

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 62 JUNE • HAZİRAN 2022
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal
Yıl • Year: Haziran • June 2022, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 62
Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Mustafa KURT (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor
Hikmet YAMAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor
Muhammed Enes TOPGÜL, Muhammed Usame ONUŞ, Ömer Faruk MADEN

Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor
Nail OKUYUCU

Dil Editörleri • Language Editors
Yakup Kara (Arapça/عربي), Amjad M. Hussain (İngilizce/English)

Editörler Kurulu ve Alan Editörleri • Editorial Board and Field Editors
Muhammed ABAY (Temel İslam Bilimleri), Rahim ACAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Ercan ALKAN (Temel İslam Bilimleri), Safi ARPAGUŞ (Temel İslam Bilimleri), Ali AYTEN (Felsefe ve Din Bilimleri), Bilal BAŞ (Felsefe ve Din Bilimleri), Muhammed COŞKUN (Temel İslam Bilimleri), Selime ÇINAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Hayrettin Nebi GÜDEKLİ (Temel İslam Bilimleri), Amjad M. HUSSAİN (Felsefe ve Din Bilimleri), Mahmut KELPETİN (İslam Tarihi ve Sanatları), Ömer Faruk MADEN (Temel İslam Bilimleri), Nail OKUYUCU (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Usame ONUŞ (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Enes TOPGÜL (Temel İslam Bilimleri), Hikmet YAMAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Güllü YILDIZ (İslam Tarihi ve Sanatları)

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

Makale Düzenleme • Editing Articles
Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details
Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE
Tel • Phone: +90 (216) 777 47 00 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 777 47 01
Web: <http://dergipark.gov.tr/maruifd>
E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

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

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

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

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



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Memlûk Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği
The Mamluk 'Ulama and the Design and Critique of Politics: The Case of Idris b. Baydakın..... 1-28
Özgür KAVAK
- el-Câmi'us-sahih'in* "Eyyâmü'l-Câhiliye" Babı Çerçevesinde Buhârî'ye Göre Câhiliye Kavramı
The Concept of Jâhiliyyah according to al-Bukhârî within the Framework of the "Ayyâm al-Jâhiliyyah" Chapter of his *al-Jâmi' al-Şahih*..... 29-61
Ayşe Esra ŞAHYAR
- Osmanlı Şeyhülislam Fetvalarında Erbâb-ı Menâsib: *Fetâvâ-yı Ali Efendi* Örneği
Manşib Owners (*Erbâb-i Manâsib*) in Ottoman Shaikh al-Islâm Fatwas: The Example of *Fatâwâ Ali Efendi*.. 63-97
Esra KILAVUZ ESER
- Mi'râc Olayı, İmkânı ve Keyfiyeti
The Event of *Mi'râj*, Its Possibility and Nature 99-123
Hayati AYDIN

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

- Şam Havzası -10. Yüzyılda Dimaşk'ta Ulemâ ve İlmi Hayat-* Adlı Eserin Yöntem ve Muhteva
Değerlendirmesi 125-141
Adem SARİ

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

- Muhammed Enes Topgül. *Râvi: Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni*..... 143-150
Recep Gürkan GÖKTAŞ
- Asım Cüneyd Köksal. *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye* 151-157
Hacer YETKİN
- Ahmet Aydın. *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası/Hint*..... 159-162
Nuran SARICI
- Mathias Rohe. *Das islamische Recht - Geschichte und Gegenwart*..... 163-168
Bahattin AKYOL
- İdris Şengül. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*..... 169-172
Mustafa ERGİN



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Memlûk Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği

The Mamluk ‘Ulama and the Design and Critique of Politics: The Case of İdris b. Baydakīn

Özgür KAVAK*

Öz: Bireysel ve toplumsal meseleleri ele alan ve daha ziyade *terğîb*, *terhib*, *kebâir*, *mehâ-rim* ve *bid’at* konularında kaleme alınan eserler ulemanın siyasilerle ilişki kurma usulle-rini belirleme açısından önem arz eder. Bu önemi göstermeyi amaçlayan bu makalenin temel sorusu şudur: “Sevap işlemeye teşvik kitapları ile büyük günahlara ve bid’atlara dair eserler siyasi muhalefet, eleştiri ve siyaseti yönlendirme metni olarak okunabilir mi?” Ulema bir taraftan adalet, hakkaniyet, emir bi’l-ma’rûf, cömertlik, istişare, tevazu gibi kavramların Müslümanların hayatında yer edinmesini teşvik için yazdıkları kitap-larda makbul siyasi idare için de bir çerçeve çizerken başta zulüm ve haksızlıklar olmak üzere büyük günahları ele aldıkları metinlerde siyasilerin tavırlarına hususi bir yer ayı-rırlar. Böylece matlup/şer’î siyaset için bir çerçeve çizilir. Sahih dinî yaşama aykırı şe-killde ortaya çıkarak örgütlü/toplumsal bir sorun hâlini alan hususların (bid’atlar) izale edilmesinde ulema ile birlikte siyasilere de görev yükleyen metinler de bu çerçevede de-ğerlendirilmelidir.

Bu makalede erken dönem Memlûk ulemasından İdris b. Beydekin’in (ö. 710/1310) *el-Lüma’ fi’l-havâdis ve’l-bida’* adlı eseri yukarıda resmedilen araştırma sorusu ve konu çer-çevesi doğrultusunda incelenecektir. Makalenin temel argümanı İbn Beydekin’in sahih dinî yaşamın tesisi açısından çağdaşı olduğu siyasilere yönelttiği eleştiri ve muhalefetini yazdığı bu metin üzerinden dile getirdiği, onları amellerinde şer’î çerçevede kalmaya çağırıldığıdır. Böylece İslam siyaset düşüncesine dair meselelerin farklı kaynak metinler üzerinden incelenebileceği hususu Memlûkler özelinde belirgin kılınmaya çalışılacak, ulema-siyaset ilişkilerini daha ziyade “mutlak itaat” yahut “sessiz kalma, müdahil ol-mama” çerçevesinde okumayı yeğleyen çağdaş literatür de dolaylı yoldan eleştirilecektir. Makalede ilk olarak İbn Beydekin öncesi ahkâm-ı sultâniyye ve bid’at literatürü ele alın-makta, böylece meselenin arka planına dair bir çerçeve oluşturulmaktadır. Mâverdi (ö. 450/1058), Ebû Ya’lâ Ferrâ (ö. 458/1066) ve Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından kaleme alınan ahkâm-ı sultâniyye eserleri dini muhafaza etme ve bid’atlarla mücadele mesele-sini devlet başkanının görevleri arasında zikrederler. Konuya dair en kapsamlı değerklen-dirmelere ise Cüveynî yer verir. Makalede Memlûklerin tevarüs ettikleri bid’at ve havâ-dis kitapları yazarları olarak incelenen Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî (ö. 286/899), İbn Ebî Rendeka et-Turtûşî (ö. 520/1126), Ebû Abdullah el-Makdisî (ö. 643/1245) ve Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ise eserlerinde bid’atla mücadele hususunda siyasi-lerin rollerine işaret etmek yerine daha ziyade ulemanın sorumluluğunu esas alırlar. Bu

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ozgur.kavak@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-1769-5668

iki geleneği tevarüs eden İbn Beydekin'in *el-Lüma'* adlı eseri esas itibarıyla bid'at literatürü içerisinde yer almakla birlikte konuyu siyasilerle irtibatlı olarak ele alması bakımından bu literatür içerisinde ayrıcalıklı bir yerde durmaktadır. İbn Beydekin meseleyi ahkâm-ı sultâniyye eserlerinin bakış açısına yakın bir yaklaşımla ele alır. Zira *el-Lüma'* bid'at olarak nitelediği uygulamaları ele alıp bunlara karşı alınacak tedbirler hususunda siyasileri uyaran bir metindir.

Memlük coğrafyasının bütün önemli merkezlerinde yaşayan ve kitaptaki tespitlerinde büyük oranda kendi gözlemlerine dayanan müellif Memlüklerdeki "yaşayan bid'atları" konu edinir. Bid'atların yaygınlaşmasıyla mücadele hususunda dört mezhebin önemli temsilcileriyle teşrik-i mesaide bulunmakta ve bu âlimlerle ortak hareket etmektedir.

Bid'atların engellenmesini "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" kaidesini esas alarak inceleyen müellif ümera, ulema ve avama farklı seviyelerde sorumluluk yükler. Ulema ve avamın tesir seviyeleri sınırlı olduğundan siyasilerin rolünü öne çıkartır. Ümeranın sorumluluğu özellikle ulemanın gücünü aşan ve bu çalışmada "örgütlü bid'atlar" olarak kavramlaştırılan bid'atlarla mücadelede öne çıkar. Bu çerçevede Fütüvvet kurumu, Kalendariler ve Merzûkiler etraflıca incelenir. Yine siyasete doğrudan sorumluluk yüklenen diğer bid'atlar ele alınır. Av bahsi, meşcit ve camilerdeki bid'atlar, sofradaki/yeme içmedeki bid'atlar, özel günlere has bid'atlar, tekebbür, birbiriyle karşılaşan insanların yaptığı bid'atlar, Yahudi ve Hristiyanları dost edinme meselesiyle ilgili bid'atlar, Müslümanların gayrimüslim kutsal günleriyle irtibatları ve ıydüş-şehid ile ilgili bid'atlar incelenir. Geniş bir çerçevede yer alan bu bid'atlar özellikle siyasetle ilişkisi açısından dikkate değer değerlendirmelere konu edilir.

Eser, değerlendirmeleri bakımından aynı zamanda yaygınlaşan bid'atlarla mücadele etmeyen yahut bizzat bu bid'atların içerisinde yer alan idarecileri de eleştirir. Bu yönüyle siyasete vazife yükleme ve siyasileri tenkit açısından kendisinden önceki tüm bid'at literatüründen açıkça farklılaşan İbn Beydekin, siyaseti dinin hizmetinde bir enstrüman olarak devreye sokar. Müellif, ulemanın rehberliğinde hareket ederek Ehl-i sünnet ve cemaat mensubiyetini esas alıp bu yaklaşımın benimsemediği tüm olumsuzlukların toplum yaşamından çıkartılmasında bizzat öncülük edecek, yine kendi yaşantısında da bu akidenin dışına çıkmayacak bir siyasetçi prototipini öne çıkartır. Bid'atlarla ilgili konuların yanında "siyaset ahlakı" ve "ideal siyasi yönetimin ilkelerine" de göndermeler yapan kitap böylece aynı zamanda bir siyaset düşüncesi metni olarak okunabilmektedir. Bu hâliyle *el-Lüma'* şeriat/ulemaya ittibain önemi, siyasilere itaatın sınırları, siyasilere vazife yükleme, siyasilere doğrudan tehditler gibi hususları içeren ve farklı açılardan okumalara müsait bir eser olarak bu makalede ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Beydekin, bid'at, Memlükler, siyasi tenkit

Abstract: The works that deal with individual and social issues and are mostly written on the subjects of *targhib*, *tarhib*, *kabâ'ir*, *maḥârim*, and *bid'a* are of great importance in terms of determining the ways in which the 'ulama interact with the politicians. The basic question of this article, which aims to demonstrate this importance, is: "Can the books of encouragement to commit good deeds and the works on major sins and innovations be read as texts for political opposition, criticism, and influencing politics?" On the one hand, the 'ulama draw a framework for acceptable political administration in the books they write to encourage the Muslim population to include some concepts in their lives such as justice, equity, *al-amr bi-al-ma'rûf*, generosity, consultation, and humility. Conversely, they allocate a special place to the attitudes of politicians in the texts in which they deal with major sins, especially oppression and injustice. By doing so, a framework is drawn for shari'a-based politics. In addition, the texts

imposing responsibility on politicians as well as ‘ulama in the removal of “organized/socially problematic issues (*bida’*)” that are contrary to the authentic religious life should also be evaluated within the context of this literature. In this paper, Idris b. Baydakīn’s (d. 710/1310) work entitled *al-Luma’ fi al-ḥawādīth wa al-bida’* will be examined in line with the research question and subject framework depicted above. The main argument of the article is that Ibn Baydakīn expressed his criticism and opposition to his contemporary politicians in terms of establishing a sound religious life, and through this text, he wrote and urged them to keep their deeds within the framework of the *sharī’a*. Thus, the article firstly aims to clarify that it is possible to examine the issues related to Islamic political thought through different source texts as can be observed through the example of the Mamlūk case. On the other hand, the contemporary literature evaluating the ‘ulama-politics relations within the framework of “absolute obedience” or “silencing and not getting involved” perspectives will be indirectly criticized by the findings of this study.

In this article, firstly, the literatures of *al-aḥkām al-sultāniyya* and *bida’* before Ibn Baydakīn are discussed, thus a framework is formed about the background of the issue. *Al-aḥkām al-sultāniyya* works written by al-Māwardī (d. 450/1058), Abū Ya’lā al-Farrā’ (d. 458/1066) and al-Juwaynī (d. 478/1085) mention the issue of protecting religion and fighting against *bida’* among the duties of the head of state. In particular, al-Juwaynī stands out as an author who gives the most comprehensive evaluations in this respect. The authors, Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (d. 286/899), Ibn Abī Randaqa al-Ṭurtūshī (d. 520/1126), Abū ‘Abd al-Allāh al-Maqdisī (d. 643/1245), and Abū Shāma al-Maqdisī (d. 665/1267), whose *bida’* and *ḥawādīth* books are studied in this article, focus on the responsibility of the ‘ulama rather than pointing out the roles of politicians in the fight against *bida’*. Inheriting these two traditions, Ibn Baydakīn’s *al-Luma’* work is essentially included in the literature of *bida’*, but it has a privileged place in this literature in terms of dealing with the issue in connection with the politicians. Ibn Baydakīn deals with the issue with an approach close to the point of view of the works of *al-aḥkām al-sultāniyya*. For *al-Luma’* is a text that addresses the practices that it describes as *bida’* and warns politicians about the measures to be taken against them.

The author, who lived in all the important centers of the Mamlūk geography and obtained his findings in the book mostly from his own observations, deals with the “living *bida’*” of the Mamlūks. It cooperates with the important representatives of the four *madhhabs* in combating the spread of *bida’* and acts jointly with these scholars.

The author, who examines the prevention of *bida’* on the basis of the rule of *al-amr bi-al-ma’rūf wa al-nahy ‘an al-munkar*, assigns different levels of responsibility to politicians, ‘ulama, and the common people. Since the level of influence of the ‘ulama and the common people is limited, it highlights the role of politicians. The responsibility of the politicians comes to the fore, especially in the fight against “organized *bida’*” that exceeds the power of the ‘ulama. In this context, the institution of *Futuwwa*, Qalandaris, and Marzuqīs are examined in detail. Moreover, other *bida’* that are giving the sole responsibility to the politicians are discussed. *Bida’* on various issues such as hunting, eating, and drinking, *bida’* in *masjids* and *jāmi’*s, *bida’* specific to special days, *bida’* made by people who meet each other, *bida’* on the issue of making friends with Jews and Christians, the attitude of Muslims regarding non-Muslim holy days, and the *‘id al-shahīd* are examined. These *bida’*, which take place in a wide framework, are the subject of remarkable evaluations, especially in terms of their relation to politics.

In terms of their evaluations, the work also includes the criticism of the administrators who themselves are instruments of *bida’* and do not struggle against the spreading of it.

In this respect, Ibn Baydakīn, who differs clearly from all the previous literature of *bida'* in terms of assigning duties to politics and criticizing politicians, puts politics into action as an instrument in the service of religion. Acting under the guidance of the 'ulama, the author brings forward a prototype of a politician who will personally lead in removing all the negativities from the social life that *Ahl al-Sunna wa al-Jamā'a*'s membership does not approve of and who also will not go beyond the framework of this creed in his own life. The book, which makes references to the principles of political ethics and ideal political administration, in addition to the issues related to *bida'*, can thus be read as a political thought text at the same time. In this state, *al-Luma'* is discussed in this article as a work suitable for reading from different perspectives, including the importance of following the *sharī'a*/*'ulama*, the limits of obedience to politicians, imposing duties on politicians, and direct threats to politicians.

Keywords: Ibn Baydakīn, *bid'a*, Mamlūks, political critics

Giriş

Dinî yaşayış sahasındaki olumsuzluklarla kimin nasıl mücadele edeceği meselesinin birden çok tarafı olmakla birlikte, İslam ilimleri geleneğinde “sahih dinî yaşamı” belirleme yetkisi esas itibarıyla ulemanın sorumluluğunda olduğundan bu alanda öncelikli muhatap ulema değildir. Ancak bir benzerine ülü’l-emr ve müceddidin kimliği meselesindeki tartışmada da rastladığımız¹ hâliyle siyasilerin bu alandaki rolü ne olacaktır? Yine ulema ve ümera dışındaki toplulukların da bu hususta bir yükümlüğü bulunmakta mıdır?

Ulemanın ve daha geniş ifadesiyle ümera dışındaki toplulukların “zora başvurma” ve “meşru şiddet kullanma” imkânı ve konumu sınırlı olduğundan nihayetinde nizamı tesis etmekle yükümlü olup ceza hukuku alanının ve cihadın gereğini yerine getirmenin öncelikli muhatabı olan siyasilerin de bu konuda sorumluluk sahibi olacakları aşikârdır. Nitekim siyasilerin dini muhafaza etmekle ilgili vazifelerindeki fonksiyonlarına dair klasik dünyada yazılanlar arasında bu alandaki olumsuzluklarla mücadele işinden siyasileri yükümlü tutmaya matuf değerlendirmeler bulunur.

