hakkında öncelikle birinci temel kaynak olan Kur'ân'a müracaat edilir. Meselenin hükmü Kur'ân'da yoksa veya ilgili ayet kapalı ve beyana muhtaç ise ikinci temel kaynak olan sünnet'e bakılır. Sünnet'te de bulunmazsa meselenin hükmü üzerinde icmâin olup

⁷¹ Bk. Ayyâşî, Muhammed b. Mesûd es-Semerkandî, *Tefsîru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1411/1991), 1/327-330; Tûsî, *el-İstibsâr*, 39-40; Tabersî, Ebû Ali el-Fadl el-Hasen, *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1425/2005), 3/283-289; Huveyzî, Abd Ali b. Cumu'a el-Arûsî, *Tefsîru Nûri's-sekaleyn*, thk. Ali Âşûr (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1422/2001), 2/202-204; Tabatâbî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1417/1997), 5/226-229.

⁷² Rivayetler için bk. İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali el-Kummî, *Men lâ yehduruhü'l-fakîh* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1426/2005), 20-21; Melâyirî, İsmâil el-Ma'zî, *Câmi'u ehâdîsi's-Şîa fî ahkâmi's-Şerîa*, ed. Âgâ Hüseyin et-Tabâtûbî el-Bürücirdî (Kum: Matbaatü'l-Mehr, 1414/1993), 2/375-381.

⁷³ Tûsî, *el-İstibsâr*, 39-40.

olmadığı araştırılır.⁷⁴ Sahabeden sonraki müctehidler için, re'y ve icthad ile bilinmeyen dinî konularda sahabenin söz ve fiilleri bağlayıcı bir delildir. Bütün bu çabalardan sonra meselenin hükmü hala tespit edilemezse bir müctehid diğer delillerden de faydalanarak İslâm'ın temel ilkeleri doğrultusunda icthad eder. Hüküm çıkarmada tüm bu ameliyeyi yapacak kişinin icthad ehliyetini haiz olması gerekir.⁷⁵

Delil ve naslar ile istidlalde asıl olan her biri ile mümkün mertebe amel etmektir. Birbiriyle çelişkili gibi görünen deliller karşısında olabildiğince tevafuk/uzlaştırma cihetine gidilir. Fakat iki delil tearuz eder ve araları uzlaştırılmazsa tercih yöntemine göre delillerden biri tercih edilir ve râcih olan delil ile amel edilir. Tercih yöntemine göre genel olarak; teâruz eden nasların her ikisi de kati olursa sonra gelenin öncekini nesh ettiği kabul edilir. İki ayet arasında teâruz söz konusu olur, biri müfesser veya muhkem diğeri de mücmel veya müevvel olursa müfesser veya muhkem olan diğeri tercih edilir. Teâruz eden iki nasan biri, başka bir nas sebebiyle diğeri tercih edilir; tercih için başka bir nas bulunmazsa kıyas, tercih nedeni olur. Meşhur veya mütevatir haber, haber-i vâhide tercih edilir. Çünkü haberin intişar etmesi ve daha fazla râvi tarafından rivayet edilmesi onun sübutunun kuvvetine delalet eder. Teâruz eden iki haber-i vâhiden tarih itibariyle sonra olan ile hüküm verilir; tarih bilinmezse kuvvetli olan zayıf olana tercih edilir.⁷⁶

Mesele bu usûl çerçevesinde değerlendirilecek olursa; abdestte ayakların hükmüne dair Kur'ân'da bir ayet vardır. Ancak *أرجلكم* kelimesinin nasb ve cer kıraatinden dolayı ayetin konuya delaleti kapalıdır. Bu nedenle ikinci asli delil olan sünnete müracaat edilmesi zorunluluk arz etmektedir. Hadislerde Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını yıkadığı ve mesh ettiği rivayetleri yer almaktadır. Abdestte bir organda ya yıkama ya da mesh etme hükmü geçerli olup aynı anda her ikisi ile amel edilemeyeceğinden rivayetlerin teâruz ettiği görülmektedir. Bu durumda teâruz yöntemine göre delillerden biri diğeri tercih edilecek ve onunla amel edilecektir.

⁷⁴ Gazzâlî, müctehidin öncelikle icmâ edilen konulara bakması gerektiğini ifade etmektedir.

⁷⁵ Bk. Ebû Muhammed Alî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmûd Hâmid Osmân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 1/83; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'asî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011), 2/942; Alâüddîn b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/33-34; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Mâlikî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-Şerî'a*, thk. Abdullâh Dirâz (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 674-773.

⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/942-943; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/113-115; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 887-905.

Öncelikle yıkama rivayetlerinin elli civarında sahâbeden nakledildiği ve rivayetlerin sahih olduğu; mesh ile ilgili rivayetlerin de çok az sayıda sahâbeden rivayet edildiği ve rivayetlerin metin veya senet açısından problemliler oldukları yapılan çalışmalarda ortaya konmuştur.⁷⁷ Buna göre yıkama konusunda gelen hadisler sayı olarak çok daha fazla, içerik olarak konuya delaleti daha açık, metin ve senet olarak da sahih olup ihticaca elverişlidir ve pek çok âlim tarafından mütevatir olarak kabul edilmiştir. Teker teker ele alındığında her bir hadisin mütevatir olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte bu hadislerin tamamı ayakların yıkanmasında mütevatir olduğu için bunların yıkama konusunda manevi mütevatir kabul edilmesinin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Mesh rivayetleri ise, metin ve senet açısından problemliler olmalarına itibar edilmese dahi haber-i vâhid olmaktan öteye gidememektedir. Bu durumda yıkama ile ilgili rivayetler diğerine tercih edilir.

Haddi zatında mesh hükmü sabit olsaydı, umum belvâ kabilinden olması itibariyle bununla alakalı rivayetlerin Cessâs'ın da dediği gibi⁷⁸ yıkama hakkında gelen rivayetler gibi mütevatir veya meşhur seviyesinde gelmesi gerekirdi. Bu seviyede olmamasından mesh hükmünün sabit olmadığı anlaşılmaktadır. Cessâs, Kurtubî, İbn Hacer ve Aynî gibi âlimler Allah Rasûlü'nün çıplak ayağına mesh ettiğine dair hiçbir rivayetinin sabit olmadığını; ondan gelen tüm rivayetlerin yıkama hakkında olduğunu açıkça beyan etmişlerdir.⁷⁹

Meselenin hükmünü, yıkama hakkında vârid olan rivayetlere bina edilmesini gerektirecek diğer önemli bir neden de bu kanaatte olan âlimler tarafından dile getirilen sahâbe icmâdır. Nitekim Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve Enes'ten (r.anhüm) yıkamaya dair sahih bir şekilde gelen tüm rivayetlerle birlikte bunların mesh görüşünden rücu ettikleri de dikkate alındığında sahâbe döneminde ayakların yıkanmasında icmân meydana geldiği görülmektedir. Gelen nakillerden, bu dönemde kavli olmasa da fiili olarak sarîh icmân meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Tüm bu delillere rağmen mesh yanlılarınca mezkûr üç sahâbenin ve tâbiîn döneminde Hasan-ı Basrî, İkrime gibi bazı müctehidlerin mesh görüşünde olduğu iddia

⁷⁷ Bu konuda yapılan çalışmalar daha önce zikredilmiştir.

⁷⁸ Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/326; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, 2/435.

⁷⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/325; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/84; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 1/457-458; Aynî, *el-Binâye*, 1/158.

edilerek icmâ fikrine itiraz edilmiştir. Ancak müctehid imamların neşet edip mezheplerin teşekkül ettiği ve tebe-i tâbiîn dönemine karşılık gelen hicri ikinci ve üçüncü asırda, icmâda muteber olan herhangi bir müctehidden meshe dair hiçbir görüş nakledilmemiştir. İmam Şâfiî bunu muhalifi bilinmeyen bir görüş olarak aktarmıştır ki, bu durumda tebe-i tâbiîn döneminde konu hakkında sükûtî icmâm oluştuğuna hiçbir şekilde itiraz edilemeyecektir. Esasında muhalifi bilinmeyen bir görüş anlamında sükûtî icmâm henüz sahâbe döneminde oluştuğu da söylenebilir. Sahabe veya tebe-i tâbiîn döneminde sükûtî icmâm hüccet olduğunda da âlimlerin kahir ekseriyetinin ittifakı bulunmaktadır.⁸⁰ Dolayısıyla bu meselede icmâm olmadığı iddiasının, icmâm oluştuğunu gösteren deliller kadar güçlü ve sağlam delillerle ispat edilmesi gerekir.

Mesh görüşünde olanların, mesh ile ilgili rivayetlerin Ehl-i sünnet âlimleri tarafından bilinmediğini veya görmezden gelindiğini iddia etmeleri yanlı bir değerlendirmedir ve bu, Ehl-i sünnet âlimlerinin eserlerine eksik bakıştan kaynaklanmaktadır. Zira Ehl-i sünnet âlimleri eserlerinde bu tür rivayetleri zikretmişler ve bunlara karşı oldukça tatmin edici cevaplar vermişlerdir.⁸¹ Onların bu rivayetlere itibar etmemeleri, yıkama rivayetleri karşısında bunların şaz olarak görülüp üzerine hüküm bina edecek değerde kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca Mâide sûresi altıncı ayeti nazil olduktan sonra bazı Müslümanlar mestler üzerine meshin nesh edildiğini zannederek buna cevaz vermemişlerdir. Nitekim İmâmiyye'nin görüşü de bu şekildedir. Bunun caiz olduğunu göstermek amacıyla Hz. Osman başta olmak üzere birçok sahâbe mestler üzerine mesh ederek, “*işte Allah Rasûlü'nün abdesti bu idi*” demişlerdir. Kurtubî, İbn Kesîr ve Aynî gibi âlimler tamamıyla mestler üzerine meshle ilgili bu rivayetlerin, çıplak ayağa mesh gibi gösterildiğini ifade etmişlerdir.⁸²

⁸⁰ Sükûtî icmâ hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Aytekin, “Sükûtî İcmâm Kaynak Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (15 Haziran 2020), 281-310.

⁸¹ Örneğin bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, 2/435-436; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/75-76; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 1/120-121; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 4/305-307; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/83; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 1/418-421.

⁸² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/84; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*; Aynî, *el-Binâye*, 1/154. Bunun bir benzerinin günümüzde yapılan bir çalışmada da “mestler üzerine mesh” kaydı dikkate alınmadan yapıldığı, Cerîr b. Abdillâh ile ilgili bir rivayette daha önce gösterilmiştir.

İmâmiyye mezhebi, abdestin farzı olarak ayağın mesh edilmesini söylemekle İslâm dünyasında yalnız kalmıştır. Bu görüşlerini büyük oranda Ebû Ca'fer el-Bâkır ve Zürâre'ye dayandırmış; yıkama konusunda gelen rivayetleri Kur'ân'ın zahirine ve imamların görüşlerine aykırı bulmuştur. İsimlerini verdiği birkaç sahabe ve tâbîini de delil kabul ettiği için değil; imamların görüşlerini desteklemek amacıyla zikretmiştir. Kur'ân'ın dahi anlaşılmasında tam merkezde masum kabul ettikleri imamlar yer almaktadır. Dinî anlayışlarını masum imamlardan gelen rivayetler doğrultusunda şekillendiren, sahâbenin rivayet ettikleri hadislerin kabulünde bu imamların görüşlerini hakem tayin eden İmâmiyye'nin şerî hükümlerin tespitinde ilmî olmayan ve sübjektif bir kriter ortaya koyduğu görülmektedir. Bu nedenle bu meselede ne İmâmiyye'nin ne de sahih ve sağlam hadislerin ortaya koyduğu hükmü benimsemek yerine İmâmiyye'nin görüşlerinden beslenerek benimsediği hükmü delillere söyletmeye çalışan, bunun için hadisleri dahi çarpıtmaktan çekinmeyen bazı araştırmacıların iddialarının elle tutulur bir tarafı vardır.