Bu çalışmada ilk olarak Memlûk öncesi dönemde bu soruları ele alan siyasi-fikhi hükümlere dair literatürdeki değerlendirmeler ele alınacak, akabinde bid’atları konu edinen literatürün yaklaşımına kısaca temas edilecektir. Meselenin arka planını veren bu çerçeveden sonra İdris b. Beydekin’in (ö. 710/1310 yılından sonra) *el-Lüma‘ fi’l-havâdis ve’l-bida‘* adlı eseri özellikle siyasilere dair değerlendirmeleri açısından incelenecektir.

1. Ahkâm-ı Sultâniyye ile Bid’at ve Havâdis Literatüründe Ümera ve Bid’atlar

Memlûklerin tevarüs ettikleri siyasi-fikhi hükümlere dair kitaplarda ümeranın bid’atlara karşı takınması gereken tavra dikkat çeken ilk isim Şâfiî âlim Mâverdî’dir (ö. 450/1058). O, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye* adlı eserinde devlet başkanının vazifelerinin ilk sırasına bu hususu koyar:

Dini yerleşik asılları ve ümmetin selefının icma ettiği üzere muhafaza etmek, bir bid’atçı ortaya çıkar yahut bir şüphe sahibi dinden saparsa ona kesin delili izah edip doğru olanı açıklamak ve onu layık olduğu karşılık (*hukuk*) ve ceza (*hudûd*) ile sorumlu tutmaktır. Böylece din, her tür problemlili durumdan (*halel*) korunur, ümmet de hataya düşmekten alıkonulmuş olur.²

Hanbeli âlim Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) da “bid’atçı” kelimesini kullanmadan aynı ifadeleri tekrarlar.³ Konuyu farklı boyutlarıyla ele alan tafsilatlı ilk değerlendirmeyi ise Şâfiî âlim Cüveynî (ö. 478/1085) *Gıyâsü’l-ümem*’de yapar. “Devlet başkanının dinin aslına ilişkin vazifeleri arasında dinin muhafazası ve doğru bir itikat üzere korunması yer

1 Bu konuya dair bazı tespitler için bk. Kavak, *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*, s. 28-38.

2 Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultaniyye*, s. 40.

3 Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultaniyye*, s. 106.

alır” diyen müellif, imamın dinin aslına ilişkin vazifelerini kendi içerisinde ikiye ayırır: 1- Dini elinden geldiğince muhafaza etmek, dinin aslını ilgilendiren konularda doğru yoldan sapanların şüphelerini bertaraf etmek, 2- inkârcıları ve kâfirleri apaçık olan hakka bağlanmaya davet etmek.⁴ Cüveynî, birinci kısım ile ilgili olarak öncelikle şu hususlara dikkat çekmektedir:

Din, herhangi bir tasalluttan azade bir vaziyette, bid’at ve hevâlardan uzak ise imamın reayasını bizzat kendisi ve yardımcıları (*rukebâ*) vasıtasıyla yönetme (*yer’â*) hakkı vardır. İmam, reayasını hevâların hücumundan, [farklı] görüşlerin saldırısından korur. Zira bir şeyin başlangıcına engel olmak, başladıktan sonra onu sonlandırmaktan daha kolaydır.⁵

Burada bir soru olarak böylesi bir ortamda “doğru yoldan sapan kimsenin ne ile bu sapkın yolundan alıkonulacağı” meselesi gündeme gelir. Müellifin konuya ilişkin değerlendirmesinde bu kişinin “mürted” yahut “bid’atçı” olması ihtimali ayrı ayrı ele alınmaktadır:

Bu kişi eğer dinden çıkmışsa ilk olarak tövbe etmesi istenir. Tövbe etmekten yüz çevirir, bulunduğu hâlde karar kılp ısrar ederse imam onun boynunu vurur. Bu konuyu inceleyen “mürted ve ahkâmı” bahsinin ayrıntıları [fürû] fıkıh ilmine bırakılmıştır.

Eğer doğru yoldan sapan kişi, *dinden çıkmaya kadar gitmeyip bir bid’at ihdas etmiş ise imamın ona engel olup bid’atı gidermesi, bid’atın kökünün kurutulması için elinden geleni yapması boynunun borcudur. Zira imam bu kimseyi bid’atıyla baş başa bırakır, o da insanları bid’atına uyma davetine devam ederse inanç esasları zarar görür, dinin kavaidi karışır. Fitneler ortaya çıkar.* Bu sebeple bid’atlar gönüllere yerleşirse durum son derece tehlikeli bir hâl alır ve sonuçta İslam’ın saflığının (*ismet*) çiğnenmesine kadar varacak bir hâl ortaya çıkabilir.⁶

Bid’at meselesiyle ilgili olarak ortaya çıkması muhtemel durumlardan biri bid’atın, dinden dönme derecesine ulaşmamış olması, ancak bid’at ehlinin bid’atında ısrar etmesidir. Bu durumda imamın takip etmesi gereken yolu Cüveynî kitabında “cezaların taksimi ve mertebeleri ile ilgili bâbda” ele alacağını söyler.⁷ Kitabının ilgili kısmında yer verdiği değerlendirmeleri şöyledir:

İnsanlar arasında dalaletle çağırın bir davetçinin ortaya çıkması durumunda, sultanın zann-ı galibi uyarınca onun davetinden ve gailelerini yaymaktan vazgeçmeyeceği kanaatine ulaşması durumunda yapması gereken bu bid’atçıyı engellemek, ona yasak koymaktır. [Faaliyetlerine] ara verdiğini görse dahi murakabeye devam etmelidir. Murakabe neticesinde bid’atçının davet ve çalışmalarına devam ettiği anlaşılırsa sultanın onu tedip ve tenkil etmesi gerekir. Bid’atçı tedip ve tenkil sebebiyle davasından vazgeçerse maksat hâsıl

4 Cüveynî, *el-Gıyâsi*, s. 184.

5 Cüveynî, *el-Gıyâsi*, s. 184.

6 Cüveynî, *el-Gıyâsi*, s. 184-5. Vurgu bizim.

7 Cüveynî, *el-Gıyâsi*, s. 185.

olmuş demektir. Yaptığı işe devam ederse sultan da tenkiline devam eder. Bu esnada vereceği cezalarında gevşeklik göstermez, gerektiğinde cezalarını sıkılaştırır. İmam tüm bu kabil cezalandırmaların fayda vermediğini görürse hapis müddetini uzatır.⁸

Bu kabil cezaları veren kimseler (*ashâbü's-siyâsât*) hadlerin seviyesinden aşağıda olan ta'zîrin herhangi bir faydasının olmayacağı kanaatindedirler. Onların amacı şeriâtın belirlediği durumların daha ötesine gitmektir. Böylece yönetimle ilgili hedefledikleri seviyeye ulaşabileceklerini düşünmektedirler. Hâlbuki yukarıda anlatılanlar yeterli bir engellemeyi de içerir. Suç devam ettikçe ceza da devam eder. Suçlu suçunu hafifletirse cezanın fazla olması haram hâle gelir. Zira Müslümana eziyet etmenin dinde yeri yoktur. Bu anlatılanlar orta yoldur. Bunun dışındakiler haddi aşmak anlamına gelir.⁹

el-Gıyâsî'de “tefkiri gerektiren durum ile kişiyi bid'atçı ve dalalet ehli yapan durum” ayrıntılı olarak ele alınmaz. Zira müellif, “bu konu son derece derinliktir. Kalam ilmine hâkim olmayı gerektirir. Bu konuda hükme varmak istersek bu muhtasar kitap birçok cilde dönüşür”¹⁰ kaygısıyla bu hususun eserin doğrudan konusu olmadığını söyler.

Müellif buraya kadar anlattıklarının “bid'atların yeni ortaya çıkmaya başladığı yahut önünün kesilmesinin mümkün olduğu durumlar” için geçerli olduğunu belirterek “durumun vahim bir hâl alması, bid'at mezheplerinin yerleşmesi, batıl taleplerin güçlenmesi durumunda” imamın, “bunları engelleme imkânı varsa elinden geleni ardına koymaması gerektiğini” ifade etmektedir. İmam bu konuda, “tüm insanlar tarafından arzulanan üstün makamına, yaptığı mühim işine dayanır. Zira din, riayete en fazla layık, muhafazaya evla, inayet edilmesi gereken, koruma ve himayeye muhtaç olan hususların başında yer alır.”¹¹ İmamın bu kabil hususların önünü yalnızca savaşarak kesebilme ihtimaline ilişkin değerlendirmeler ise eserinin “ukûbâtın taksimi ile siyaset çeşitlerinin” ele alındığı kısımda açıklanır. Bahsi edilen imamın “bid'atçılarla silahlı mücadele imkânının kalmaması durumunda, zann-ı galibi uyarınca onlarla barış ve anlaşma yapmanın daha iyi olduğuna inanması durumunda dahi bu kanaatini açıkça ortaya koymamalı, vakarından taviz vermemelidir. Zira bu durum bâğî ve bid'atçıları güçlendirir. [Bu duruma düşen] imam, silaha başvurmadan da değişik vesilelerle onlarla mücadeleye devam etmelidir.”¹²

Cüveynî burada önemli bir kayıt getirir. İmamın silahlı mücadeleye başvurabileceği “bid'at” durumları “akaide ilişkin kaidelerde doğru olandan sapılması durumuyla” sınırlandırmakta, “âlimlerin şeriâtın fûrûu hakkındaki ihtilafları bu konuda içtihat ve incelemeye

8 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 227-8.

9 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 228-9. Bu çerçevede zanlılara nasıl davranılması gerektiği hususuna da temas edilir. Suçunu itiraf etmeyen ve bu sebeple “zanlı” muamelesi gören kimselere kötü davranmaya şeriat müsaade etmez. Zira şeriat, hiç kimsenin töhmet altında kalmasını istemez. Bu sebeple devlet başkanının töhmet altında tutulan kişinin durumunu açığa çıkarması gereklidir (*el-Gıyâsî*, s. 229-30).

10 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 186.

11 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 187-8.

12 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 188-9.

meyletmeleri, zanni konularda kardeşçe bir tavır içerisinde olmaları durumunda onların ihtilaflarının şer'î delillerin kendisinden kaynaklandığını düşünmesi, bunun da bir nimet olduğunu bilmesi gerektiği" salık verilmektedir. Bu görüşünün delili Allah Resûlünün "ümme-timin ihtilafı rahmettir" hadisidir.¹³ Fûrû konularındaki ulema ihtilafını itikadi konulardaki sapmalardan ayırmaya özen gösteren müellif, fıkıh-siyaset ilişkisi açısından oldukça önemli bir tespite başvurur: İmamın fakihlere, ihtilaflı oldukları tafsili ahkâm konusunda müdahale etme hakkı yoktur. O, tüm [mezhep] imamlarını ve tabilerini ikrar etmeli, onları tuttukları yoldan geri çevirmeye meyletmemelidir.¹⁴ Bu noktada "imamın, imkânı olduğu durumda itikat açısından halkı tabi olmaya sevk edeceği hak [doğru itikat] nedir?" sorusu gündeme gelir. Müellif, bu hususta kesin bir belirlenime gitmenin mümkün olmadığını, her grubun kendisinin kurtuluşa erenlerden (*fi nâciye*) olduğunu iddia ettiğini belirtip "doğrunun kaynağı (*medrek*) apaçık ortadadır (*beyyin*)" demektedir.¹⁵ Bu son ifadesi, aslında bu sahada da imam için olması gereken esasların belirli olduğuna delalet etmektedir. Cüveynî'nin nihai hükmü şöyledir:

Tüm bu anlattıklarımın ortaya çıkması gereken husus şudur: İmamın bid'atların önünü kesmek için mücadele etmesi en önemli vazifelerinden biridir.¹⁶

Kitabın farklı yerlerinde bid'atçılar ve siyasetle ilişkisi meselesi ele alınır ve bu konuda devlet başkanının yükümlülüklerine işaret edilir.¹⁷ Sözgelimi âlim vasıflı mı, savaşçı vasıflı mı devlet başkanı seçilmesi meselesini ele alırken bid'atların yaygınlaştığı bir zaman diliminde seçilecek devlet başkanının âlim vasfını taşıması hususuna da bu vesileyle temas edilir.¹⁸

Cüveynî bid'atlarla mücadele konusundaki teorik değerlendirmelerinin somut karşılıklarına da değinip bu hususta Selçukluları doğrudan överek onların faaliyetleri neticesinde "İslam topraklarında bid'at izhar eden kimse kalmadı" demektedir.¹⁹ Daha özelden Nizamül-mülk'ün (ö. 485/1092) övgüsüne yer verilirken de bu hususa temas eder.²⁰

İbn Beydekin'in muasırı Memlûk âlimi Bedreddin b. Cemâa'nın (ö. 733/1333) *Tahrîru'l-ahkâm* adlı eserinde de bid'at konusu imamın vazifeleri bağlamında ele alınır. Müellif bu vazifeler arasında ilk iki sırada şunları zikreder: 1- İslam'ın sancağını koruyup muhafaza etmek. 2- Dini yerleşik (*mukarrer*) asıllarına, kayıtlı (*muarrer*) kaidelerine göre korumak, bid'atları ve bunlara uyanları reddetmek, dinin delillerini açıklığa kavuşturmak, şer'î ilimleri

13 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 75-7.

14 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 188-9.

15 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 189-90.

16 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 190-1.

17 "Devlet bid'atçıları tutumlarından çevirmeye davet eder, bid'atlarını açığa vurmalarını yasaklar. İsrar ederlerse onlara karşı kuvvet kullanır, tıpkı isyancılara karşı savaş ettiği gibi onlarla da mücadele eder" (Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 349).

18 "Bu kimseler, devrin durumuna bakacaklardır. Sınırlar sağlam, ordu güçlü bir durumda ve fakat bid'atlar ve hevâya tabi olmak yaygınlık kazanmışsa, farklı görüşler arası bir çekişme durumu söz konusuysa âlim olan evladır; durum bunun tam tersiyse savaşçılık özelliği olan evladır" (Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 170-1).

19 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 343.

20 "Şeriatı her türlü saptırıcı bid'attan arındırmakta, adi saldırılara engel olmaktadır" (Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 433).

yaymak, ilim ve ehline tazim göstermek, ilmin derecesini yükseltmek, önde gelen âlimlerle, İslam dini için nasihat eden kimselerle birlikte bulunmak ve hükümlerin alacağı şekiller ve ahkâmın değerlendirilmesinde onlarla istişare etmek.²¹

O ayrıca, tıpkı Cüveynî gibi hilafete ehil olan kişilerin birden çok olduğu durumlarda kimin neye göre seçileceği meselesinde de “düşmandan ve onun ortaya çıkışından emin olduğun [ve fakat] bid’atların zuhur ettiği, ilmin azaldığı bir zamanda ise daha âlim olan evladır”²² diyerek bid’atların yaygınlaştığı dönemler için siyasetin önlem alıcı bir konumda bulunması gerektiğini belirtir.

Meselenin belli başlı ahkâm-ı sultâniyye eserlerinde ele alınışı böyledir. Memlûklerin tevarüs ettikleri bid’at ve havâdis kitaplarından çok azı İbn Beydekin’in dönemine ulaşmıştır. Bid’atlar konusundaki ilk müstakil kitaplardan kabul edilen Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî’nin (ö. 286/899) *el-Bida’ ve’n-nehÿü anhâ* adlı eseri bid’atlara karşı İslam’ın müdafaası meselesine temas etmekle birlikte,²³ bu hususu büyük oranda ulema ile irtibatlı olarak ele alıp siyasetin konuyla irtibatını kurmaz. İbn Ebî Rendeka et-Turtûşî’nin (ö. 520/1126) *Kitâbü’l-Havâdis ve’l-bida’* başlıklı eseri bid’at kitaplarının bir diğer erken örneğidir. Kitap, bid’atın tanımı, taksimi, erken İslam tarihinde bid’atların durumu gibi meselelerin akabinde ibadetler ve kadınlarla ilgili hususlara odaklanmaktadır. Bu kitapta sahabenin bid’atlarla mücadele usulüne temas edilmekle birlikte konu siyasetin tavrı alışı yahut siyaset eleştirisi gibi açılardan ele alınmaz.²⁴ Ziyâüddin el-Makdisî’nin (ö. 643/1245), *İttibâ’u’s-sünen ve ictinâbü’l-bida’* adlı eserinde kadınlar, zina, müzik ve raks gibi sınırlı konular ele alınmış olup siyaset ve siyasilerin durumuna dair malumata yer verilmez.²⁵ Dımaşk’ın Memlûk egemenliğine geçişine şahitlik eden Ebû Şâme el-Makdisî’nin (ö. 665/1267) *el-Bâ’is alâ inkâri’l-bida’ ve’l-havâdis* adlı kitabı da benzer nitelikte olup daha çok ibadetler ve namazla ilgili hususlara odaklanır.²⁶

Şu hâlde konunun siyasilerle irtibatlı olarak ele alınması hususunda İbn Beydekin’in *el-Lüma’ fi’l-havâdis ve’l-bida’* adlı eseri tüm literatür içerisinde ayrıcalıklı bir yerde durmaktadır. İbn Beydekin meseleyi ahkâm-ı sultâniyye eserlerinin bakış açısına yakın bir yaklaşımla ele almakta ve dolayısıyla bu yönüyle kendi dönemindeki benzer eserlerden farklılaşmaktadır.