Mesh görüşünde ısrar edip bunu adeta Ehl-i sünnetin bir dayatması gibi göstermeye çalışanlar Zeydî mezhebine mensup allâme Şevkanî'nin (öl. 1250/1834), "Allah Rasûlü'nün ayaklarını yıkaması, mesh ettiğine dair sahih bir yoldan herhangi bir rivayetin gelmemesi, mesh edenleri tehdit içeren bir üslupla ikaz etmesi ve sahâbenin icmâi abdest ayetinin yıkamaya hamledilmesini zorunlu kılmaktadır... Mesh görüşünde olan İmâmiyye, Kitap ve mütevatir sünnete muhalefet etmekle birlikte görüşlerinin doğruluğuna dair açık bir delil getirememiştir. Nasb kıraatini "برؤوسكم" kelimesinin mahalline atfederek tevil edenler ve mesh görüşünde olanlar mütevatir hadisler karşısında hangi cevabı vereceklerdir?"⁸³ sözüne acaba ne diyeceklerdir?

SONUÇ

Abdest ayetindeki أرجلكم kelimesinin nasb ve cer kıraati mütevatir bir kıraat olup Şîa dahil tüm İslâm dünyası her ikisinin de sahih ve muteber olduğunda ittifak halindedir. Bu nedenle mesh görüşünde olanların nasb kıraatini Kur'ân'ın ruhuna ve Arap Dili kurallarına aykırı görmeleri doğru değildir.

⁸³ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 117-118.

Abdestte ayakların yıkanması veya mesh edilmesi hükmüne sadece abdest ayetinin delaleti ile ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Zira bu konuda ayet mücmel olup hükme delaleti kati değildir. Bundan dolayı ayet beyana muhtaçtır ve mübeyyin de Hz. Peygamberdir. Hz. Peygamber'den abdest ile ilgili gelen kavli ve fiili tüm rivayetlerin asgari müşteregi, abdest alırken ayakların yıkanmasıdır. Hadis ve fıkıh ilminde otorite olan âlimler rivayetlerdeki asgari müşteregi manevi mütevatir olarak değerlendirmişler; Hz. Peygamber'den ayakların yıkanması dışında hiçbir rivayetin sabit olmadığını ve bunun üzerinde sahâbe icmânının olduğunu ifade etmişlerdir. Meshe dair gelen rivayetleri ise metin veya senet açısından problemlili görerek şaz kabul etmişler ve bunların hükme medar olmadığını söylemişlerdir.

Zeydiyye ve İbâziyye gibi Şîi ve Hâricî mezhepler dahil İslâm dünyasının kahir ekseriyeti abdestte ayakları yıkamanın farz olduğu görüşünü Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen rivayetlere bina etmişler ve bidayetinden itibaren hükmü böyle uygulayagelmişlerdir. Ancak Şîa'nın İmâmiyye grubu masum imamların görüşüne tabi olarak çıplak ayağı mesh etmenin farziyetine hükmetmişler ve ayağını yıkayan kişinin abdestinin batıl olduğunu söylemişlerdir.

Bu konu hakkındaki ihtilafın İmâmiyye ve diğer Müslümanlar olmak üzere iki tarafı vardır. Dolayısıyla bunu sadece Ehl-i sünnet ile Şîa arasında ihtilafli bir konu gibi göstermeye çalışmak; ayakları yıkamanın Ehl-i sünnetin tahakkümü neticesinde olduğu algısını oluşturmak meseleye anakronik yaklaşımın bariz bir tezahürüdür. Esasında tutarlı bir usul ile hareket edildiğinde varılacak sonuç bellidir, o da abdestte ayakları yıkamanın farz olduğudur.

Haddi zatında bu coğrafyada asırlardır Müslümanlar abdest alırken ayaklarını yıkamışlar ve bunu hiçbir zaman problem olarak görmemişlerdir; günümüzde de bu böyledir. Ayaklarını yıkamak zorunda kaldığı için abdestten ve namazdan uzaklaşan Müslümanlar da söz konusu olmadığı gibi ayaklar mesh edildiğinde abdestin farzının yerine geldiğini söyleyerek abdest alan ve namaz kılan kişilerin sayısı da artmayacaktır. Çünkü namaz kılmamanın çok daha faklı kronik sorunları vardır ve sorunlardan biri, bildiğimiz kadarıyla, hiçbir zaman ayakların yıkanması olmamıştır. Ancak namaz kılan Müslümanlar arasında mesh görüşünü yayarak ayağını yıkayan Müslümanların ayağını

mesh etmelerine neden olmak dinî bir sorumluluğu da beraberinde getirecek ve bu problem zamanla toplumda fitneye sebep olacaktır.

Bu nedenle, dinî meselelerde ve bilhassa ibadetlerle ilgili konularda dinî anlamlandırırken Kur'ân ve sünnet çizgisine bağlı kalmak, Müslüman toplumun selameti ve geleceği açısından büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût ve diğeri. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Asar, Muhammet Ali, "Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme", *ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11/2 (2020), 48-78.
- Atçı, İsa. "İslâm Düşünce Tarihinde Fıkhî İhtilâf". *Mütefekkir* 7/13 (30 Haziran 2020), 13-34.
- Ateş, Süleyman. "Kur'ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 3/4 (1989), 188-193.
- Atık, Sefa. "Şeyh Müfid'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 99-127.
- Avtebî, Ebû'l-Münzir Seleme b. Müslim el-. *Kitâbü'd-Diyâ'*. thk. Süleymân b. İbrâhîm ve Dâvûd b. Umer. 23 Cilt. Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, 1436/2015.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih. 13 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Sükûti İcmâm Kaynak Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (15 Haziran 2020), 281-310.

- Aytekin, Mehmet Ali. “Vasiyet Ayeti Bağlamında Sünnetin Kur’ân-ı Kerim’i Nesh Etmesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 85-113.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mesûd es-Selemî es-Semerkindî el-. *Tefsîru’l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-Âlemî li’l-Metbûât, 1411/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el-. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- Birişik, Abdülhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nâsır. Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî el-. *Ahkâmü’l-Kurân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. thk. ‘İsmetullah ‘Inâyetullah. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Ceytâlî, Ebû Tâhir İsmâîl b. Mûsâ el-. *Kavâ'idü’l-İslâm*. thk. Ahmed b. Sâlih. 2 Cilt. Umman: Mektebetü’d-Dâmirî li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 5. Basım, 1436/2015.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer ed-. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/2004.
- Demirci, Kadir. *İbâziyye’nin Hadise Bakışı*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Demircigil, Bayram. “Hasan-ı Basrî Kıraatinin Fıkhî Hükümlerle İlişkisi”. *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 63 (2017), 173-189.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Saîd. *Câmiu’l-beyân fi’l-kırâati’s-seb’i’l-meşhûra*. thk. Mehmet Kemal Atik. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1420/1999.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût ve Muhammed Kamil Karabelli. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009.

- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *et-Tahûr*. thk. Hasen Mahmûd Selmân. Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1414/1994.
- Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-. *Meâni'l-Kurân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1. Basım, ts..
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/328-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2013.
- Gürses, Serdar Murat. "Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili". *HADITH 1* (31 Aralık 2018), 4-38.
- Gürses, Serdar Murat. *Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2009.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed en-Nîsâbü'rî el-. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1995.
- Hayta, Mustafa. "Ayakları Mesh Etmenin Vâcip Olduğuna Dair Bir Risale". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 147-159.
- Hillî, el-Hasen b. Yûsuf b. Mutahhir el-. *Muhtelefî's-Şîa fî Ahkâmi's-Şerîa*. thk. Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye. 9 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1412.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cumu'a el-Arûsî el-. *Tefsîru Nûri's-sekaleyn*. thk. Ali Âşûr. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbn Abdilberr, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr*. thk. Abdülmecîd Tu'me. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1436/2015.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'lilmiyye, 1422/2001.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali el-Kummî. *Men lâ yehduruhü'l-fakîh*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1426/2005.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr (öl. 235/849). *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Nazar Muhammed el-Feryâbî. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 4. Basım, 1432/2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-eser*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmûd Hâmid Osmân. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Riyâz Abdullah Abdülhâdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 8 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1429/2008.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehtidât*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Hifnâvî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2011.

- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hacî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1415/1994.
- Kâsânî, Alâüddin Ebü Bekr İbn Mesûd el-. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, ts.
- Kaya, Remzi. "Kıraat Açısından Abdest Ayeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 255-266.
- Kerâcîkî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali el-. *el-Kavlü'l-mübîn an vücûbi meshi'r-ricleyn*. thk. Ali Mûsâ el-Ka'bî. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1419/1998.
- Koç, Mehmet Akif. "Taberi Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (01 Nisan 2010), 79-92.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ammâr Zekî el-Bârûdî ve Hayrî Saîd. 20 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Küleynî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-. *Fürûu'l-Kâfi*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1426/2005.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdillâh Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsillûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1425/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mehdî Lidînillâh, Ahmed b. Yahyâ b. Murtezâ. *el-Bahru'z-zehhâr el-câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

- Melâyirî, İsmâîl el-Ma'zî el-. *Câmi 'u ehâdîsi 'ş-Şîa fî ahkâmi 'ş-Şerîa*. ed. Âgâ Hüseyin et-Tabâtîbî el-Bürûcirdî. 31 Cilt. Kum: Matbaatü'l-Mehr, 1414/1993.
- Meylânî, Ali el-Hüseyinî el-. *el-Mesh ale 'r-ricleyn fî 'l-vudû'*. Kum: Merkezi'l-Ebhâs ve'l-Akâidiyye, 1379/1959.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim el-. *el-Hâdî şerhu Tayyibeti 'n-neşr fî 'l-kirâati 'l-aşr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1417/1997.
- Müfîd, eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-Mesh ale 'r-ricleyn*. thk. Mehdî Necef. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1. Basım, 1413/1991.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî en-. *İ'râbü'l-Kurân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârul'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman el-Horasânî en-. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *Şerhu Sahîhi Müslim*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1431/2010.
- Okcu, Abdülmecit. "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (30 Haziran 2003).
- Özek, Ayşe Ulya. *Mâide sûresi 6. Ayet Bağlamında Ayağa Mesh Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2013.
- Özpinar, Ömer. *Şîh Hadîs Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *et-Tefsîru 'l-kebîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1997.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebû Bekr es-. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1431/2010.

- Sofuoğlu, M. Cemal. “Şîa-i İmamiye'nin Hadîs Anlayışı”. *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (13-15 Şubat 1993: İstanbul), 1993, 258-287.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Mâlikî eş-. *el-Muvâfakât fî usûli's-Şerî'a*. thk. Abdullâh Dirâz. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427/2006.
- Şemmâhî, Âmir b. Ali eş-. *Kitâbü'l-İzâh*. 4 Cilt. Umman: Vizâratü't-Türâs ve's-Sekâfe, 6. Basım, 1439/2018.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *İrşâdü'l-fuhûl*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1424/2004.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Tabatâbî, Muhammed Hüseyin et-. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'an*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1417/1997.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl el-Hasen et-. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1425/2005.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb Arnavût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1419/1998.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-. *el-İstibsâr fî mâ uhtulife mine'l-ahbâr*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Metbûât, 1426/2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kurân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Uğur, Mücteba. "Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 3/2 (1989), 16-28.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Hüseyn el-. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kurân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Üzüm, İlyas. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/116-119. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2010.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. Eser Neşriyat, 1979.
- Yücel, Fatih. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/331-338. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2013.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Meâni'l-Kurân ve İ'râbüh*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1997.
- Zühaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*. thk. Tâhâ Abdürraûf S'ad. Kahire: Mektebetüs's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003.

Kişilik ve Dindarlık, yazar Yahya Turan (İstanbul: Ensar Neşriyat, Aralık 2017), 215 sayfa, ISBN: 978-605-9519-85-4.*

Personality and Religiosity by Yahya Turan (İstanbul: Ensar Neşriyat, December 2017), 215 pages, ISBN: 978-605-9519-85-4.