21 İbn Cemâa, *Adle Boyun Eğmek*, s. 42.

22 İbn Cemâa, *Adle Boyun Eğmek*, s. 36.

23 Kurtubî, *el-Bida’*, s. 2-32.

24 Krş. Turtûşî, *Kitâbü’l-Havâdis*, s. 41-6.

25 Ziyâüddin el-Makdisî, *İttibâ’u’s-sünen*.

26 Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Bâ’is*. Bu kitaplara Ebû Mutîf Mekhûl Neseffî’nin (ö. 318) *er-Red alâ ehli’l-bida’ ve’l-ehvâsı* da eklenebilir. Mamafih bu eserde de siyasilerle ilişki açısından durum aynıdır (Bahcivan, “Dirâse havle “Kitâbü’r-Red alâ ehli’l-bida’ ve’l-ehvâid-dâlle”, s. 5-43). Bid’at literatürü Türkiye’de siyaset düşüncesi açısından müstakil olarak incelenmemişse de kıraat disiplini açısından müstakil bir inceleme tabi tutulmuştur (Kızılaslan, *Kıraatta Bid’at*).

2. Şeriatın Gölgesinde Toplumsal Yaşamın Tanzimi ve Ümeranın Konumu: *el-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'*

Müminlerin ehl-i kitaptan hiç kimseyle dostluk etmemesi, Sünnet ve Kitab'ın dışına çıkan fasık Müslümanların hiçbirini sevmemesi, hesap gününden gafil olan her bir bid'atçıdan uzak durması gerekir.²⁷

Hükümdarların âdetidir: Seni severlerse uşak edinirler; sevmezlerse canını alırlar.²⁸

İdris b. Beydekin b. Abdullah et-Türkmânî el-Hanefî (ö. 710/1310)²⁹ *el-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'* adı eserinde içinde bulunduğu zaman diliminde bid'at olarak nitelediği uygulamaları ele alıp bunlara karşı alınacak tedbirler hususunda siyasilere uyarır. Bu eserde verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla müellif Memlûk coğrafyasının bütün önemli merkezlerinde yaşamış (Mekke, Kahire, Şam, Kudüs) ve kitaptaki tespitleri büyük oranda kendi gözlemlerinden elde etmiş, dolayısıyla Memlûklerdeki “yaşayan bid'atları” konu edinmiştir. Bu husus kitabı başta Memlûk sosyal tarihi olmak üzere birçok açıdan kıymetli hâle getirir.³⁰ Yaşadığı dönemde bid'atların yaygınlaşmasından farklı vesilelerle şikâyet eden³¹ İbn Beydekin'in, Hanbelî âlim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) başta olmak üzere Şâfiî âlim Muhammed b. Abdüssamed es-Sünbâtî, Hanefî âlim Fahreddin Osman b. İbrahim el-Mardîni ve Mâlikî âlim Muhammed b. Ebî Bekir b. İsa el-İhnâî gibi dört mezheb müntesipleriyle teşrik-i mesaide bulunduğu ve özellikle bid'atlarla mücadele alanında ortak hareket ettiği de anlaşılmaktadır.³²

Bid'atlarla ilgili olarak kendisine gelen birikimi büyük oranda tekrar eden ve bid'atların kötülüğünü sahih dinî yaşamdan uzaklaşmak olarak tespit eden müellif, bid'atın tarif ve taksimi ile ilgili kavramsal bir çerçeve kurup³³ özellikle sahâbenin bid'atlara karşı tavrını aktaran örnekleri sunar ve bid'ata düşüren sebepler ile bunlardan korunma yollarından bahseder. Nihayetinde bid'atların yaygınlaşmasının engellenip akabinde kökünün kurutulması işinde ise üç guruba “emir bi'l-marûf ve nehiy ani'l-münker” kaidesi çerçevesinde sorumluluk yükler:

27 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 574.

28 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 733.

29 Hayatı hakkında geniş malumat elde edilememektedir. 700/1300–1 tarihinden itibaren görünür olmaya başlayan müellif, *el-Lüma'* adlı eserini Mekke'de kaleme almıştır. Kahire ve Kudüs'te ikamet etmiş, İbn Teymiyye ile yakın bir ilişki kurmuş, dönemindeki dört mezhep fakihleriyle de teşriki mesaide bulunmuştur. *el-Lüma'* dışında *el-Hucce ve'l-burhân alâ fityâni hâze'z-zamân*, *Risâle fi'l-fütüvve* başlıklı bir risalesi de günümüze ulaşmıştır. (Sabra, “İbn Baydakî”; Abdülhak et-Türkmânî, “Mukaddimetü't-tahkîk”, s. 23-8.)

30 İkincil literatürde bu kitaba dair tespit edebildiğimiz en erken çalışma Subhi Lebîbe aittir. Müellif, henüz mahtut hâldeki kitabı kısaca tanıtip eserini İslam toplumlarının yaşamlarına dair önemli bilgiler içerdiği tespitini yapmıştır (“The Problem of Bida' in the Light of an Arabic Manuscript of the 14th Century”, s. 191-6).

31 “Bizim bu zamanımızda söz ve fiillerde bid'atlar çoğaldı. Allah'tan bunları yok etmesini dileriz. Odur kudret sahibi olan. Şanı yüce olan. Sünnete bağlı olan kişi (*es-sünni*) insanlar arasında bir garip hâle geldi” (İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s 138).

32 Müellifin ilmi mesaisine dair tespitler için bk. Abdülhak et-Türkmânî, “Mukaddimetü't-tahkîk”, s. 7-30.

33 Müellifin bid'at taksimi şöyledir: “Mubah, sevap, mekruh, haram. Mubah, failine günahın olmayan, sevap işleyeni Allah'a yaklaştırandır. Mekruhu terk eden sevap elde eder. Haramı işleyen ise Allah'a sırtını dönen yerilmiş biridir, Allah'ın rahmetinden uzak kılınır.” Müellif kitapta bu son kısma odaklanmaktadır (İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 71).

Ümera, ulema ve avam. “Ümera eliyle, ulema diliyle ve avam da kalbiyle” bid’atların karşısında durmalıdır.³⁴ Avamın kalple karşı koymasının etkisi son derece sınırlı olacağından bid’atlar meselesi doğrudan ve öncelikle ulemanın ve ümeranın sorumluluğunda olmaktadır. Ulema sahih dinî ahkâmı tespit eden bir zümre olduğundan Kitâb ile amel vesilesiyle bid’atları söndürecek, ümera ise elindeki zor kullanma gücü ile bu vazifeyi üstlenecektir. Zira “ulemanın cihadı ilim ve dil, hükümdarların (*mülûk*) cihadı ise kılıç ve mızraklardır.”³⁵

İbn Beydekin kitabının mukaddimesinde “siyasi bir vazife yüklenmenin ağır bir yük olmasına” değinir,³⁶ bid’atlarla ilgili olarak ümeraya yaptığı vurgusuyla önemli temsilcilerine yukarıda yer verdiğimiz kendisinden önceki bid’at literatürüyle esaslı bir farklılaşmaya ve yeni bir aşamaya geçer. Bununla birlikte ümeranın neyin bid’at olduğunu, neyin olmadığını bir başka ifadeyle “Müslümanların yolunun dışında kalan, Kitâb ve sünnete muhalif olan” uygulamaları tayin yetkisi olmadığından bu hususta ulemaya bağlı olarak hareket etmelerini ve ulemanın nefesinin yetmediği noktada devreye girmelerini ister. Çünkü “eğer ulema olmasaydı insanlar, hayvanlar (*behâim*) gibi olurlardı. İlmin bereketi sayesinde hayvanlık mertebesinden insanlık mertebesine eriştiler.”³⁷ Bu ifadeler bir yönüyle yukarıda Cüveynî’nin de endişe duyduğu hususu bertaraf etmeye ve siyasi otoritenin bid’atlarla mücadele adı altında dini yaşayan toplulukları baskı altına almalarını önlemeye matuf olmalıdır.

Bu çerçevenin akabinde kitapta bâb ve fasıllar dâhilinde onlarca bid’at türü ele alınır. Toplumsal yaşamı bütünüyle kuşattığı anlaşılan bu bid’atlar ele alınırken emir bi’l-ma’rûf vurgusu ve siyasilere vazife yükleme meselesi müellifin her daim gündeminde olmakla birlikte ümeraya genel bir sorumluluk yükleme amaçlı değerlendirmelerin dışında belli başlı bid’at türleri söz konusu olduğunda doğrudan siyasete çağrı/vazife yükleme ve tenkit söz konusu olmaktadır. Bir ilk tespit olarak bu tür hususların büyük oranda “örgütlü bid’atlar” olarak tanımlanabilecek bir bid’at türü olduğu söylenebilir. Siyasilere doğrudan göndermelerin yapılmadığı bid’at türlerinde ise sorumluluk, meselenin esas muhatabı olan ulemaya ve bu bid’atlara tabi olmamakla yükümlü olan avama bırakılmaktadır. Aslında böylesi bir taksim bizatihi Memlûkler özelinde İslam toplumlarının ulemaya ve siyasete tahsis ettiği alana dair oldukça dikkat çekici veriler sunar. Aşağıda daha ayrıntılı olarak göstereceğimiz üzere nihayetinde siyasetin hayatın her alanına müdahale etmesi beklenmemekte, bu kabil bir denetleme ve düzenleme yetkisi ulemaya bırakılmaktadır.³⁸ Kitabın birçok yerinde siyasilere ita-

34 İdris b. Beydekin, *el-Lüma’*, s. 135. Müellif müteakip ifadelerinde bu vazifeyi “gücü yeten herkese” yüklemektedir. Hanefî metinlerinde daha ziyade Ebû Hanîfî’ye nispet edilen bu üçlü taksim diğer mezhep müntesibi bazı âlimler tarafından da kabul görmüştür. Konuyla ilgili olarak bk. Cook, *Commanding Right*, s. 474-5.

35 İdris b. Beydekin, *el-Lüma’*, s. 73. Benzer bir değerlendirme için bk. *el-Lüma’*, s. 135.

36 İdris b. Beydekin, *el-Lüma’*, s. 70.

37 İdris b. Beydekin, *el-Lüma’*, s. 74. Müellif, Hz. Peygamberi de “âlimlerin efendisi (*seyyidü’l-ulemâ*)” olarak nitelemektedir.

38 Bu husus Memlûk coğrafyasında farklı vesilelerle gündeme taşınmaya da devam etmiştir. Mesela İbn Kayyim “Siyasilere yalnızca *ilmin* gereğini emrettiklerinde itaat edilir. Dolayısıyla onlara itaat, âlimlere itaatle mukayyettir. Çünkü itaat sadece dine uygun ve ilmin emrettiği hususlarda söz konusudur” demektedir (*İlâm*, III, 16).

atin sınırlarının ulemaya itaatle mukayyet olduğunun vurgulanması da benzer bir kaygının uzantısıdır.³⁹

Bid'atlarla ilgili değerlendirmelerinde büyük oranda kendi gözlemlerine yer verdiğini sıkça tekrarlayan müellif, genel bir durum olarak "içinde bulunulan devrede bid'atlar çoğaldı, sünnete bağlı olanlar (*es-sünnî*) azınlıkta (*garîb*) kaldı" diyerek⁴⁰ Kur'an kıraatından sema'a, kadınlarla ilgili meselelerden satranç başta olmak üzere oyun eğlence meselelerine, cariyelerin durumundan nikâh törenlerine, zimmilerle ilişkilerden yeme-içmeye değin geniş bir alanda konuşmaktadır. Kitap daha çok amelle ilgili bid'atlara odaklansa da şefaât ve Hz. Peygamber'in rüyada görülmesinin neticeleri gibi itikadi meselelerle ilgili olup amellere yansıyan bid'atlara da temas eder. Toplumun bütününe kuşatan ve avam tabakasınca tatbik edilen bu kabil bid'atların yanında belli başlı topluluklara ait olan, bir başka ifadeyle örgütlü bazı yapılarla ilgili bid'atlar de ele alınır. Sufiyye başta olmak üzere toplum içerisindeki "örgütlü yapılara" yönelik eleştirilerden nasibini alanların başında Fütüvvet ehli, Kalenderiye ve Merzûkiler gelir. Ve nihayetinde doğrudan siyasiler tarafından tatbik edilen bid'at türleri de kitabın kapsamına dâhildir.

Kitapta yer verilen her bir bid'at türünü geniş bir şekilde Memlûk toplumsal tarihine dair metinlerle birlikte sunmak verimli sonuçlar verebilir. Yine müellifin görüş ve iddialarının hakikati biraz da bu kabil bir araştırmayla tespit edilebilir. Mamafih bu çalışma daha ziyade İbn Beydekin'in siyasilerin tutumuna ve konumuna dair değerlendirmelerine odaklandığından tüm bid'at türleri ele alınmayacak, bir tablo hâlinde bid'at başlıkları ve bunlarla mücadele eden sorumlu zümrelerle ilgili tespiti yer verilip akabinde doğrudan siyasilerle ilgili olarak ele alınan hususlara temas edilecektir.

Tablo: Yaygın Bid'atlar ve Bunlarla Mücadele Sorumluluğu Bulunan Zümreler

Bid'at	Sorumlu Zümre	Sorumlu Zümre	Sayfa Aralığı
1. Kur'an kıraati	Ulema	-	144-174
2. Sema	Ulema	Ümera (Dolaylı)	175-205
3. Kadınlarla ilgili hususlar/Mekke ve Kudüs merkezli bid'atlar	Ulema	-	206-210
4. Satranç ve diğer lehiyat	Ulema	-	211-227
5. Fütüvvet ehli	Ulema	Ümera	228-246
6. Ateşli silah kullanımı	Ulema	Ümera (Dolaylı)	247-258
7. Av bahsi	Ulema	Ümera	259-264
8. Mescit, camiler ve sufiler	Ulema	Ümera	265-280

39 Mesela bk. İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 87, 239, 260, 375, 398, 493, 494, 563.

40 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 138.

9. Nikâh akdi	Ulema	-	281-320
10. Düğün törenleri	Ulema	-	321-327
11. Mizah kullanımı	Ulema	Ümera (Dolaylı)	328-335
12. Kalenderiler	Ulema	Ümera (Dolaylı)	351-356
13. Haya sahibi olmak ve haramlardan sakınmak	Ulema	-	357-373
14. Sofra ve yeme-içme	Ulema	Ümera	374-395
15. Matemler ve hususi günler	Ulema	Ümera	396-428
16. Kıraat ve hutbeler	Ulema	-	429-460
17. Tekebbür	Ulema	Ümera	461-485
18. Merzûkîler	Ulema	Ümera	486-519
19. İnsani ilişkiler	Ulema	Ümera	520-527
20. Gayrimüslimlerle dostluk	Ulema	Ümera	528-537
21. Gayrimüslimlerin kutsal günleri	Ulema	Ümera	538-548
22. Nevruz kutlamaları	Ulema	-	549-553
23. <i>Sebtü'n-nur</i> günü	Ulema	-	550-564
24. İydü'ş-şehîd günü	Ulema	Ümera	565-574
25. Uzlet	Ulema	-	575-595
26. Şefaât	Ulema	-	618-625
27. Vasiyet	Ulema	Ümera (Dolaylı)	626-637
28. Şeyhlik iddiasında bulunma	Ulema	-	638-649
29. İnsanın kendinde keramet bulması vb.	Ulema	Ümera (Dolaylı)	649-812

Bu tabloda *dolaylı* göndermelerin yapıldığı tespit edilen bid'at türlerinde siyasilere dair değerlendirmelerde genellikle sorumluluk hatırlatma ve gidişatin muhtemel kötü sonuçlarına dikkat çekme söz konusudur. Mesela İslam tarihinin uzun soluklu problem alanlarından biri olan sema meselesinde bu uygulamanın müzikli, rakslı, şiirlerin söylendiği bir faaliyet türüne dönüştüğü, evlerde, mescit ve halka açık alanlarda icra edildiğine işaret edilir.⁴¹ Burada özellikle bu ikinci alanda siyasilerin sorumluluğuna göndermeler yapıp örnek bir uygulama olarak Hz. Ömer'in "dünya kelamı konuşmak ve şiir söylemek" işini mescitlerden uzaklaştırdığı ifade edilir.⁴²

Benzer bir şekilde ateşli silah kullanımı meselesiyle ilgili olarak ortaya çıkan bid'atlarla ilgili siyasileri de kuşatan genel tehditlere yer verilir. Ateşli silah kullananların ulemayı dikkate

41 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 175-205.

42 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 195.

almaksızın kendi başlarına hüküm koymaları ve dinî ahkâma ilavelerde bulunmalarının tenkit edildiği bu değerlendirmelerde,⁴³ ayrı bir topluluk olarak bu kimselerin kendi yargı düzenlerini kurdukları, Müslüman kadıların ve siyasilerin (*vülâtü'l-ümûr*) hüküm ve şahitliklerini kabul etmedikleri ileri sürülür.⁴⁴ Böylece toplum içerisindeki yaygın bir bid'at karşısında siyasilerin aciz kalmaları hususuna dikkat çekilir, bu yönde eleştiriler dile getirilir.