Kübra Behti**

Öz

İnsanoğlu kendini tanıma gayesinde olan dünyadaki tek varlıktır. Kendini ve çevresini anlama ihtiyacı içinde birçok soru sorar: “Ben kimim?”, “Neden böyle davranıyorum?”, “Güçlü ve zayıf yanlarım neler?”, “Kendimi değiştirebilir miyim?”, “Neden diğer insanlardan farklıyım?” vb... Psikoloji de bütün bu sorular ve daha fazlasını sorarak insanı anlama ve açıklama gayreti içine girer. Psikologlar her bireyi biricik kılan unsurlar bütününi yani kişiliği çözebilmek için uzun yıllardır çaba sarf etmektedirler. Kompleks bir varlık olan insanın kişiliğini etkileyen hiçbir unsur gözden kaçırılmamalıdır. Bu noktada “din” kişiliği etkileyen bir faktör olarak psikolojinin her daim konusu olmuştur. “Dindarlık ile kişilik arasında nasıl bir ilişki vardır?”, “Din kişiliği etkiler mi?”, ya da “ Kişilik dinî yaşantıyı şekillendirir mi?” gibi sorular Din Psikolojisi ve Kişilik Psikolojisinin ortak problemleridir. Yahya TURAN tarafından yazılan bu kitap insanların dindarlık yönelimleri ile kişilik özellikleri arasındaki ilişkileri araştırmayı konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Yahya Turan, Kişilik, Dindarlık, Kitap Değerlendirme

Abstract

Human beings are the only beings in the world that aim to know themselves. He asks a lot of questions in need of understanding himself and his environment: “Who am I?”, “Why am I acting like this?”, “What are my strengths and weaknesses?”, “Can I change myself?” “Why am I different from other people?” etc... Psychology also tries to understand and explain human beings by asking all these questions and more. Psychologists have been striving for many years to unravel the integrity of the elements that make each individual unique, namely the personality. Any factor that affects the personality of a human being as a complex creature should not be overlooked. At this point, “religion” has always been the subject of psychology as a factor affecting personality. Questions such as “What kind of relationship is there between religiosity and personality?”, “Does religion affect personality?”, or “Does personality shape religious life?” are common problems of the Psychology of Religion and the Psychology of Personality. This book written by Yahya TURAN, focuses on researching the relationship between people’s religiousness orientation and personality traits.

Keywords: Psychology of Religion, Yahya Turan, Personality, Religiosity, Book Review

* Geliş Tarihi: 18.07.2020, Kabul Tarihi: 03.11.2020.

** Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, pdrkubra@gmail.com, Orcid: 0000-0003-2748-2196.

Kişilik-dindarlık ilişkisini ele alan Türkiye’deki sınırlı sayıda kitaptan biri olan eser, yazarın doktora çalışmasından üretilmiştir. Eser; “Giriş”, teorik çerçeveyi içeren ana bölüm, “Dindarlık-Kişilik Arasındaki Etkileşimler” başlığı altındaki yöntem bölümü ve “Sonuç-Değerlendirme” olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

Yazar giriş kısmında (s.13-18) araştırmanın konusu, temel problemi ve amacı hakkında bilgi vermektedir. Turan, çalışmanın amacını “*İstanbul’da görev yapan öğretmenlerin, kişilik özellikleri ile dindarlık yönelimleri arasındaki ilişki ve etkileşimleri ortaya koymak*” olarak belirtmektedir.

Kitabın teorik kısmını oluşturan “Kişilik, Din ve Dindarlık” başlıklı bölümde (s. 19-126) ise Turan araştırmanın temel kavramlarını açıklamaktadır. Kitapta ilk önce kişilik kavramının mizaç, karakter ve benlik kavramlarıyla birlikte açıklandığını görüyoruz. Daha sonra kişilik kuramları önemli temsilcilerinin fikirleriyle tanıtılmaktadır. Yazarın batılı kaynakların yanında İslam geleneğindeki kişilik anlayışına da bu bölümde yer verdiği görülmektedir. Kültür ve kişilik konusuna da değinen yazar, din ve dindarlık kavramlarını açıklayarak din-kişilik ilişkisini literatür çerçevesinde incelemektedir. Son olarak yazar Türkiye’de ve dünyada geçmiş yıllarda yapılan çalışmalara yer vererek teorik kısmı sonlandırmaktadır.

Turan “Dindarlık-Kişilik Arasındaki Etkileşimler” başlığı altında (s.135-185) çalışmanın örnekleme, ölçme araçları, bulguları hakkında bilgi vermektedir. Buna göre araştırmanın örneklemini İstanbul Anadolu yakasında yaşayan 727 öğretmen oluşturmaktadır. Çalışmada dindarlık ve kişilik ölçekleri kullanılmıştır. Araştırmada dindarlık modellerinden teorik kısımda açıklanan Glork ve Stark’ın “beş boyutlu dindarlık modeli”nin ve kişilik yaklaşımlarından Costa ve McCare’nin “big five (büyük beşli)” kişilik yaklaşımının baz alındığı görülmektedir. Buna göre katılımcıların cevapları *Uyumluluk, Özdisiplin, Nörotizm, Dışa Dönüklük ve Deneyime Açıklık* olmak üzere beş kişilik türü üzerinden değerlendirilmektedir. Bu bölümde araştırmanın uygulanması, elde edilen verilerin puanlanması, analizi hakkında da bilgi verilmektedir. Dindarlık ölçeğinden elde edilen aritmetik ortalamalar ölçek parametrelerine göre “dinle ilgisiz”, “biraz dindar”, “dindar”, “çok dindar” şeklinde kategorilere ayrılmıştır.

“Dindarlık ve Kişilik Özellikleri” alt başlığında katılımcıların dindarlık ve kişilik puanları değerlendirilmektedir. Yazar verileri tablolarla ve istatistiksel değerleriyle okuyucuyla paylaşmaktadır. Aynı bölümde elde edilen bulguları da değerlendiren Turan katılımcıların büyük çoğunluğunun dindar ve çok dindar olduğu sonucuna ulaşmıştır. Katılımcılar dindarlık boyutlarından en yüksek puanı *inanç* boyutundan, en düşük puanı ise *bilgi/ibadet* boyutundan almışlardır. Kişilik boyutları baz alındığında ise katılımcılar en yüksek puan ortalamasını *özdisiplin* ve *dışa dönüklük* boyutlarında almışlardır.

“Dindarlık ve Kişilikte Etkin Demografik Özellikler” başlığı altında ise yazar kişilik ve dindarlığı yaş, cinsiyet ve medeni durum gibi demografik özellikler açısından incelemektedir. Araştırma verilerinden cinsiyet-dindarlık ilişkisi incelendiğinde erkek katılımcıların kadınlara oranla daha dindar olduğu sonucu elde edilmiştir. Yazar bu sonucu dinin insana statü kazandırma işlevi bağlamında erkeklerin iş hayatında ve sosyal hayatta daha etkin roller üstlenmelerine bağlamaktadır. Yaş-dindarlık ilişkisine bakıldığında yaş gruplarından en yüksek dindarlık puanına sahip grubun ilk yetişkinlik döneminde olan 18-25 yaş grubu olduğu fakat bu farklılığın istatistiksel olarak manidar olmadığı görülmektedir. Medeni duruma göre katılımcıların dindarlık düzeyleri incelendiğinde evlilerin bekârlara oranla daha dindar oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Hipotezi desteklenen yazar bu durumu ibadet-sorumluluk ilişkisi ve evliliğin sorumluluk bilincine katkısıyla açıklamaktadır.

Kişilik boyutları ile demografik özelliklerden cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiye bakıldığında kadınların *dışa dönüklük* ve *özdisiplin* (sorumluluk) boyutlarında daha yüksek puanlar alırken, erkeklerin *nörotizm* ve *uyumluluk* boyutlarında daha yüksek puan aldıkları görülmektedir. Turan bu sonucu kadınların dil gelişimi ve toplumsal hayatta üstlendikleri sorumluluklar çerçevesinde açıklamaktadır. Nörotizm ve uyumluluk boyutlarında yapılan farklı çalışmalardan örnekler sunan yazar uyumluluk boyutunun erkeklerde yüksek çıkmasının sebebinin sosyalleşme gereksinimi olabileceği gibi farklı etkenlerin de etkili olabileceğini belirtmektedir. Yaş değişkeniyle kişilik özelliklerinin birlikte analiz edildiği araştırmada yaş gruplarının *dışa dönüklük* ve *nörotizm* boyutlarında manidar bir farklılık görülmektedir. 18-25 yaş grubunun hem daha nörotik hem daha dışa dönük özellik gösterdiğini ifade eden yazar, bunu Allport’un yaklaşımıyla

açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre bu yaş grubu kaygıların, kırılğanlıkların, benlik çatışmalarının en fazla yaşandığı dönemdir. Bu durum bireyde hem nevrozizmi tetikler hem de onu dışa dönüklüğe sevk eder. Medeni durum-kişilik ilişkisi bağlamında sonuçları değerlendiren yazar, kişiliğin *özdisiplin* boyutunda beklenenin aksine bekârların evlilerden daha yüksek puan ortalamasına sahip olduklarını belirtmektedir. Yazar bu noktada evliliğin insanlara yeni sorumluluklar yükleyen yönünün yanında sorumlulukların eşler arasında paylaşılmasına olanak sağlayan yönünün bulunmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca bekâr katılımcıların çoğunluğunun kadın olduğunun da gözden kaçmaması gerektiğini ifade etmektedir.

Ana problemi kişilik ile dindarlık arasındaki ilişkinin tespit edilmesi olan bu araştırmada “Dindarlık Kişilik Arası İlişkiler” başlığında dindarlığın boyutları bağımsız değişken, kişilik özellikleri ise bağımlı değişken alınarak regresyon analizine tabi tutulduğu görülmektedir. Buna göre Turan, kişiliğin *dışa dönüklük* özelliği ile dindarlığın *inanç* boyutu arasında negatif yönde; dindarlığın *bireysel etki* boyutu arasında ise pozitif yönde ilişki tespit edildiğini dile getirmektedir.

Kişiliğin *özdisiplin* boyutu ile dindarlık alt göstergelerinin ilişkisine bakıldığında *bireysel etki* boyutuyla pozitif, *inanç* boyutuyla negatif ilişki görülmektedir. Kişiliğin diğer bir boyutu olan *nörotizm* ile dindarlık yönelimleri arasında ise *sosyal etki* alt boyutuyla pozitif, *inanç* boyutuyla negatif yönde ilişki bulunmuştur. Kişiliğin *deneyime açıklık* alt özelliği ile dindarlığın *sosyal etki* ve *bilgi/ibadet* boyutlarının pozitif, *inanç* boyutunun negatif yönde ilişkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. *Uyumluluk* özelliğine bakıldığında ise *inanç* boyutunun negatif, *sosyal etki* boyutunun ise pozitif ilişki ve etki içerisinde olduğu görülmektedir.

“Sonuç ve Değerlendirme” bölümünde yazar elde edilen bulguları, araştırmanın hipotezleri bakımından değerlendirmektedir. Tüm dindarlık boyutlarını kapsayan genel dindarlık durumu ile kişilik özellikleri arasındaki ilişki ve etkileşimler incelendiğinde araştırmanın “*Kişiliğin bazı özellikleri genel dindarlık düzeyi üzerinde etkilidir. Kişiliğin özdisiplin ve uyumluluk özellikleri dindarlıkla pozitif ilişkili olmalıdır*” şeklinde ileri

sürülen hipotez *özdisiplin* bakımından desteklense de *uyumluluk* özelliği bakımından araştırma bulgularınca desteklenmediği görülmektedir.

Yukarıda anıldığı gibi, yazarın doktora tezinden üretilen eser baştan sona akademik bir üslupla kaleme alınmıştır. Kullanılan dil akıcı ve anlaşılırdır. Kitapta bulguların tez çalışmasından farklı olarak grafiklerle desteklendiği görülmektedir. Genel olarak bakıldığında eser bireylerin dindarlık yönelimleri ile kişilik özellikleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışan bir alan araştırmasıdır. Fakat araştırmanın İstanbul’da çalışan öğretmenlerden oluşan örneklem grubuyla sınırlandırıldığı görülmektedir. Araştırmanın örneklemeden hareketle yazar Türk toplumunun kişilik yapısı ve dindarlık durumlarının nasıl şekil aldığına dair cevaplar aradığını ifade etse de farklı meslek grupları, eğitim durumları ve yerleşim yerleri vb. için araştırmanın farklı sonuçlar verebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Sonuç ve değerlendirmeler kısmında yazarın da ifade ettiği gibi internet teknolojileri kullanılarak araştırma örnekleme olarak daha geniş kesimlere ulaşılabilirdi. Ayrıca kitabın ek bölümünde kişilik ve dindarlık ölçeklerine yer verilseydi okuyucunun kendini değerlendirmesine imkân sağlaması sebebiyle kitap daha ilgi çekici hale gelebilirdi.