Gündelik yaşamın olduğu kadar saray yaşamının bir parçası olarak görülen mizah ve ilgili hususlar da müellifin bid'atla ilişkilendirdiği başlıklar arasında yer alır. Bu çerçevede bid'atçı, zalim ve fasıklarla yapılan mizahın mekruh olduğu belirtilir. Zira bu kimseler şer'-i şerifin dışına çıkmış, Allah'ın kızgınlığını kendilerine çekmişlerdir. Müslümanın, kalbi tekebbürle dolu birine dönüp bakması uygun değildir.⁴⁵

Bir başka mesele vasiyet konusudur. Müslümanların ölüm sonrasına bağlı tasarruflarını vakıf meselesini de içerecek şekilde ele alan müellif, bu konuda zulümden sakınmayı tavsiye edip doğrudan Mekke'deki vakıfları işaret ederek "Vakıfları yemek", "medreseleri ehlinin elinden almak" gibi zulümlerin yapıldığını belirtir. Bunları yapan ve yapılmasına izin verenleri zalim olarak niteleyip "zalim melundur, kötü akıbetin sebebi kullara yapılan zulümdür" ifadeleriyle eleştirir.⁴⁶

Bu çerçevedeki son konu "İnsanın kendinde keramet bulması, karışık rüyalar görmesi yahut rüyasında Hz. Peygamberi görmesi" meselesidir. Burada dindarlığın önemi ve dünyaya bağlılığın tenkidi çerçevesinde ümerayı da kuşatacak tenkit ve eleştiriler yapılır.⁴⁷ Yine Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) başına gelen bir hadise sebebiyle tüm siyasileri kuşatacak olumsuz bir kabul de dile getirilir. Buna göre kendisine yargı görevi teklif edilip de kabul etmeyen Ebû Hanîfe hapse atılır. Onu ziyarete gelip oğlunun içinde bulunduğu durumdan yakınan annesine Ebû Hanîfe "Anacığım bana dünyayı sundular, istemedim" der. Halife onun yargı görevini kabul etmemesine kızıp Ebû Hanîfe'yi zehirler. Müellifin bu hadiseyle ilgili çıkarımı şöyledir: "Hükümdarların âdetidir: Seni severlerse uşak edinirler, sevmezlerse canını alırlar."⁴⁸

Buradaki örneklerde yer aldığı hâliyle siyasetin konumuna ve siyasilerin tutumuna dair kısmen ima dolu ve dönemini doğrudan muhatap almaksızın dile getirilen eleştiri ve tespitlerin yanında kitapta açıkça devrin yöneticilerini hedef alan, onlara sorumluluklarını hatırlatan, bid'atlarla mücadele ve dinin muhafazası için vazifeye çağırان değerlendirmeler de söz konusudur. Yukarıda işaret edildiği üzere daha ziyade "örgütlü bid'atlar" olarak nitelenmesi mümkün olan bu kabil bid'atlar ulemanın nasihat ve yönlendirmeleriyle düzeltilmesi pek de mümkün olmayan ve bu sebeple siyasi-askerî bir müdahalenin gerekli görüldüğü bid'atlardır.

43 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 252-3.

44 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 254.

45 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 333.

46 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 627-8.

47 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 670-1.

48 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 733.

2.1. Fütüvvet Teşkilatı

Kitabın örgütlü bid'atlarla ilgili olarak en fazla ehemmiyet verdiği konuların başında fütüvvet meselesi gelir. Bu mesele hem kitap içinde⁴⁹ hem de müstakil bir risalede⁵⁰ ele alınır. Müellif bu kurumu hususi bir vurguyla Abbâsî halifeleriyle irtibatlandırır ve muhtemelen Abbâsî Halifesi Nasır li-Dinillah'ın (hs. 575-622/1180-1225) bu kurumu kendisine bağlayarak hilafetin bir parçası yapmasını başlangıç noktası sayar. Böylece halifenin bu tutumuyla fütüvveti devletin resmî bir kurumu yapması bu "bid'atın" resmî elden tasdiki olarak görülür.

Bu kurumun teşekkülü üzerine yapılan çalışmalar, farklı köken iddiaları olmakla birlikte güçlü bir müessese olarak fütüvvetin Bağdat'ta ortaya çıktığı ve bizzat mezkûr halifenin desteğiyle Abbâsîlere bağlı tüm siyasi yapılar tarafından İslam dünyasının dört bir yanında kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Abbâsî hilafetinin Moğol istilası neticesinde yıkılmasının ardından yine Abbâsîler kanalıyla Memlûklere intikal eden bu teşkilat Mısır'daki ilk Abbâsî halifesi Müstansır-Billâh'ın (hs. 623-640/1226-1261) Memlûk Sultanı Baybars'a (hs. 658-676/1260-1277) fütüvvet libası giydirmesiyle kendisine önemli bir alan açmıştı.⁵¹ Kökenlerini Hz. Ali'ye dayandıran bu grup, birçok dinî erdeme sahip çıkmakla birlikte özellikle Memlûk tecrübesinde zaman zaman toplumu tehdit eden problemlerle bir silahlı gruba dönüşmüştür.⁵² Gruba kabul törenleri, grup içi dayanışma çerçevesinde başvurdukları yollar, insanların mallarını gasp etmeleri gibi hususlar 8./14. yüzyılın başlarında âlimlerin tepkisini çekmiş gözükmemektedir. Böylesi bir ortamda İbn Beydekin, bu meseleyi hususi bir ilgiyle ele almaktadır.

Fütüvvet, ona göre "içinde bulunulan zaman diliminin en çirkin bid'atları" arasında yer alır. Bu çirkinlik kendisini farklı seviyelerde gösterir. Öncelikle grup içi dayanışmaları onları kendi içlerinden birisinin suçlu olması durumunda onu kurtarmak için gayrimeşru yollara başvurmaya sevk etmektedir. Bu durum onları zaman zaman İslam ceza hukuku açısından hiçbir şekilde kabul edilmeyen bir ilke olan "had cezalarının düşürülmesi için aracılık" arayışına dahi yönlendirmektedir.⁵³ Bunun dışında bu kimselerin şed kuşanmaları, yani "oğlanları soyup giydirmeleri", bir ritüel olarak tuzlu su içmeleri, çileye girmeleri, insanlardan haraç toplamaları tenkit edilen hususlardandır. Özellikle genç erkeklerle olan ilişkileri ise bir tür Lûtîlik olarak görülmektedir.⁵⁴

Bu grubun kendilerine bir gelenek ihdası iddiaları da ayrıca ele alınır. Özellikle kendilerini halifelere dayandırdıklarını ifadeleri (*bel ehazehâ kebîrun an kebîr ile'l-halîfe*) ve "Ali'den

49 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 228-46.

50 İdris b. Beydekin, "el-Hucce", s. 815-28.

51 Fütüvvet kurumunun tarihçesiyle ilgili olarak bk. Ocak, "Fütüvvet"; Bayram, "Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi", s. 51-72.

52 Kurumun Memlûkler özelindeki serencamı için bk. Irwin, "Futuwwa", s. 161-70.

53 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 237-8.

54 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 228-32. Burada, lutiliğin de tıpkı zina gibi bakma, dokunma ve fiili işleme aşamaları olduğu, fütüvvet ehlinin en azından ilk iki merhaleyi işledikleri ileri sürülmektedir.

başka fetâ, zülfikârdan başka kılıç yoktur” ifadesini şiar edinip kökenlerini Hz. Ali’ye dayandırmaları da şiddetle eleştirilir:

Hz. Ali dışında söz konusu olan ve büyük oranda Abbâsi halifeleriyle irtibatlandırılan bu ilişkinin dinî açıdan herhangi bir değeri yoktur. Nitekim bir kısım halifeler şeriata muhalif hayatlar yaşamışlardır. Bu sebeple ümmetin tabi olacağı yol yalnızca Râşid Halifeler’in yoludur. Ayrıca Allah’a isyan söz konusu olduğunda hiçbir mahluka itaat edilmez.⁵⁵

Ana hatlarıyla böylesi bir çerçevede tenkit edilen bu organize ve silahlı gruba karşı bir âlim olarak bu hususların dile getirilmesi grubun etkinliğini kırmaya tek başına yetmeyeceği için İbn Beydekin siyasileri göreve çağırır. Bu çağrı iki boyutlu olarak yorumlanmaya açıktır. İlk olarak böylesi bir kötülüğe rıza gösterilmesi, bu insanların mezkûr bid’atlar içerisinde hayatlarını idame edebilmeleri siyasi otoritenin bir kusurudur. Bu suça rıza gösteren günaha ortak olacaktır. İkinci olarak ise siyaset acilen bu müsamahakâr tavrını bir kenara bırakıp bu bid’atçı topluluğa karşı harekete geçmelidir:

Şu hâlde bilesin ki yöneticilerin bu sapık grubun ortaya koyduğu bid’atlar, bühtan ve yalan uygulamaları Müslümanlar arasında izale etmeleri vaciptir. Onlara engel olunması, Allah’a yemin olsun ki mağfiret sahibi Allah’a yakınlaştıracak, sahibini kıyamet gününün korkunçluklarından kurtaracak bir büyük sevaptır. (...) Emir bi’l-ma’rûf kişiyi hakka yaklaştırır, onu gücü yettiği hâlde terk eden ise Allah’a olan muhalefeti dolayısıyla kınanmayı hak etmiş bir kuldur.⁵⁶

Fütüvvete dair kaleme aldığı risalesinde de müellif benzer tenkitleri tekrarlar. “Asrımızın fütüvvet anlayışı en çirkin bid’atlardandır” görüşünü zikredip Lûtîlik ithamını yine dile getirir. Benzer bir şekilde fütüvvet ehlinin halifelerin yolunu takip iddiasına da “bazı halifeler sünnetin dışına çıkmışlardır, mahlûka itaat isyan ile kaimdir” argümanını tekrarlayarak karşı çıkar ve siyasilere (*vülâtü’l-ümûr*) yönelik çağrısını yineleyerek onların “bu hem sapmış hem sapıtılmış kimseleri, âlemlerin Rabbi’ne muhalefet eden ve Hz. Peygamber’in, sahâbe ve Müslümanların yolundan çıkanları engellemeleri farzdır” der. Akabinde de “bu kimselere güç yetiremeyen, onlara mâni olamayanın en azından onları terk etmesi gerekir” diyerek siyasetin aciz durumda olduğu zamanlara işaretle en azından Baybars’ın yaptığının aksine bunlara katılmamanın gerektiğini, zira bunlara rıza göstermenin bizzat içlerinde bulunmakla eşdeğer derece çirkin olduğunu ileri sürer.⁵⁷

Hem siyasileri göreve çağırın hem de onların limitlerini de dikkate alarak en azından fütüvvete karşı bir sempati kurulmasına mâni olmaya çalışan müellifin ilgili risalesine dönemin dört mezhep müntesibi âlimlerinin takriz yazmış olması bu gruba karşı ulemanın önemli bir kesiminin ortak bir tavır aldığını ve siyaset kurumunu harekete geçirmek ve

55 İdris b. Beydekin, *el-Lüma’*, s. 239.

56 İdris b. Beydekin, *el-Lüma’*, s. 239-40.

57 İdris b. Beydekin, “el-Hucce”, s. 817-21.

etkilemek amacıyla olduklarını gösterir. Hanbeli İbn Teymiyye, Şâfiî Sünbâtî, Hanefî Mar-dîni ve Mâlikî İhnâî yazdıkları takrizlerde risalenin iddialarını teyit edip bu meşhur teşkilatın bir büyük bid'at olduğunu vurgularlar. Bu âlimlerden İhnâî, tıpkı İbn Beydekin gibi bu hususta siyasetin vazifesine dikkat çekip “Veliyyü'l-emrin bu kimseleri bu günahı işlemele-rinden men etme ve bu mefsedetin kökünü kurutup ona giden tüm yolları kapatma sorum-luluğu bulunmaktadır” der.⁵⁸

Fütüvvetin esas itibarıyla Abbâsî kökenli bir teşkilat olması, müellifi Abbâsî halifelerini he-def almaya da yönlendirmiş olmaktadır. İktidarın kâğıt üstünde de olsa halife ve sultan ara-sında bölünmüş bir görünüm arz ettiği Memlûk tecrübesinde belki de biraz daha derin oku-malarda Türk-Abbâsî iktidar çekişmesinin, en azından bir tür meşruiyet savaşının ve psikolojik üstünlük kurma arayışının da Türkmen ve Hanefî bir âlim tarafından kaleme alınan bu kitap-taki düşüncelerle irtibatı kurulabilir. Mamafih bu hususlar ileri çalışmaları beklemektedir. Bu konunun hızlı ve güçlü bir şekilde İbn Beydekin ve İbn Teymiyye'nin gündemine⁵⁹ girmesinde Moğolların Oyrat boyuna mensup olan el-Melikü'l-Âdil Zeynüddin Ketboğa'nın sultan olduğu devrede ve 1295-1296 yıllarında Batı Moğollar olarak da bilinen Oyratların (Uyratlar ve Kal-muklar olarak da anılırlar) başlarındaki liderleriyle birlikte kalabalık gruplar hâlinde Memlûk topraklarına göç etmeleri,⁶⁰ bir kısmı Müslüman dahi olmayan bu topluluğun fütüvvet ehlinin kılık kıyafetlerine bürünerek fütüvvet halkalarına dâhil olmaları olabilir.⁶¹ Öyle anlaşılıyor ki fütüvvet meselesini bid'at olarak görmekte yalnız olmayan müellif ve aynı görüşteki diğer ule-manın çabaları etkisini göstermiş olup⁶² bu teşkilat Baybars dönemindeki gücünü süreç içeri-sinde kaybetmiş ve giderek ortadan kalkmıştır. Bu hususun temel göstergelerinden biri 1300'lü yılların ilk çeyreğinden itibaren Memlûk entelektüel muhitinde ve bid'atları konu edinen eser-lerde fütüvvet meselesinin bir problem alanı olmaktan çıkmasıdır.⁶³

2.2. Kalenderiler (Karandeliyye)

el-Melikü'l-Âdil Zeynüddin Ketboğa'nın (hs. 694-696/1294-1296) desteğini alarak Memlûk coğrafyasında etkili olan Kalenderiyye topluluğu da İbn Beydekin'in eleştirdiği

58 İdris b. Beydekin, “el-Hucce”, s. 828.

59 İbn Teymiyye, fütüvvet meselesine dair değerlendirmelerini bid'at kavramını merkeze alarak yapmakta, tıpkı İbn Beydekin gibi o da bu grubun engellenmesini emir bi'l-ma'rûf kavramı çerçevesinde görmekte ve siyaseti de bu sorumluluğun bir parçası olarak takdim etmektedir (*Mecmû'*, XI, 85-94).

60 Bu topluluğun Memlûk devletindeki serencamına dair bk. Kanat, “Gazan Han Zamanında Memlûk Devletine İltica eden Uyratlar”, s. 105-20.

61 Irwin, “Futuwwa”, s. 164. Konuyla ilgili Makrîzî'nin değerlendirmeleri için bk. *el-Mevâiz*, III, 44-5.

62 İbn Beydekin ve İbn Teymiyye dışında bu teşkilatı kendi metinlerinde eleştiren dönemin âlimleri için bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbis*, s. 347; Sübkî, *Fetâvâ*, II, 548-51. İbnü'l-Cevzî insanların mallarını gasp etmelerini eleştirirken Sübkî, tıpkı İbn Beydekin gibi meseleyi daha geniş bir çerçeveden değerlendirmekte ve şed bağlamaktan tuzlu su içmeye ve eşcinselliğe varan davranışlarda bulunmaya kadar bütünüyle bir bid'at olarak tasvir etmekte ve eleştirmektedir.

63 Irwin, “Futuwwa”, s. 165. Irwin'in de işaret ettiği üzere Maliki fakihî İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin (ö. 737/1336) kaleme aldığı ve kısa adıyla *Medhalü's-ser' iş-şerîf* olarak bilinen bid'atları konu edinen eserinde İbn Beydekin'in ele aldığı birçok konu tartışılmakla birlikte fütüvvet meselesi söze konu edilmez.

gruplardandır. Memlûk sultanı Ketboğâ'nın verdiği desteğe bizzat şahit olan müellif bu topluluğu özellikle çene tıraşı yapmak, kaşları kesmek, organlarını açmak, zincir ve demir halkalar takmak ve oğlanlara meyletmek başlıkları altında tenkit etmekle birlikte konuyu fütüvvet ehli kadar geniş olarak ele almamakta, muhtemelen marjinal kaldıklarını düşündüğü bu toplulukla ilgili doğrudan siyaset kurumuna bir çağrıda bulunmamaktadır.⁶⁴ Mamafih bu yolun Hz. Peygamber, Râşid Halifeler ve Müslümanların imamlarının yoluna muhalif olduğunu beyan etmesi, dolaylı bir gönderme içerir ve buna müsamaha gösteren siyaset kurumuna da bir eleştiridir.⁶⁵

Kalenderiyye'nin başta İbn Teymiyye ve Zehebî (ö. 748/1348) olmak üzere dönemin diğer âlimleri tarafından da tenkit konusu yapıldığı anlaşılmaktadır.⁶⁶ İbn Beydekin'in vefatından sonra da Kalenderilerin bir problem alanı teşkil ettiği ve siyasetin müdahalelerine maruz kaldığı anlaşılır. İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) aktardığına göre 761 yılında çıkartılan bir ferman ile Kalenderilerin sakal, bıyık ve kaşlarını kesmeleri, Mecusi ve Acem libası giyerek Memlûk topraklarında dolaşmaları fukahadan alınan fetva mucebince yasaklanmış ve aykırı davrananlara ta'zir cezası verileceği belirtilmiştir.⁶⁷

2.3. Merzûkiler

İbn Beydekin tıpkı fütüvvet teşkilatı gibi Osman b. Merzûk'a (ö. 564/1069) nispet edilen Merzûkiler'in sözlü ve fiili bid'atlarının Mısır ve Şam diyarı özelindeki durumunu tafsilatlı olarak değerlendirir.⁶⁸ Organize bir topluluk olarak hareket etmeleri nedeniyle "örgütlü bid'atlardan" olan bu grubun müellif nazarındaki temel problemleri Müslüman topluluktan ayrı hareket etmeleri, Cuma ve bayram namazları dâhil olmak üzere bu ibadetleri sadece kendi müntesipleri ile eda etmeleri, mezhep bağlılığına riayetsizlikleri, ("bazen Şâfiî oluyorlar, bazen Şâfiî'ye muhalif"), gençlerin tövbesini geçersiz saymaları, Müslümanların kanlarını ve mallarını fıkha uygun olmayacak şekilde helal kılmaları, Allah için harf ve ses ihdası meselesi, kesin hüküm vermeyip sürekli inşallah demeleri gibi hususlar yer alır.⁶⁹

Esas itibarıyla hukuk düzenine uyumsuz davranmaları, bu hususta lakaytlık yapmaları gibi özellikleriyle âdeta bir büyük münafıklık hareketi olarak sunulan bu grupla ilgili değerlendirmelerin sonunda siyaset kurumu sorumlu tutulur ve müdahaleye davet edilir:

64 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 351-3.