Kişilik ve dindarlık ilişkisini ele alan Türkiye’deki sınırlı sayıdaki eserden biri olan bu kitapta konular hem kuramsal bakımdan hem de bilimsel yöntem bakımından akademik ve anlaşılır bir dille ele alınmıştır. Eserin ele aldığı dindarlık ve kişilik modelleri bağlamında alanda özgün bir çalışma olduğu söylenebilir. Kitap, “dindarlık” ve “kişilik” kavramları üzerinde çalışmayı düşünen akademisyenlere hitap etmektedir. Bununla birlikte Din Psikolojisi alanında eğitim gören öğrenciler için ilgili derslerde kaynak kitap olarak da okutulabilir. Genel hatlarıyla kitap, kuramsal içeriği yeterli, sistematik ve Din Psikolojisi alanındaki kişilik çalışmalarına ışık tutacak değerli bir eserdir.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

YAYIN İLKELERİ

1. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, uluslararası, hakemli, bilimsel bir dergi olup yılda en az iki kez yayınlanır.
2. *İMAD*, Türkçe ağırlıklı olmak üzere İngilizce, Arapça dillerindeki çalışmaları kabul eder. Gerekliğinde diğer dillerde de yazı kabul edebilir.
3. *İMAD*, İslam medeniyeti kapsamındaki bilimsel çalışmalara yer veren uluslararası hakemli “elektronik” bir dergidir. Ancak tanıtım ve kurumlara göndermek amacıyla belirli sayıda basımı yapılabilir.
4. *İMAD*'da, İslam medeniyeti kapsamındaki ilahiyat, tarih, sosyoloji, mimarlık, gelenekli sanatlar, iktisat, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, antropoloji, edebiyat gibi alanlarda özgün araştırma, değerlendirme (makale, kitap, bilimsel toplantı), inceleme, derleme, bildiri, röportaj ve edisyon kritik tarzı çalışmalar yayımlanır.
5. Hakem sürecinde çift taraflı körleştirme sistemi uygulanarak hakemlerin ve yazı sahiplerinin isimleri gizli tutulur.
6. Dergiye gönderilen yazılı dokümanlar beş yıl süreyle elektronik ortamda saklanır.
7. Editörler kurulu, yazıda konu ve anlam bütünlüğünü bozmayacak şekilde kısaltma yapabilir ve gerekli gördüğü sözcükleri değiştirebilir; yazının bölümler halinde yayımlanmasına karar verebilir.
8. Çalışmalar ister yayımlansın isterse yayımlanmasın geri gönderilmez.
9. *İMAD*'a gönderilen çalışmalar özgün olmalı, önceden herhangi bir yerde yayımlanmamış veya *İMAD* yayın kurulu ile eş zamanlı olarak başka bir (dergi editörler kurulu tarafından) yerde inceleniyor olmamalıdır.
10. *İMAD*'da yayımlanan çalışmaların, telif hakkı dergiye aittir. Yazarlara telif hakkı için ücret ödenmez. Yayımlanmış çalışmanın tamamının tekrar yayın hakkı, derginin iznine bağlıdır. Bununla birlikte çalışmanın yazarı derginin onayı olmadan kendi kurs/ders materyali olarak kullanılmak üzere istediği adette çalışmanın kopyasını yapabileme hakkına sahiptir.
11. *İMAD*'da yayımlanan çalışmaların bilimsel, idari ve diğer sorumlulukları yazarlarına aittir.

12. *İMAD*'a gönderilen çeviri yazılar için, makale sahibinin yayın izni ve orijinal metin gereklidir. Ayrıca çeviri çalışmalar da telif çalışmalar gibi hakem onayına gönderilir.
13. Editör, biçim ve alanlar açısından uygun bulduğu yazıları hakemlere gönderir, makaleler iki hakemin onayıyla yayına kabul edilir. Hakem görüşlerinden biri olumlu diğeri olumsuz ise makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da danışma kurulunun kararına başvurulur.
14. Türkçe harici dillerde gönderilen yazılar ile yazı özetleri, ilgili yabancı dil hakemlerine gönderilir.
15. *İMAD*'a gönderilen tüm yazıların yazarlarına, yazının ulaştığına dair bilgi gönderilir. Değerlendirme sürecinin üç ayı geçmemesi sağlanmaya çalışılır. Kabul veya ret kararı verilmesi üzerine, başvuruyu yapan yazar elektronik ortamda konu hakkında bilgilendirilir. Bu süreç içerisinde, varsa hakemler tarafından yapılan önerilerin gözden geçirilmesi gerekmektedir.
16. Yayınlanması için düzeltilmesine karar verilen yazılar, yazarları tarafından en geç (elektronik postanın yanıtlanması için gerekli süre dâhil) 20 gün içerisinde düzeltilip gönderilmelidir. Düzeltilmiş metin, gerekli görüldüğü durumlarda, değişiklikleri isteyen hakemlerce tekrar incelenebilir.
17. Hakem onayı alan makaleler, Derginin konu içeriği esas olmak üzere, sıraya konularak ve dergi tasarımına uygun hale getirilerek yayınlanır.
18. *İMAD*'a gönderilecek yazılar ve telif hakkı sözleşmesi Word formatında yazarın kendi elektronik posta adresinden dergi editörlüğüne elektronik ortamda ulaştırılmalıdır.
19. *İMAD*'a gönderilecek tüm yayınlar Dergi Web sitesinden üye yazar aracılığıyla dergi editörlüğüne ulaştırılmalıdır. (Doküman içerisinde bulunan tüm resim ve grafiklerin doğru yerde olduğu kontrol edilmeli, grafik veya resimler zorunlu olmadıkça ayrı bir dosya olarak gönderilmemelidir.)
20. Yayın ve yazım esaslarına uymayan yazılar değerlendirmeye alınmazlar.
21. Dergi yazım kuralları, ilkeleri ve süreci ile ilgili editörler kurulu ekleme ve değişiklik yapabilir. Yapılan değişiklikler ilan edilir.
22. *İMAD* Atıf Sistemi olarak *İSNAD*'ı kullanır.