65 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 353.

66 İbn Teymiyye'nin yaklaşımına dair bir değerlendirme için bk. Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion*, s. 61-2, 65-6. Doğrudan İbn Teymiyye'nin tenkitleri için bk. *Mecmû'*, XXXV, 163-6. İbn Teymiyye, Kalenderilere ayırdığı fetvasında bunlarla mücadele yolu olarak siyaset kurumuna bir çağrı yapmaz. Bu açıdan İbn Beydekin ile ortaklıktır.

67 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVIII, 614.

68 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 486-519.

69 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 486-94.

Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ümmetinden iki sınıfa şefaetim erişmez: Çokça zulmeden devlet başkanı ve dinde aşırıya kaçan, dinden yüz çeviren kişi.”⁷⁰ Hadisteki dinde aşırıya kaçmaktan murat Ehl-i sünnet ve cemaatin yolunun dışına çıkmaktır. (...) ⁷¹

Şu hâlde siyasiler (*vülâtü'l-emr*) başta olmak üzere gücü yeten herkes üzerine bid'atları ortadan kaldırmak için gayret göstermek (*yectehid*) farzdır. Bu gayret Yüce Allah yolundaki cihattır, kulları Yüce Allah'a geri döndürmektir. (...) Özetle söylemek gerekirse emir bi'l-ma'rûf kişiyi Yüce Allah'a yaklaştırır.⁷²

Tıpkı fütüvvet meselesi gibi Merzûkiler konusundaki eleştirilerinde İbn Beydekin yalnız değildir. Başta İbn Teymiyye⁷³ ve Takıyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355)⁷⁴ gibi âlimler olmak üzere dönemin önemli isimleri benzer tenkitleri dile getirmektedirler. Mamafih İbn Kesir ve Makrizî'nin (ö. 845/1442) bu oluşuma dair herhangi bir değerlendirme yapmamaları muhtemelen bu grubun da diğer benzerleri gibi Memlûk coğrafyasında yavaş yavaş bir problem alanı olmaktan çıktığını gösterir.

2.4. Diğer Bid'at Konuları

Burada ele alınan örgütlü bid'atların dışında kalan ve siyasete doğrudan sorumluluk yüklenen diğer bid'atlar arasında av bahsi, mescit ve camilerdeki bid'atlar, sofradaki/yeme içmedeki bid'atlar, özel günlere has bid'atlar, tekebbür, birbiriyle karşılaşan insanların yaptığı bid'atlar, Yahudi ve Hristiyanları dost edinme meselesiyle ilgili bid'atlar, Müslümanların gayrimüslim kutsal günleriyle irtibatları ve ıydüş-şehîd ile ilgili bid'atlar yer alır. Geniş bir çerçevede yer alan bu bid'atlar özellikle siyasetle ilişkisi açısından dikkate değer değerlendirmelere konu edilir.

Av bahsi kitapta iki boyutlu olarak ele alınır: 1- Av esnasında hayvana eziyet edilmesi, 2- avlanma esnasında başkalarının mülklerine girilip özellikle ekinlerin tahrip edilmesi. İbn Beydekin özellikle ikinci meselenin sorumluluğunu doğrudan ümeraya yükler:

İnsanların, develerin, atların, katırların ve eşeklerin ayakları altında zayı olan tüm ekinlerin sorumluluğu emirin üzerindedir. Benzer bir şekilde yenilen ve çalınan ekin için de durum böyledir. Bu ve benzeri tüm zulümlerin sorumluluğu emirdedir. Tüm bu zulümlerin kıyamet gününde hesabı sorulacaktır. Yüce Allah kıyamet günü şöyle buyuracaktır: “Bugün bir zalimin tek bir zulmünü dahi cezasız bırakırsam o zalim kendim olmuş olurum.”⁷⁵

70 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VIII, 281.

71 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 500.

72 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 510.

73 İbn Teymiyye, *Mecmû'*, VII, 680-5; XXIII, 351-2.

74 Sübkî, *Fetâvâ*, I, 53, 58.

75 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 259-60.

Görüleceği üzere eli silah tutan ve muhtemelen sayıca fazla olan bu topluluk için de siyasilere hem sorumlu tutulmakta hem de harekete geçmeye çağrılmaktadır.

Bid'at kitaplarının bir diğer önemli meselesi olan mescit ve camilerdeki bid'atlar ile sufi gruplara has bid'atların ele alındığı kısımda bu sefer doğrudan siyasilere tarafından tatbik edilen bir bid'at eleştirilir. Buna göre cami ve mescitlerde hem emirlere has yerler ayrılmakta hem de bilmeden buralara oturan müminler yerlerinden kaldırılmaktadır. Müellif bu hususu şiddetli bir şekilde tenkit etmektedir.⁷⁶

Sofra adabı ve yeme-içme konularındaki bid'atlar arasında "ümera ve vüzera için kesilen kurbanın etinden almak" meselesi değerlendirilip bunun mekruh olduğu belirtilir. Yine siyasilere hediye çerçevesinde ilişki kurmanın -zorda kalanlar hariç- mekruh olduğu ifade edilip konunun rüşvetle ilişkisine değinilir.⁷⁷

Matem, bayram, kutlamalar, Cumalar gibi hususiyeti olan günlerde özellikle kabir başlarındaki bid'atlar ele alınırken kubbeli mezar yeri/türbe yaptığı ifade edilen ancak ismi verilmeyen bir halife bid'ata sapması nedeniyle tenkit edilir.⁷⁸ Memlûk coğrafyasında birçok sultan mezarının kubbeli olduğu düşünüldüğünde⁷⁹ bu hususun doğrudan siyasilere yönelik bir eleştiri niteliği taşıdığı düşünülebilir.

Bir diğer konu aynı zamanda ahlak ve siyaset kitaplarının da sultanların ahlakıyla irtibatlandırılarak ele aldığı tekebbür konusudur. Bu çerçevedeki değerlendirmelerde tekebbür, zalimlerin ve firavunların özelliği olarak takdim edilir. Buna mukabil tevazu ise peygamber ve salih insanların özelliğidir.⁸⁰ Kibrin bir tür siyasi bid'at olarak ele alındığı bu kısımda örnek olarak ise Memlûk uygulamalarında tesadüf edildiği anlaşılan bir husus öne çıkartılır:

Asker ve diğer devlet görevlilerinin (*memâlik*) emir huzurundaki bekleyişleri uzun sürer ve emir onlara oturma izni vermezse bu da bir tür tekebbürdür, zalim ve firavun âdetidir.⁸¹

İnsanların birbirleriyle karşılaştıkları esnada bazı yapıp ettikleri de bid'at içerebilmektedir. Bu açıdan konumuz çerçevesinde öne çıkan bid'at örneği insanların ümera ve küberâ önünde eğilip yeri öpmeleridir. Meşâyih ve sufiyye huzurunda böyle yapılması, onlar için secdeye kapanılması bundan daha çirkindir. Böyle yapmak İslam dışı milletlerin selamlaşma şekli olmakla sünnete muhalif bir bid'attır. Secdeye kapanmak da böyledir ve sadece şiddetli

76 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 259-69. Müellif konuyla ilgili bir anekdotunda bilmeden emire tahsis edilen yere oturan birini kaldırmak üzere gelip ona "sen nerelisin?" diye soran kimseye "Ben mescitlerin Allah'a ait olduğu beldedenin" cevabını veren kimseyi övmektedir (*el-Lüma'*, s. 269).

77 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 390.

78 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 440-1.

79 Memlûk coğrafyasının kubbeli türbeleri hakkında bk. Abouseif, *Islamic Architecture In Cairo*, s. 94 vd. Bu gelenek Osmanlılar döneminde de devam etmiştir (Badr, *Styles of Tombs and Mausoleums in Ottoman Cairo*, I, 349-85).

80 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 463.

81 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 475-6.

bir haram olmakla kalmaz bunun kişiyi küfre götürmesinden korkulur.⁸² İlim, züht ve vera sahiplerine selam verip ellerini öpmek ve onlar için ayağa kalkmakta ise bir beis yoktur. Ama fasık, zalim, bid'at ehli ve günahkâr için bunlar yapılmaz. Dünya ve ehline tazim için bunları yapmak haramdır.⁸³

Yahudi ve Hristiyanları dost edinme meselesi de bir diğer problem alanıdır. Siyasetin gayrimüslimlere vazife vermeleri meselesi çerçevesinde bizim konumuzla irtibatlanan bu hususta müellifin tutumu ve tenkitleri oldukça serttir:

Allah'ı rab bilen, Muhammed'i resûl bilen, İslam'ı din bilen kişi Yahudi ve Hristiyan'ı kâtip, hâzin, emîn edinmez. Böyle yapan İslam dinini küçültmüş, doğru yoldan sapmış olur. Bu hataya en çok düşen kimseler Müslümanların siyasi işlerini üstlenen kimselerdir (*el-vülât ve'l-ümerâ*). (...)

Müslümanın diğer din kardeşleri üzerine kâfiri, zalim yahut fasık bir Müslümanı yönetici yapmaması gerekir. Böyle yaparsa zalime zulmünde, fasığa fıkında destek olmuş, kâfire de yardımcı olmuş olur. İman sahibi mümini de küçük düşürmüş olur. (...) Müslümanlar üzerine bid'atçı ve fasık kimsenin atanması onları aldatmak demektir. Bid'atçı bid'ata çağırır, fasık günahlara kapı aralar. Bir Müslüman "benim yanımda dürüst ve emin bir Hristiyan vardır, o Müslümanlardan daha hayırlıdır" derse kâfir olur.⁸⁴

Bizzat siyasetler tarafından vazedilen bu bid'atla ilgili de belli bir ismi yahut vazifeyi işaret etmeksizin genel ifadeler kullanan müellif, doğrudan döneminden de şikâyet edip kitabındaki üslup doğrultusunda meseleyi Müslümanlara seslenerek neticeye bağlar:

Ey mümin! Bir adamın İslam'a buğzettiğini, Hz. Peygamber'i sevmediğini bildiğin hâlde ona sırf işi dolayısıyla en yüksek ikramlarda bulunup onu yüksek bir yere oturtacaksın, Müslümanlar ise onun önünde hizmetçi gibi duracaklar, öyle mi? Kalk ey mümin! Eğer gerçekten cenneti arzuluyorsan, Allah ve resûlünü seviyor, onları arzuluyorsan sakın ola Müslümanların işlerine ne bir Yahudi ve Hristiyan'ı tayin et ne de bir rahibi. Bu durum -Allah'ın kendilerini muhafaza ettikleri hariç- hemen hemen tüm yöneticileri (*emîr*) kuşatmıştır. (...) Takva sahibi müminlerin bu eşkiyalardan herhangi birini siyasi bir vazife getirmemesi gerekir.⁸⁵

Siyasi-fıkhi hükümleri konu edinen kitapların da önemli bir tartışma alanını teşkil eden bu düşünceler,⁸⁶ müellif somut isim ve vazife zikretme de doğrudan dönemiyle irtibatlı

82 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 521. Hanefî füru fıkıh literatüründe de söze konu edilen sultan huzurunda secdeye kapanma uygulamasının küfür alameti olduğu hususu kabul edilir. Mesela bk. Serahî, *el-Mebsût*, XXIV, 130; Türî, *Tekmile*, VIII, 226.

83 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 526.

84 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 531-2.

85 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 534, 536.

86 Maverî'nin tenfiz vezirinin gayrimüslimlerden olabileceği yönündeki hükmü önce Cüveynî tarafından akabinde de farklı âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Demir, "İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği", s. 209-12; Kavak, "Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset", s. 100.

eleştiriler olarak görülmelidir. Zira müellifin döneminde canlı bir tartışma alanına işaret eden bu hususta aslında Eyyübîlerden itibaren müstakil kitaplar kaleme alınmış olup⁸⁷ özellikle Kıpti kökenli bürokrat istihdamı başta olmak üzere Memlük sultanlarının uygulamaları tenkit edilmiştir.⁸⁸ Şihâbüddin Gazi b. Ahmed İbnü'l-Vâsıtî'nin (ö. 712/1312) el-Melikü'l-Eşref Halil (hs. 689-693/1290-1293) için kaleme aldığı *Red alâ ehli'z-zimme ve men tebi'ahum* başlıklı eser de benzer konuları ele alır. Müellifin vefatının akabindeki bir dönemde ise bu ve benzeri kitapların siyasileri ikna gücüne de örnek olarak Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir eş-Şattî'nin (ö. 749/1348) *Kitâbü'l-Vezâîfî* gösterilebilir. Bu kitabın Sultan Muhammed b. Kalavun'un (hs. 1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) 700/1301 yılında gayrimüslim bürokratların işlerine son vermesi ve zimmilerle ilgili siyasi-hukuki düzenlemeleri yürürlüğe koymasında etkili olduğu kabul edilir.⁸⁹

Müslümanların gayrimüslimlerin kutsal günleriyle irtibatları da bid'atların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu meselenin de oldukça dallanıp budaklandığı, Müslüman ailelere sirayet ettiği ve kişiyi küfre düşürme noktasına geldiği, siyasetin buna müsamahası neticesinde bu rahatlığı elde ettikleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple "Siyasilerin (*vülâtü'l-ümûr*) bu insanları engellemeleri, böyle yapmalarını yasaklamaları gerekir. Müslümanın gayrimüslimlerle bayramlarında ve şiarlarında, mekân ve zaman ayırımı olmaksızın, onlarla karışmaları haramdır. Böyle yapmakla bu günleri tazim değil, hoşça vakit geçirmek amaçlanmış olsa dahi durum böyledir."⁹⁰

Kitapta ele alınan son bid'at, ıydü'-şehîd günüyle⁹¹ ilgili olup o da gayrimüslimlerle ilişkilere dâhildir. Mısır merkezli bu uygulamada gayrimüslimler Nil nehrine, nehrin bereketlenmesi niyetiyle ölmüşlerine ait uzuv ve eşyaları koydukları sanduka atmakta ve bunu bir ihtifal havasında icra etmektedirler. Anlaşıldığı kadarıyla Müslümanlar da bu törenlere katılmakta, en azından izlemektedirler. Bu sebeple "Siyasilerin –Allah onları kendi itaatini müyesser eylesin- bu sapık melun grubu engellemeleri gerekir. Hem dinlerini bu şekilde izhar etmelerine hem de bahsi geçen bayramlarını ve şiarlarını Müslümanlara bu şekilde göstermelerine mâni olmalıdırlar. Yine bu melunların Nil'e bir şey atmalarını da engellemeleri gereklidir ki, böylece cahil ve meftun bir Müslüman onlardan etkilenmesin."⁹²

87 Eyyübî devlet adamlarından Ebû Amr Osman b. İbrahim en-Nablusî (ö. 660/1262) tarafından kaleme alınan *Tecrîdü seyfi'l-himme li'stihrâci mâ fi zimmeti'z-zimme* bu açıdan temsil gücü yüksek bir metindir. Özellikle Kıptiler ve Yahudilerin devlet görevlerinde istihdam edilmesini tenkit etmek üzere kaleme alınmıştır. Bu eser 986/1578-79 tarihinde III. Murad döneminde ilmiye mensubu meçhul bir mütercim tarafından kısmen Türkçeye de tercüme edilmiştir (*Terceme-i Seyfü'l-himme*).

88 Mesela müellifi meçhul *el-Kavlü'l-muhtâr fi'l-men' an tahyiri'l-küffâr* başlıklı kitap Memlük sultanının gayrimüslim istihdamını yasaklayan ferman çıkartmasını takdir eder (Yarbrough, *Friends of the Emir*, s. 5. Kıpti bürokratlar için ayrıca bk. Richards, "The Coptic Bureaucracy under the Mamluks", s. 373, 379).

89 Yarbrough, *Friends of the Emir*, s. 197, 237.

90 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 546.

91 Bu uygulamaya dair bk. el-Makrizî, *el-Mevâ'iz*, I, 129-131.

92 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 566.