THE JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION STUDIES (JICS)

PUBLISHING PRINCIPLES

1. The Journal of Islamic Civilization Studies (JICS) is an international and peer-reviewed journal. It is published at least two times in a year.
2. By *JICS*, the texts written in English, Arabic and mainly in Turkish will be accepted. Textes in other languages will be accepted too, if required.
3. *JICS* is a peer-reviewed, international and “electronic” journal that includes academic studies related to Islamic civilization. Yet, for introducing and sending to institutions it can be printed in a limited number.
4. In *JICS*, these kind of texts like original researches, reviewing, compilations, notifications, interviews, edition criticals and assessments about an article, a book or an academic meeting which are in the field of theology, history, sociology, architect, traditional art, economics, political sciences, international relationships, anthropology and literature etc. within the context of Islamic Civilization will be published.
5. Peer reviewers and authors’ names are kept private by making Reviewers and authors are blinded to each other.
6. Documents submitted to journal will be kept electronically during the next five years.
7. Editorial Board is authorized to make any changings on text such as abbreviation on condition of keeping meaning integrity and changing words if necessary. Besides aditorial board is also authorized to decide to publish the text in parts.
8. Studies will not be sent back whether accepted for publishing or not.
9. Documents submitted to *JICS* must be original or not published at any journal before and not be studying on by another journal’s editorial board while *JICS*’s editorial studying on.
10. Copyrights of documents that published by *JICS* are belong to *JICS*. Any payment will not be done to the authors for copyright. Published texts’ re-publication rights is completely up to *JICS*’s permission. In addition, author of the text can reproduce for using as course material as much as he / she wants without any permisssion from *JICS*.
11. Published academic texts’ administrative and other responsibilities are belong to the authors.

12. For translations sent to *JICS*, the original text and author's permission are necessary. Besides Translations will be sent to peer- reviewers just like the others.
13. Editor will send the texts to reviewers if he / she approves it's content in terms of academic area and form. Articles will be accepted to publishing if two reviewers approve. If one of reviewer's opinion is negative, either it will be sent to a third reviewer or advisory's board's opinion will be taken in account.
14. Abstracts and texts submitted to *JICS* in a foreign language will be sent to that foreign language's reviewers.
15. All authors who submitts texts to *JICS* will be informed about their texts's reach. Evaluation process will be end in three months. About rejection or acceptance of the text, author will be informed in electronic media. In this process, reviewers' advices should be taken into account.
16. Textes are decided to should be corrected for publishing, must be corrected and sent by the authors in 20 days (including the necessary time for replying the e-mail). Corrected text can be studied again by the reviewers who asks the corrections, if necessary.
17. The articles which get approval of reviewer will be published based on content of the issue by placing order and rearranging for journal's design.
18. Documents such as texts and copyright agreement must be sent from author's own e-mail account to journal's editorship in Word format.
19. Whole texts that are going to send to *JICS* must be submitted to editorship from *JICS*'s home page via a member author. (Places of pictures or graphs in the text must be checked out. If it is not essential, pictures and graphs should not be sent as a different file.)
20. If the text does not comply with the dictation rules, they will be ignored.
21. Editorial board is authorized to make changes about dictation rules, publishing principles and process. These changes will be declared.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (İMAD)

YAZIM İLKELERİ

1. İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi'ne (İMAD)'a, gönderilen Türkçe makalenin başında 150-250 **kelimedenden** oluşan **Türkçe (özet) ve İngilizce (Abstract)**, beş kelimelik **Türkçe (Anahtar Kelimeler)** ve **İngilizce (Keywords)**, **Türkçe ve İngilizce başlığa** yer verilmelidir. Diğer dillerde gönderilen makalelerin başında ise ilk önce yayın dili sonra Türkçe özet ve anahtar kelimeler bulunmalıdır. Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecine alınmazlar.
2. İMAD'a gönderilen yazılar hakem sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazıların içine isim veya yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Makalenin hakem süreci tamamlandıktan sonra yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler makaleye editör tarafından eklenecektir.
3. İMAD'a gönderilen yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Alt Kenar Boşluk	3 cm
Sol Kenar Boşluk	3 cm
Sağ Kenar Boşluk	3 cm 3
Yazı Tipi	Times New Roman
Yazı Tipi Stili	Normal
Yazı ve Başlık Boyutu (normal metin)	12
Boyutu (dipnot metni)	10
Paragraf Aralığı	Önce 6 nk - Sonra 0 nk
Paragraf Girintisi	1,25 cm 1,25 cms
Satır Aralığı	1,5

4. Microsoft Word programında olmayan özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda (Arapça fontlar ve transkripsiyon alfabesi dahil), kullanılan yazı tipi, çalışma sisteme eklenirken font dosyası da eklenmelidir.
5. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
6. Yazıların yazım ve noktalamasında TDK Yazım Kılavuzu, TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki en son baskı esas alınır. Gönderilen yazılar dil ve anlatım açısından bilimsel ölçülere uygun, açık ve anlaşılır olmalıdır.
7. Makalelerin referans kuralları ekteki kurallar çerçevesinde uygulanır. Her makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.

THE JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION STUDIES (JICS)

SPELLING PRINCIPLES

1. Turkish and English abstracts consisting of 150-250 words, Keywords at both languages consisting of 5 words and headline in English and Turkish should be placed at the beginning of Turkish articles submitted to JICS . At the beginning of articles sent in other languages, firstly the publication language and then Turkish abstract and keywords must be ready. Any article that not having characteristics mentioned above, will not be accepted for referee process.
2. Since articles submitted to JICS will be enroled to referee process, name or informations revealing the identity of author shouldn't be added to the article which is added to the system. After completion of the process of the referee, informations about author (s) will be added to the articles by the editör.
3. The articles submitted to IMAD, they must be composed in the formation of Microsoft Word and the structure of pages should be organized as follows:

Paper Size	A4 vertical
Top Margin	4 cms
Lower Margin	3cms
Left Margin	3 cms
Right Margin	3 cms
Font	Times New Romania

Font Style	Normal
Font Size	12
Footnotes size	10
space between paragraphs	before 6 nk- after 0 nk
indentation	1,25 cms
interlinear space	1,5

4. The texts were written with a font doesn't exist in Microsoft Word (including Arabic fonts and transcription alphabet), font file should be added too with the text while text is adding to the system.
5. In the texts; details like page number, footer and header should not be exist.
6. About texts' spelling and punctuation, last edition of Encyclopedia of Turkey Diyanet Foundation and spelling rules are set by Dictionary of TDK. Articles submitted to JICS in terms of language and expression should be clear, understandable and appropriate to academic criterias.
7. Referance rules are attached. At the end of all texts, bibliography has to be exist.