Siyasilere çağrı yapılan benzer uygulamalarda da görüldüğü hâliyle gerçekten de İbn Beydekin dışındaki âlimlerin de yoğun muhalefetiyle karşılaşan bu uygulama da süreç içerisinde Memlûk toplumundan silinmiştir.⁹³

Kitap emir bi'l-ma'rûf yükümlülüğü çerçevesinde değerlendirdiği bid'atlarla ilgili gerekli mücadelenin gösterilmemesi ve bu hususta bir ihmalin olması durumunun bir yaptırımı olduğunu da belirtir. Buna göre “gücü yettiği hâlde emir bi'l-ma'rûfu terk eden kimse Allah'a asidir, bid'atçıdır. Bid'at da dinde bir büyük tehlikedir.”⁹⁴ Bid'atlara sapanların karşılaştığı yaptırım ile ilgili olarak da dinî-dünyevi tehditlerin yanında, özellikle şahitliğin kabul olmaması meselesine vurgu yapılır⁹⁵ ki, bu durum aynı zamanda bu kimselerin İslam toplumu tarafından dışlanmaları anlamına gelir.

2.5. Siyaset Ahlakına Dair Değerlendirmeler

İbn Beydekin'in bid'atlar konusunda siyasilere yönelttiği eleştiriler ve siyasilerinden beklentileri bu şekildedir. Çok yönlü okumaya elverişli bir kitap olan *el-Lüma*'da doğrudan bid'atlar meselesiyle irtibatlandırılmasa da zaman zaman bir tür matlup siyaset ahlakı inşa etmeye matuf değerlendirmelere de yer verilir. Kuşkusuz devrine ve kendisinden sonra gelecek sultanlara eleştiri ve uyarı niteliği taşıyan bu ifadeler İslam ahlak ve siyaset düşüncesi açısından başlı başına ehemmiyetlidir. Bu husus kitapta yeri geldiğinde ideal hükümdarların övgüsü olarak karşımıza çıkarken zaman zaman da zalim hükümdarların yergisi yapılır. Daha üst çerçevede ideal siyaset tasavvuruna yönelik değerlendirmelere de yer verilir. Böylece siyasetin şeri ilkelere göre tanzimi amaçlanır.

İdeal hükümdar tasavvuru çerçevesinde sözgelimi “bazı halifelerin Mekke'yi gördüklerinde secdeye kapılmaları, tazim arz etmeleri,⁹⁶ farklı fıkıh mezheplerinin görüşlerine saygı göstermeleri,⁹⁷ tekebbürden uzak durmaları ama tekebbüre karşı tekebbür gerektiğini bilmeleri⁹⁸ gibi hususlar yer alır.

Kitabında kâfir hükümdar ve Müslüman hükümdar mukayesesine de bir bahis açan müellif, “hükümdarlar bir köye girdiklerinde orayı ifsat ederler”⁹⁹ ayetini ele aldığı bu hususlarla irtibatlı olarak açıklar. Buna göre kâfir melikin ifsadı kiliseler inşa etmek, mescitleri yıkmak, Hz. Peygamber'in dinine isyan edip küfür dinini desteklemektir. Müslüman hükümdar bir köy yahut şehre girdiğinde adalet için mescitler inşa etmek, kiliseleri yıkmak için gayret gösterir, Yüce

93 Makrizî (ö. 845/1442), 755/1354 yılında el-Melikü's-Sâlih [Selâhaddin] döneminde bu uygulamaya son verildiğini ve kendi dönemine değin bir daha uygulanmadığını Allah'a hamd ü sena ederek belirtir (*el-Mevâ'iz*, I, 131).

94 İdris b. Beydekin, *el-Lüma*, s. 137.

95 İdris b. Beydekin, *el-Lüma*, s. 326.

96 İdris b. Beydekin, *el-Lüma*, s. 771-2.

97 İdris b. Beydekin, *el-Lüma*, s. 289. Aktarılan bir anekdotta Hanefî mezhebinin görüşüne saygı duyan Sultan Selâhaddin'den övgüyle bahsedilir.

98 İdris b. Beydekin, *el-Lüma*, s. 461.

99 27/en-Neml: 34.

Mevlâ'ya itaat eder, İslam'ı üstün kılar. Kalp de adil hükümdar gibidir, Müslüman varlığının olduğu bir şehirde ne vakit hâkim olsa durumu düzeler, batıl ortadan kalkar. Çünkü o da heva kiliselerini yıkmaya, muhalif domuzları helak etmeye çalışır. Böylece şehir ahali Allah'a itaat eder. Allah'ın karşı konulmaz gücünden korku içinde olur. Bu şehirde nefis hâkim olursa orada zulüm ve fesat çoğalır, Hak da o şehre kızar ve [rahmetinden] uzaklaşma ve azaba duçar olmak kaçınılmaz hâle gelir.¹⁰⁰ Müslümanların kâfirlerden bir farkı da şudur:

Dünya evlatları hükümdar ve büyüklerinin isimlerini eşyaya kazırlar, düşman bunlara tamah etmesin diye. Yüce Allah buna mukabil [biz Müslümanlara] her işe kendi ismiyle başlamamızı salık vermiştir.¹⁰¹

Kitapta sınırlı bir hacimde de olsa yönetilen ahlakına yönelik değerlendirmelere yer verilir. Mesela Müminlerin “adalet ve emanet ehlini seven, cevr ve hıyanet ehline buğz edenler” olarak tanıtılmaları böyledir.¹⁰² Yine yönetilenlerin siyasi idareye itaatlerinin sınırları çizilirken sünnete ittiba vurgusu ve her bid'atın dalalet olduğuna hususi bir dikkat çekilerek Allah'a isyanın olduğu noktada itaatın sona erdiği güçlü bir şekilde vurgulanır.¹⁰³

Sonuç

Memlükler döneminde kaleme alına bir bid'at kitabı özelinde bu makale boyunca dile getirdiğimiz ifadelerde bir yandan konunun ahkâm-ı sultâniyye literatürüyle ilgisi kurularak İslam siyaset düşüncesine dair meselelerin farklı kaynak metinler üzerinden incelenebileceği hususu belirgin kılınmaya çalışılmış, öte yandan ulema-siyaset ilişkilerini daha ziyade “mutlak itaat” yahut “sessiz kalma, müdahil olmama” çerçevesinde okumayı yeğleyen çağdaş literatürün¹⁰⁴ dolaylı bir şekilde tenkidi amaçlanmıştır.

Sahih dinî yaşamın karşısında duran bid'atları izale etmek erken dönem siyasi-fikhî ahkâma dair metinlerinden itibaren ulemanın yanında ümeraya da tevdi edilmiş bir vazifedir. Doğrudan atıfta bulunmamakla birlikte bu hâkim anlayıştan etkilendiği anlaşılan *el-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'* müellifi özellikle ulemanın gücünü aşan örgütlü bid'atlarla mücadelede siyasilere önemli bir vazife vermekte, yaygınlaşan bid'atlarla mücadele etmeyen yahut bizat bu bid'atların içerisinde yer alan idarecileri ise eleştirmektedir. Siyasete vazife yükleme

100 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 802.

101 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 787.

102 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 796.

103 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 87 vd.

104 Çağdaş İslam siyaset düşüncesi ve kamu hukuku alanına dair hâkim söylemlerinden birisini teşkil eden bu hususta temsil gücü yüksek bir değerlendirme Hayreddin Karamana aittir: “(...) İslam tarihi boyunca yönetimler hiçbir zaman dinî siyasetten ayırmamış, yaptıklarını kitabına uydurarak, dinî meşruiyet kisvesine sokarak yapmış, saraylarında ve çevrelerinde besledikleri fikh temsilcilerinden ismarlama fetvalar almışlardır. Dinin yöneticileri serbest bıraktığı teşkilat, teşrifat ve düzenlemeler dışında, saltanat ve şahsi menfaatlerine dokunmadıkça şeriatı uygulamış, saltanat ve siyasetlerine ters düşen noktalarda ise ya tevil, yahut da Hâlık'a isyan yolunu seçmişler, şiddetli baskı ve terör ile muhalefete nefes aldirmamışlardır” (bazı imla tasarruflarıyla) “Fıkıh ve Kamu Hukuku.”

ve siyasileri tenkit açısından kendisinden önceki tüm bid'at literatüründen bariz bir şekilde farklılaşan İbn Beydekin'in bu kitabı esas itibarıyla ulemayı merkeze alarak yapılan değerlendirmelere göre şekil almakla birlikte, ulemanın gücünün yetmediği noktada (ki bu makalede bunlar "örgütlü bid'atlar" olarak kavramlaştırıldı) siyaseti dinin hizmetinde bir enstrüman olarak devreye sokmaktadır. Nihayetinde bir âlim olarak siyasete yönelik tavrını "dünyada üstünlük ve riyaset istemek dindarlığın azlığından ve sefahatin çokluğundandır"¹⁰⁵ ifadeyle dillendiren müellif, siyasilere neyin bid'at olup neyin olmadığını tespitte değil ulemanın bid'at olarak tayin ettiği uygulamaların izalesinde rol vermektedir. Bu açıdan dile getirdiği düşüncelerinde farklı mezheplere mensup âlim grubuyla ortak hareket ettiği anlaşılan İbn Beydekin'in bu eseri bu sebeple siyasi eleştiri ve siyaseti dinin taleplerine göre yönlendirip tanzim etme çabasının somut bir yansımasıdır.

İbn Beydekin, ulemanın rehberliğinde hareket ederek Ehl-i sünnet mensubiyetini esas alıp bu yaklaşımın benimsemediği tüm olumsuzlukların toplum yaşamından çıkartılmasında bizzat öncülük edecek, yine kendi yaşantısında da bu akidenin çerçevesinin dışına çıkmayacak bir siyasetçi prototipini öne çıkarmaktadır. Bid'atlarla ilgili konuların yanında siyaset ahlakı ve ideal siyasi yönetimin ilkelerine de göndermeler yapan kitap böylece aynı zamanda bir siyaset düşüncesi metni olarak okunabilmektedir. Doğrudan toplumsal gözlemlerine dayalı olarak tavrı geliştirmesi hasebiyle de yazarın emir bi'l-ma'rûf düşüncesini bizzat tatbik etme amacı taşıdığı söylenebilir.

Bu hâliyle *el-Lüma'* şeriata/ulemaya ittiban ehemmiyeti, siyasilere itaatin sınırları, siyasilere vazife yükleme ve siyasilere doğrudan tehditler gibi hususları içeren ve farklı açılardan okumalara müsait bir eserdir. Yine bu kitap hiç kuşkusuz tersinden bir okumayla toplumsal tepkilerin mahiyeti ve tespiti için de kullanılabilir. Bir başka ifadeyle İbn Beydekin'in kitabında eleştirdiği toplulukların hikâyesi de siyasete tavrı alışın bir başka veçhesi olarak incelenebilir. Şu hâlde özellikle siyaset düşüncesinin gelişimini izlemek açısından bid'at kitapları¹⁰⁶ ile terğib, terhîb ve kebâir metinleri¹⁰⁷ farklı bakış açıları ile değerlendirildiğinde

105 İdris b. Beydekin, *el-Lüma'*, s. 456.

106 İbn Beydekin'den hemen sonra kaleme alınan bazı kitaplarda siyasilere has bid'atlara yer verilip bunlar eleştirilmeye devam eder. Mesela Şâtîbî (ö. 790/1388), *el-İ'tisâm* adlı eserinde "müslümanlara ait malları kendilerine ait görerek almak" ve "zor kullanılarak kâfirlerden elde edilen ganimetleri hak sahiplerine vermeyip beytülmale tahsis etmeyi" siyasilere (*el-ümerâ*) has bid'atlar arasında zikreder (II, 444).

107 Müstakil bir inceleme konusu olması hasebiyle bu çalışmada dışarıda tutulan bu hususla ilgili şu ilk tespitler yapılabilir: Tergîb, terhîb, kebâir ve mehârim metinlerinde büyük günahlar arasında sultanın/siyasilerin zulümlerinin başa çekilmesi, adaletli olmalarının teşvik edilmesi aynı zamanda doğrudan kendi dönemlerine yönelik bir sesleniş olarak görülmelidir. Bu açıdan mesela Zehebî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-Kebâir ve Tebyinü'l-mehârim* adlı eser "Zalim sultanın dünyevi ve uhrevi akibetine dair tehditler" olarak okunmaya elverişlidir. Nitekim eserin 16. büyük günahı sultanın riyyeyi aldatıp onlara zulmetmesine, 26. günahı doğrudan zulme ayrılmıştır (s. 72-6, 104-15). İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) de *ez-Zevâcir an iktirâfî'l-kebâir* başlıklı eserinde sultan, ümera ve kadınların Müslüman ve zimmilere zulmünü büyük günahlar arasına almaktadır (II, 189-204). Osmanlı ulemasından Sinanüddin Yusuf el-Amasî'nin (ö. 1000/1591) *Tebyinü'l-Mehârim* adlı eseri de bu çerçevede görülebilir. Bu eserde müellif zulüm meselesini siyasilerle irtibatlı olarak büyük günahlar arasında inceler ve kendi döneminde "siyaset" adı altında insanlara yapılan zulümlere yönelik ağır eleştiriler getirir (*Tebyinü'l-mehârim*, vr. 196a-200a).

mesela devlet merkezli yukarıdan aşağı yaklaşımları -özellikle siyasi muhalefet ve eleştiri açısından- aşmak mümkün olabilecek, sadece “seçkin ve muteber kesimlere” ait kaynaklarla iktifa etmeyip farklı tavır alışları belirlemek mümkün olabilecek (mesela kitle hareketlerine, kolektif siyasal hareketlere katılanlara dair malumatların nerede bulunabileceği sorusu açısından), isyanlar ve meşruiyetleri nasıl sağlanmaktaydı, hangi motivasyonlarla isyanlar kendisine yol bulmaktaydı gibi sorulara cevaplar verilebilecek, şiddet unsuru içermeyen toplu hareketlerin siyasetle ilişkilerini nasıl belirlediği, toplumsal hareketlerde iktidar için çekişen grupların rolünün olup olmadığı, siyasi eleştirileri dile getirenlerin farklı muhalif kampların temsilcileri/ideologları olup olmadıkları gibi sorular daha anlamlı hâle gelerek tatmin edici cevapların peşine düşülebilecektir.

Kaynakça

- el-Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hac. *el-Medhal [ilâ tenmiyeti'l-(tetimme) a'mâl bi-tahsîni'n-niyyât ve'l-tenbih alâ ba'zî'l-bida' (kesîrin mine'l-bida'î'l-muhdese) ve'l-avaidi'lleti'ntuhilet ve beyânî şenâatihâ ve kubhihâ = Medhalü's-şer'î's-şerîf*. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- el-Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed Aclunî. *Keşfü'l-hafâ, Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdis [alâ elsineti'n-nâs]* (nşr. Abdülhamid b. Ahmed). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 140/2000.
- el-Amasî, Sinanüddin Yusuf. *Tebyînü'l-Mehârim*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi 596, ts.
- Badr, Hamza Abdel Aziz. *Styles of Tombs and Mausoleums in Ottoman Cairo*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Bahcivan, Seyyid. “Dirâse havle “Kitabü'r-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'id-dâlle” li-Ebî Mutî Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî ve Takvîmu Tahkikî Marie Bernand li'l-Kitâb.” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2013, sy. 1, s. 5-43.
- Bayram, Mikail. “Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi.” *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)*, 2016, sy. 1, s. 51-72.
- Bedreddin ibn Cemâa. *Adle Boyun Eğmek, Ehl-i İslâm'ın Yönetimi İçin Hükümler (Tahrîrül-Ahkâm fî Tedbiri Ehlî'l-İslâm)* (trc. Özgür Kavak). İstanbul: Klasik, 2010.
- Behrens-Abouseif, Doris. *Islamic Architecture In Cairo: An Introduction*. Cairo: American University in Cairo Press, 1996.
- Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddin. *el-Gıyâsî, Gıyâsü'l-ümem fi'l'tiyâsi'z-zulem* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.
- Demir, Müddessir. “İslam Siyaset Düşüncesinin İki Klasiği: *el-Ahkâmü's-sultâniyye* ile *el-Gıyâsî'de* İmamet Nazariyesi.” *Zor Zamanda Siyaset* (ed. Özgür Kavak – Ömer Türker). İstanbul: Klasik, 2019.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddin Abdurrahman. *el-Bâ'is alâ inkârî'l-bida' ve'l-havâdis*. Mekke: Matbaatü'n-Nahdatî'l-Hadîse, 1401/1981.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Abdurrahman b. Mestür v.dğr.). Cidde, Medine: Dâru'l-Evrâk, 1440/2019.
- el-Heytemî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Irwin, Robert. “Futuwwa': Chivalry and Gangsterism in Medieval Cairo.” *Muqarnas, Essays in Honor of J. M. Rogers*, 2004, sy. 21, s. 161-170.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn* (nşr. M. Âlü Selmân), I-IV, Cidde/Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Telbisü iblis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXI, Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997/1417.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'ül-fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), I-XXXV, Medine: Mecma'ül-Melik Fahd, 1995.
- İdris b. Beydekin et-Türkmânî. *el-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'* (haz. Abdülhak et-Türkmânî). Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434/2013.
- “el-Hucce ve'l-burhân alâ fityâni hâze'z-zamân, Risâle fi'l-fütüvve.” *el-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'* (haz. Abdülhak et-Türkmânî). Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434/2013.

- Kanat, Cüneyt. "Gazan Han Zamanında Memlûk Devletine İltica eden Uyratlar." *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 2000, sy. 1, s. 105-120,
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh ve Kamu Hukûku." <https://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0902.htm> (erişim: 06.05.2022).
- Kavak, Özgür. "Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset: *Letâifü'l-efkâr ve kâsifü'l-esrâr* Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 42, s. 95-120.
- , *Siyasi Tecdid ve Osmanlılar*. İstanbul: Klasik, 2021.
- Kızılaslan, İshak. *Kıraatta Bid'at: Bid'at Literatüründe Kıraat Meseleleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Lebib, Subhi. "The Problem of Bida' in the Light of an Arabic Manuscript of the 14th Century." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1964, sy. 7, s. 191-196.
- el-Makdisî, Ziyâüddin Ebü Abdullah. *İttibâ'üs-sünen ve ictinâbü'l-bida'* (nşr. Muhammed Bedreddin el-Kahveci – Mahmûd el-Arnaut). Dımaşk, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407/1987.
- el-Makrizî, Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr = el-Hitatu'l-Makriziyye*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmüs-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye* (nşr. Ahmed Câd), Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimîya's Struggle against Popular Religion: With an Annotated Translation of His Kitâb Iqtida' Aş-sira'l-Al-mustaqîm Mukhalafat Aşhab Al-jahîm*. The Hague: Mouton, 1976.
- Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî. *el-Bida' ve'n-nehÿü anhâ* (nşr. Amr Abdülmünim Selîm). Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1412.
- en-Nablusî, Osman b. İbrahim. *Tecridü seyfî'l-himme li'stihrâci mâ fi zimmeti'z-zimme* (nşr. Luke Yarbrough). New York: New York University Press&Library of Arabic Literature, 2016.
- , *Terceme-i Seyfî'l-himme* (trc. Anonim). Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 1025.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet." *DİA* (erişim: 24.09.2021).
- Richards, Donald S. "The Coptic Bureaucracy under the Mamluks." *Colloque international sur l'histoire du Caire* Cairo: General Colloque international sur l'histoire du Caire/al-Nadwah al-Duwaliyah li-Târikh al-Qâhirah, 373-381. Cairo: Wizârat al-Thaqâfah, ts.
- Sabra, Adam. "İbn Baydakî." *Encyclopaedia of Islam, Three* (erişim: 11.09.2021).
- es-Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. I-XXX, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- es-Sübkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdülkâfî. *Fetâvâs-Sübkî*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- eş-Şatubî, İbrahim b. Musa. *el-İ'tisâm* (nşr. Sa'd b. Abdullah Âl-i Hamîd). Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008/1429. 2. c.
- et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî). I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1984/1404.
- et-Türî, Muhammed b. el-Hüseyn b. Ali. *Tekmiletü'l-bahri'r-râik şerhi kenzi'd-dekaik* (nşr. Z. Umeyrat). VIII-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418.
- et-Turtuşî, Ebü Bekir İbn Ebi Rendeka. *Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bida'* (nşr. Ali b. Hasan el-Halebî). Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1411/1990.
- Türkmânî, Abdülhak. "Mukaddimetü't-tahkîk." *el-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'* (nşr. Abdülhak et-Türkmânî). Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434/2013.
- Yarbrough, Luke B. *Friends of the Emir, Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- ez-Zehabî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-Kebâir ve tebyînü'l-mehârim*. Beyrut: Dâru'n-Nedve el-Cedîde, ts.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

el-Câmi‘u’s-sahîh’in “Eyyâmü’l-Câhiliye” Babı Çerçevesinde Buhârî’ye Göre Câhiliye Kavramı

The Concept of Jâhiliyyah according to al-Bukhârî within the
Framework of the “Ayyâm al-Jâhiliyyah” Chapter of his
al-Jâmi‘ al-Şahîh

Ayşe Esra ŞAHYAR*

Öz: Buhârî'nin *el-Câmi‘u’s-sahîh*'i, hadis literatüründe hadis-bab başlığı ilişkisi bağlamında pek çok çalışmaya konu olmuş, bu çalışmaların her biri ile eserin ve musannifin daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Buhârî'nin bab başlıklarının, bab başlığı ile hadis münasebetinin çok sayıda çalışmaya konu olması, onun hadislerden elde ettiği sonuçların özgünlüğüyle ilgilidir. Öte yandan *Sahîh-i Buhârî*'deki hadis-bab başlığı münasebeti her zaman açık ve net değildir, çoğu defa dikkatli bir tetkiki gerektirmektedir. Bu çalışma *Sahîh-i Buhârî*'yi “Menâkıbü'l-ensâr” bölümünün sonlarında yer alan ve Câhiliye dönemi ile ilgili 19 rivayet içeren “Eyyâmü'l-câhiliye” babını bab-hadis ilişkisi bağlamında tetkik etmeyi hedeflemektedir. Bu bab başlığının eserin geneli içerisindeki yeri, muhtevası, hadislerin bab başlığıyla ilişkisi incelenmiştir. Böylelikle Buhârî'nin tasnif usulünü ve istidlallerini anlamaya yönelik çalışmalara bir katkı sunulmuştur. İlgili babın tetkiki ile hem musannifin babın içinde naklettiği hadislerden elde ettiği sonuçların tespiti hem de câhiliye kavramına verdiği mananın anlaşılması hedeflenmiştir. *Sahîh-i Buhârî* dışındaki hadis musannefatının ahkâmla ilgili bazı bab başlıklarında Câhiliye dönemi âdetlerine değinilmişse de *Sahîh-i Buhârî*'de diğer eserlerden farklı olarak siyer babları arasında müstakil ve kapsamlı bir başlık hâlinde Câhiliye dönemi konu edilmiştir. Câhiliye dönemini çeşitli yönlerden tasvir etmek üzere bir hadis kitabında kapsamlı bir bölüm oluşturulması Buhârî'ye özgü bir faaliyettir. Buhârî'nin bu başlık altında naklettiği 19 rivayetin 5'i merfû, 13'ü mevkûf, 1'i maktûdur. Bu durum onun Câhiliye dönemini daha ziyade sahabe sözlerinden hareketle tasvir ettiğini gösterir. Bu çalışmada Buhârî'nin aktardığı hadislerin ortak içeriklerinden ve vurgularından yola çıkılmış, böylece onun câhiliye kavramına verdiği anlamın yanı sıra Câhiliye dönemini nasıl tasvir ettiği, Câhiliye'den İslam'a geçiş sürecini nasıl okuduğu da araştırılmıştır. İlgili başlık altında yer alan rivayetlerin her birinin bab başlığıyla münasebeti *Fethu'l-Bârî* başta olmak üzere *Sahîh-i Buhârî* şerhleri üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler, Buhârî'nin bu bab başlığı altında bir Câhiliye tarihlendirmesi yapmayı hedeflediğini göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Buhârî'ye göre Câhiliye “İslam öncesi yaşantı” anlamında bi'setten sonra da yer yer devam etmiş bir süreçtir. Câhiliye'nin İslam'ın öncesi olma durumu izafi bir değer taşımaktadır. Bi'set sonrasında da henüz Müslüman olmamış kişiler veya İslam'ın hâkim olmadığı bölgeler Câhiliye döneminde kabul edilmişlerdir. Bununla birlikte *el-Câmi‘u’s-sahîh*'in bütününde câhiliye kavramı çok

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, ayse.sahyar@marmara.edu.tr,
ORCID 0000-0003-1595-992X

katmanlı bir anlam taşımaktadır. Keza Buhârî'nin Câhiliye tasviri sadece olumsuz yönleri öne çıkaran bir nitelikte değildir. Musannif, İslam öncesi tarihi bir dönem anlamıyla ele aldığı Câhiliye'nin inanca, ibadetlere ve sosyal hayata dair bazı kabullerinin İslam döneminde devam ettiğine, bazı hususların kısmen, bazı hususların tamamen değiştiğine dair haberler derlemiştir. Câhiliye döneminde tevhid inancının, aşura orucunun ya da faili meçhul cinayetlerde kasâme tatbikinin varlığına dair nakledilen rivayetler İslam dönemiyle devam eden uygulamalardır. Bu uygulamalara dair rivayetler Câhiliye'den İslam'a geçişteki tarihsel sürekliliğe delalet eder. Buna karşın yine ilgili bab başlığında aktarılan haberlere göre nesî tatbiki, atalar adına yemin gibi bazı Câhiliye âdetleri İslam ile kökten reddedilmiştir. Bu durum Buhârî'nin câhiliye kavramına her yönden İslam'ın "öteki"si anlamını yüklediğini düşündürmektedir. Ona göre Câhiliye olumlu ve olumsuz özellikleriyle bir dönemin adıdır. Musannifin ilgili bölümde aktardığı haberler, Câhiliye döneminin bazı ibadetlerinin, sosyal ve hukuki hayata dair birtakım uygulamalarının İslam dönemine de intikal ettiğini, Câhiliye'den İslam'a geçiş sürecinin sosyal akışkanlık içinde devrim niteliği taşımaksızın devam ettiğini göstermektedir. Bu yönden, *Sahîh-i Buhârî*'deki Câhiliye dönemi tasvirinin, sosyal değişim alanında yapılacak çalışmalar için de önemli veriler sunduğu belirtilebilir.

Anahtar kelimeler: *Sahîh-i Buhârî*, Buhârî, "Eyyâmü'l-câhiliye" babı, sosyal değişim, Câhiliye.

Abstract: Al-Bukhârî's *al-Jâmi' al-Şahîh* has been the subject of many scholarly studies in the context of the relations between hadiths and chapter titles. Each of these studies aims at a better understanding of al-Bukhârî and his work. The fact that al-Bukhârî's chapter titles and their relation with hadiths have been the subject matter of many studies is related to the authenticity of his findings on hadiths. On the other hand, it is a fact that the relation between hadith and chapter title in *Şahîh al-Bukhârî* is not always clear and needs careful study. Therefore, in this article through analysis of *Şahîh al-Bukhârî*, we dwell on the sub-chapter of *Ayyam al-Jâhiliyyah* which belongs to the end section of the chapter *Manâqib al-Anşâr* containing nineteen hadiths about the period of *Jâhiliyyah*. We have analysed the place of the chapter title within the totality of the work, its content, and the relation of hadiths with the chapter title. In this fashion, we have attempted to contribute to the studies about al-Bukhârî's method of hadith classification and his deductions from hadiths. With the analysis of the relevant chapter, we have tried to identify the deductive findings of al-Bukhârî and clarify the meaning of al-Bukhârî attached to the concept of *Jâhiliyyah*. We have noticed that although it is possible to see in other hadith collections the mention of *Jâhiliyyah* manners in some chapter titles about *ahkâm* (rulings, judgments), *Şahîh al-Bukhârî* is distinguished among others as it makes the *Jâhiliyyah* period an independent and in-depth section among *siyar* (life of the Prophet Muhammad) chapters. The opening of an independent section in a hadith book to describe the *Jâhiliyyah* period is a specificity of al-Bukhârî. Of the nineteen hadiths al-Bukhârî transmitted in this section, five of them are *marfû'*, thirteen are *mawqûf*, and one is *maqtû'*. This concurs with findings that he was rather keen to describe the *Jâhiliyyah* period based on the companions' words. Subsequently, in this article, we have identified the common features and focus points of the transmitted hadiths of al-Bukhârî. Moreover, the meaning al-Bukhârî gave to the term *Jâhiliyyah*, how he described the *Jâhiliyyah* period, and how he evaluated the transit from *Jâhiliyyah* to Islam is studied. We have tried to identify the relevance of the nineteen hadiths with the chapter title in reference to the commentaries written on *Şahîh al-Bukhârî* starting from *Fathî al-Bârî*. Our findings support the idea that al-Bukhârî wanted to draw a

historic depiction of *Jāhiliyyah* under this chapter title. In fact, according to al-Bukhārī, *Jāhiliyyah* in the sense of “life before Islam” is a process that partially continued after the Prophet’s call. That *Jāhiliyyah* is a situation before Islam that is relative since people who did not yet answer the Prophet’s call and the regions where Islam still did not govern are accepted to be in the *Jāhiliyyah* period. Therefore, it does not escape our attention that in *al-Jāmi’ al-Şahîh* the term *Jāhiliyyah* has a multi-layered meaning. As a matter of fact, al-Bukhārī’s description of *Jāhiliyyah* is not a picture of absolute negativity. Instead, al-Bukhārī collected and brought together the hadiths that inform us that some of the faith, observances, and social acceptance of the *Jāhiliyyah* period –which were beneficial– were preserved in the Islamic period and some were partially altered whereas others were totally changed. The transmissions about the existence of belief in *tawhîd*, *Ashûra* fasting, and *qasâma* practice in unsolved murder cases during the *Jāhiliyyah* period are some practices that continued in the Islamic period. The hadiths about these practices is an indication that some historical continuity is in effect in the transition from *Jāhiliyyah* to Islam. On the other hand, some *Jāhiliyyah* manners and practices such as the exercise of *nasî*’ and giving an oath on ancestors were radically rejected by Islam. This makes us deliberate that al-Bukhārī did not formulate the concept of *Jāhiliyyah* as “the total other of Islam” on all fronts. According to him, together with its positive and negative sides, *Jāhiliyyah* is the name of a historical period. Al-Bukhārī’s hadith transmissions in the relevant section demonstrate that some religious observances and some social and legal practices of the *Jāhiliyyah* are preserved in the Islamic period and that the transit from *Jāhiliyyah* to Islam exhibits a social fluidity and continuity not always necessarily observed in a revolution. From this vantage point, we can maintain that *Şahîh al-Bukhārî*’s description of the *Jāhiliyyah* period offers important data for the studies in the field of social transformation.

Key Words: *Şahîh al-Bukhārî*, al-Bukhārî, Chapter of *Ayyâm al-Jāhiliyyah*, Social Transformation, *Jāhiliyyah*.

Giriş

Câhiliye kavramı İslam geleneğinde, bi'set öncesi dönem anlamında ele alınmış,¹ “Arapların, İslam’dan önce, Allah’ı, peygamberi, dinî hükümleri bilmedikleri, soylarıyla övünüp böbürlendikleri, zorbalık yaptıkları dönem” olarak tarif edilmiştir.² Son dönemlerde ise bu kavram hakkında çok sayıda felsefi ve sosyolojik çalışma yapıldığı, özgün tanımlar ve yorumlar geliştirildiği görülür.³ Bu çerçevede Câhiliye’nin, İslam’ın her yönden “öteki”si anlamına mı geldiği yoksa bazı ilim adamlarının tarif ettiği üzere “İslam öncesi fetret dönemi” mi olduğu sorusu özellikle sosyal değişimin dinamikleri ve tarihsel süreklilik bağlamında önem arz eder. Mesela İslam’ın Câhiliye’de olan her şeyi değiştirdiğini benimseyen yaklaşıma göre İslam’ın ilk nesli olan sahâbe “henüz İslam’a adım atar atmaz Câhiliye’ye dair tüm geçmişini çıkarır atardı. İslam’ın gelişi ile tamamen yeni bir dönemin başladığını hissetti. Bu süreç, Câhiliye ortamından, örf ve tasavvurlarından, âdetlerinden ve ilişkilerinden tamamen sıyrılmaktı.”⁴ Modern dünyada İslami yaşam tarzına dönüş arzusunu ve tebliğ faaliyetlerinde ani ve hızlı değişim isteğini, önceki yaşantıları ise her yönden bütünüyle terk söylemini beraberinde getiren bu yaklaşım,⁵ toplumun sahip olduğu kolektif bilincin kökten bir değişime uygunluğu, böyle bir değişimin gerçekçiliği ve sürdürülebilirliği açısından sosyal bilimler alanında tartışılmıştır.⁶ İşte bu noktada akla şu sorular gelmektedir: Allah Resûlü’nün, Arap toplumunun inanç, ibadet ve sosyal yaşantısında gerçekleştirdiği değişim nasıl ve ne düzeyde idi? Câhiliye her yönüyle tamamen ret mi edilmişti yoksa ibadetler, örf ve âdetler kısmen bırakılıp kısmen ıslah mı edilmişti? Bütünüyle reddedilen hususlar nelerdi? Bu minvalde Allah Resûlü’nün toplumu ıslah metodunu sosyolojik yönden irdeleme ve yorumlama imkânı var mıdır? Özellikle son soru tamamen sosyoloji alanıyla ilgili olsa da bu soruya cevap arayarak sosyolojik tahlil ve tespitlerde bulunmak isteyen araştırmacılara, siyer ve hadis kaynaklarından hareketle veri sunmak önem arz etmektedir. Bu bağlamda bize göre erken dönem İslami literatürde en dikkat çekici kaynaklardan biri *Sahih-i Buhârî*’deki “Eyyâmü’l-câhiliye” başlığı altına toplanan hadislerdir.

Mezkûr soruların cevabını *es-Sahih*’te aramak bir anakronizm sayılmamalıdır. Zira bu çalışmada amaç, evvela Buhârî’nin (ö. 256/870) Câhiliye dönemi başlığı altında yer vermeyi

1 Câhiliye’nin İslam öncesi dönem, fetret dönemi olarak tarifine dair bk. Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, III, 390; Nevevî, *Şerh*, II, 110; Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 137; Aynî, *Umde*, I, 203; Kastallânî, *İrşâd*, I, 115.

2 İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 323; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 130; Fettehî, *Mecma’*, I, 425.

3 Câhiliye’nin anlamına dair çeşitli görüşler için bk. Goldziher, *Muslim Studies*, I, 202-8; Weir, “Câhiliye”, s. 11-2; Izutsu, *God and Man*, s. 216-53; Tülüçü, “Câhiliye” Kelimesinin Mânâ ve Menşei”; Fayda, “Câhiliye”, s. 17-9; İnan, “İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur’an’daki Câhiliye Kavramını Yeniden Okuma”; Arı, “Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci”; Vatandaş, “Yol Ayrımında İnsan (İslam-Câhiliye)”, s. 11-66; Tatar, “Câhiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar”; Gündüz, “Câhiliyenin Kültürel Kodları”.

4 Kutub, *Meâlim*, s. 20.

5 Tarihsel sürekliliği reddetmek ve bir nevi tabula rasa oluşturma arzusunun İslam’ın günümüzdeki yorum ve pratiklerini etkilemesi konusunda bk. Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine*, s. 140.

6 Câhiliye’den İslam’a geçiş sürecini devrim değil “sosyal akışkanlık” kavramıyla açıklayan bir sosyoloji çalışması için bk. Bilgin, “Câhiliye’den İslam’a Geçiş”.

tercih ettiği hadislerin mahiyetinden hareketle İslam ve Câhiliye münasebetini nasıl gördüğünü tespit etmek, ardından ilgili sorulara Buhârî zaviyesinden cevap aramaktır. Nitekim *el-Câmi'ûs-sahîh*'in konu başlıklarındaki (*terâcim*) görüşleri, bab ve hadis münasebetini tespit etmek, İslami literatürde yaygın bir çalışma konusudur.⁷ Bu tür çalışmalar, *Sahîh-i Buhârî*'nin fıkhi yönü güçlü bir eser olması ve musannifin ele aldığı başlıklarda konuya dair muhtelif yaklaşımlara, tartışmalara yer verip kendi kanaatini dile getirmesiyle ilgilidir. Ancak *Sahîh-i Buhârî*'de bir siyer ya da tefsir kaynağı gibi konuya her yönden açıklama getirecek tüm haberlerin derlenmediği açıktır. Musannif bab başlıklarında sorduğu sorulara ve ele aldığı konulara dair haber naklederken haberin sahih olmasını esas alır. İsnâdı kendi belirlediği sıhhat ölçülerine uygun olmayan haberleri nakletmemeyi tercih eder.⁸ Bu nedenle *el-Câmi'ûs-sahîh*'i merkeze alan konulu çalışmalarda, sınırlı miktarda rivayetle karşılaşılacağı bilinmelidir. Câhiliye tanımı ve tasviri konusu da durum aynıdır. Ancak incelenen konuda bu durum, musannifin anlaşılmasını engelleyecek düzeyde bir sınırlılık oluşturmamıştır.

Sahîh-i Buhârî, câmi' nitelikli bir hadis kaynağı olması hasebiyle tarih, siyer ve menâkıb konularına dair bölümler içerir. Ancak *el-Câmi'ûs-sahîh*'in özgün tarafı, sîret konuları arasında Câhiliye dönemiyle ilgili müstakil bir bölüm içermesidir. Nitekim *el-Câmi'ûs-sahîh* öncesi musannef eserlerde içinde câhiliye kelimesi yer alan ve Câhiliye döneminin bir iki özelliğine değinen müstakil başlıklar olsa da bu dönemi muhtelif yönlerden ele almaya yönelik bir bölüme rastlanmamaktadır. Akranlarından Dârimî (ö. 255/869) *el-Müsned*'ine "Peygamber Gönderilmeden Önce İnsanların İçinde Buldukları Cehalet ve Dalâlet" babıyla başlayıp bu başlıkta sadece dört rivayete yer vermiştir. Dolayısıyla "Eyyâmü'l-câhiliye" babının tasnif yeri ve kapsamı bakımından *Sahîh-i Buhârî*'ye özgü bir başlık olduğu söylenebilir.⁹

Sahîh-i Buhârî'de, "Câhiliye Dönemi" ve "Câhiliyede Kasâme" babları, "Menâkıbü'l-ensâr" kitabının sonlarında peş peşe yer almıştır. Bu nedenle "Câhiliyede Kasâme" babı, "Câhiliye Dönemi" babının devamı sayılabilir. Aslında "Kasâme" babı tüm nüshalarda "Câhiliye" babından sonra müstakil bir bab olsa da Neseî nüshasında bu babın hadisleri "Eyyâmü'l-câhiliye" babının devamı olarak yer almıştır. İbn Hacer (ö. 852/1448), bu hususta Neseî nüshasının başlıklandırmasını isabetli bulmuş ve kasâme hadisini "Câhiliye" babının

7 Bu minvalde İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî*; Bedruddin İbn Cemâ'nın (ö. 733/1333) *Münâsebâtü terâcimi'l-Buhârî li ehâdisi'l-ebvab* ve Şâh Veliyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Şerhu terâcimi ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserleri zikredilebilir. Bu hususta ayrıca bk. Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 134-138.

8 *el-Câmi'ûs-sahîh* için genel durum böyle olmakla beraber özellikle eserin câmi vasfı gereğince Buhârî kendi şartlarını taşımayan hadisler de nakledebilmiştir. Bu hususta bk. Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, s. 69-72.

9 Câhiliye kavramı Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'inde, "Câhiliyede Yaşamış Akrabalarla Övünmek" başlığında yer almıştır (XI, 437-8). Abdürrezzak b. Hemâm, *el-Musannef*'in Talak Bölümünde "Câhiliye Döneminde Atılan İftiranın Hükümü" ve Diyetler Bölümünde "Câhiliyede Esir Düşenlerin Fidesi" başlıklarında (VII, 435; X, 103); İbn Ebî Şeybe ise "Siyer" (Devletler Hukuku Ahkâmı) bölümünde "Câhiliyede Esir Düşmüş Akrabalar" başlığında (*el-Musannef*, VI, 427) câhiliye kavramına yer vermişlerdir. Ma'mer hariç, iki musannif de Câhiliye hakkındaki başlıkları ahkâm konuları bağlamında oluşturmuşlardır. Dârimî'nin söz konusu başlığı için bk. Mukaddime 1. Buhârî'nin bab tasnifinde kaynakları ve özgün yanları ile ilgili görüş ve tartışmalar için bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 105-117; Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, s. 53-75.

14. hadisi addederek şerh etmiş, “Kasâme” başlığı altında tahriç edilen tüm hadislerin Câhiliye dönemiyle ilgili olduğuna işaret ederek tercihini temellendirmiştir. Bu çalışmada da hadislerin numaralandırılmasında İbn Hacer’in tercihi esas alınmıştır.¹⁰ Câhiliye hakkındaki mezkûr iki babın öncesinde “Kâbe’nin İnşası”, sonrasında da “Peygamber’in Gönderilmesi” babı yer alır. Bîset babını, İslam’ın Mekke dönemi, Peygamberimizin hicreti ve Medine’nin cihat öncesi dönemine dair başlıklar izler. Bu yönüyle “Menâkıbü’l-ensâr” bölümünün son başlıkları (28-53. bablar) âdeti Mekke dönemi ve Medine’nin ilk yıllarını sunan muhtasar bir siyer gibidir. Bu kısmın neden müstakil bir kitap olmayıp “Menâkıbü’l-ensâr” bölümünün sonunda yer aldığı yahut *el-Câmi’u’s-sahih*’in diğer nüshalarında farklı bir tasnif bulunup bulunmadığı ayrıca incelenmelidir. Ancak bu çalışma, “Eyyâmü’l-câhiliye” babının anlaşılmasını hedeflediği için sîret hadislerinin neden ayrı bir bölüm başlığıyla toplanmadığı hususu ayrıca araştırılmayacaktır. İlgili babın, önceki ve sonraki bablarla ilişkilendirilebilmesinin, cevabı aranan hususları anlama ve yorumlama konusunda yeterli olacağı düşünülmüştür.

Câhiliye dönemine dair rivayetler doğrudan fıkhi sonuçlara götürmese de İslam akaidini ve ahkâmını, İslam’ın bireysel ve toplumsal hayata dair düzenlemelerinin mahiyetini ve maksatlarını anlayabilmek itibarıyla önemlidir. Bir başka deyişle, Câhiliye’nin sosyal gerçekliğini bilmek hadisleri ve sünneti anlamaya önemli katkılar sunar.¹¹ Bu yönleriyle Câhiliye, tarihî bir döneme işaret etmenin yanı sıra siyer ilminin zeminini oluşturur, hadis ve fıkıh alanlarına önemli veriler sağlar. Ayrıca bazı hadislerde İslam döneminde karşılaşılmasına rağmen İslami ilkelere uygunluk arz etmeyen bazı davranışların “Câhiliye” olarak nitelenmiş olması, ilgili kavramın bir dönemin ismi olmanın yanı sıra bir zihniyeti de ifade ettiğini gösterir.¹² Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere, câhiliye kavramını “İslam öncesi dönem” olarak tarif eden ilim adamlarının özellikle bu dönemin “şirk, ırkçılık, zorbalık” gibi özelliklerine değinmeleri gözden uzak tutulmamalıdır. Hatta İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) İslam öncesi dönemi Kur’anî bir ifadede hareketle “câhiliye-i üla” olarak tanımlarken bu dönemin İslam sonrasında da gözlemlenebilen amelleri için sadece “câhiliye” terimini kullanması dikkat çekicidir.¹³ Ancak bu çalışmada amaç, câhiliye kavramının izahı değil Buhârî’nin câhiliye kavramını hangi hadisler çerçevesinde ve nasıl işlediğinin tespitidir. Bu minvalde “Eyyâmü’l-câhiliye” babı ve hemen ardından gelen “Câhiliye’de Kasâme” babı hadisleri esas alınmış, ayrıca *es-Sahih*’in tamamında câhiliye kavramıyla ilgili olan diğer bab başlıklarına da yeri geldikçe değinilerek “Câhiliye” babı rivayetlerinden hareketle yapılan tespitlerin eserin bütünü içerisinde sağlaması yapılmıştır.

10 İbn Hacer, *Feth*, VII, 542.

11 Bu hususta bk. Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*; Aydın, *Hadislerde Sosyal Gerçeklik*.

12 Allah Resûlü’nün, ırkçı bir söylemine şahit olduğu Ebû Zer el-Gifârî’ye “Sen Câhiliye izleri taşıyan birisin” buyurması bu hususta yaygın olarak bilinen bir örnektir (Buhârî, İman 22; Müslim, Eymân 38-40).

13 İbn Fûrek, *Tefsîr*, II, 105. Kur’an-ı Kerim’de yer alan Câhiliye-i üla (33/el-Ahzab: 33) teriminin anlamıyla ilgili farklı görüşler olduğu da belirtmelidir. Bu dönemin Hz. Nuh ve Hz. İdris arası ya da Hz. Nuh ve Hz. İbrahim arası veya Hz. İbrahim’in doğduğu dönem olduğuna dair de tefsirler bulunmaktadır. Bu hususta bk. Kurtubî, *el-Câmi’*, XIV, 180; Beyzâvî, *Envâr*, IV, 23; Neseî, *Medârik*, III, 30.

Bir kavram analizi için bir hadis eserinin tercih edilmesi anlamsız görülmemelidir. Zira özellikle *el-Câmi'us-sahîh*'in telifinde musannifin gayesi, sadece hadisleri tasnif etmek değil, bilakis ele aldığı konularla ilgili istinbat ve istidlalde bulunmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla bu çalışma, İslam düşünce geleneğinin önemli şahsiyetlerinden Buhârî'nin câhiliye kavramını nasıl yorumladığını tespit etmeyi ve "Eyyâmü'l-câhiliye" başlığı altındaki hadisleri anlama ve yorumlamaya katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Câhiliye Babı Hadislerinin Genel Tasviri

"Eyyâmü'l-câhiliye" babında 13 hadis, hemen onu izleyen "Câhiliye'de Kasâme" babında ise 6 hadis yer almıştır. Bu 19 hadisin beşi merfû olup Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687) ve İbn Ömer (ö. 73/693) tarafından nakledilmiştir. Diğer 13 rivayet mevkûtur ve 5'i İbn Abbas'a, 4'ü Hz. Âişe'ye diğerleri de Hazn b. Ebî Vehb (ö. 12/633), Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), İbn Ömer ve Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711) izafe edilmiştir. İki babın tek maktû rivayeti ise Amr b. Meymûn'a (ö. 74/693) aittir. Dolayısıyla bu başlık altında Câhiliye dönemi inanç, ibadet ve âdetleri çoğunlukla sahâbe sözlerinden hareketle tespit edilmiştir. Söz edilen 5 merfû rivayette de önce sahâbî râvi tarafından Câhiliye dönemini niteleyen bir bilgi aktarılmış, akabinde Hz. Peygamber'in bu Câhiliye âdetine karşı tutumu kaydedilmiştir:

Hz. Âişe şöyle demiştir: "Aşura, Câhiliye'de Kureyş'in oruç tuttuğu bir gündü. Hz. Peygamber de o gün oruç tutardı. Medine'ye geldiğinde ise kendisi aşura orucunu tutmaya devam ettiği gibi Müslümanlara da tutmalarını emretti. Ramazan orucu farz kılınca aşura orucunu tutmak isteyen tuttu, istemeyen tutmadı." (Hadis: 1)¹⁵

Bu rivayet, babın merfû olarak saydığımız 5 hadisinden biridir. Ancak dikkat edilirse haberin "Hz. Peygamber de o gün oruç tutardı. Medine'ye geldiğinde ise kendisi aşura orucunu tutmaya devam ettiği gibi Müslümanlara da tutmalarını emretti. Ramazan orucu farz kılınca aşura orucunu tutmak isteyen tuttu, istemeyen tutmadı" cümlesinden meydana gelen ve ahkâma taalluk eden merfû kısmından önce, "Aşura, Câhiliye döneminde Kureyş'in oruç tuttuğu bir gündü" cümlesi Hz. Âişe'ye izafe edilmiş mevkûf bir haberdir. Dolayısıyla Câhiliye'de aşura orucu tutma geleneğine dair sözün de bilginin de kaynağı sahâbî râvidir. Bu bağlamda bir diğer örnek şöyledir:

İbn Ömer, Allah Resûlü'nün şöyle buyurduğunu aktardı: "Kim yemin edecekse Allah adına yemin etsin." İbn Ömer dedi ki: "Kureyş ataları adına yemin ederdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber 'Atalarınız adına yemin etmeyin' buyurmuştur." (Hadis: 6)

14 Bu hususta bk. İbn Hacer, *Hedyüs-sârî*, s. 8.

15 "Eyyâmü'l-câhiliye" babından nakledilen ilk 13 hadis için Buhârî, *Menâkıbü'l-ensâr* 26; sonraki hadisler (14-19) için Buhârî, *Menâkıbü'l-ensâr* 27 referansı geçerlidir. Çalışmada sadece bu iki babın hadisleri konu edinildiğinden dolayı her hadisten sonra tahrîc için ilgili bab numarasına işaret edilmemiştir. Ancak makale sonunda "Eyyâmü'l-câhiliye" babı hadisleri *el-Câmi'us-sahîh*'teki tertibiyle verilmiş, her bir hadisin başına hadis numarası eklenmiştir. Makalede zikredilen hadislerin sonunda parantez içinde verilen rakamlar bu hadis numaralarına delalet etmektedir.

Bu rivayette de iki merfû ve kavlî hadisin arasına İbn Ömer tarafından Câhiliye döneminde Kureyş'in ataları adına yemin ettiğine dair bilgi eklenmiştir. Babın merfû olan diğer iki rivayetinde de bu hadiste olduğu gibi ayrıca mevkûf bir ibare vardır. Câhiliye babında metnine sahâbe sözü dâhil olmamış tek merfû hadis ise Ebû Hüreyre'nin Allah Resûlü'ne nispet ettiği şu kavlî hadistir:

Şairin söylediği en doğru cümle Lebîd'in [ö. 40/661] "Allah'tan başka her şey batıl" sözüdür. Ümeyye b. Ebi's-Salt [ö. 8/630] da neredeyse Müslüman olacaktı. (Hadis: 10)

Merfû nitelikli haberlerin içinde yine sahâbe sözü bulunduğu dikkate alındığında Buhârî'nin bu bölümde aktardığı 19 rivayetten 17'sinde Câhiliye'ye dair bilgi aktaran kişilerin sahâbî olduğu söylenebilir. Babın tek maktû haberinin râvisi Amr b. Meymûn ise muhadramûndan kabul edilmesi hasebiyle o da Câhiliye dönemini idrak etmiş biri olarak nakilde bulunmaktadır. Hz. Âişe, İbn Abbas ve İbn Ömer'in İslam öncesi döneme dair şahitlikleri olmasa da bu hususta babaları başta olmak üzere bilgi edinebilecekleri pek çok kaynak mevcuttu. Nitekim Câhiliye inanç ve âdetlerinin vahyin gelmesiyle çok hızlı bir şekilde silinip kaybolacağını zannetmek de gerçekçi değildir. Genç sahâbiler, dünyaya gelişlerinden birkaç sene evveline ait inanç ve âdetlere dair toplumun genelini bildiği hususlar hakkında pekâlâ bilgi sahibi olabilirler. Bu nedenle Buhârî'nin, Câhiliye dönemine dair aktardığı bilgiler ilk ağızdan elde edilmiş, olay ile râvi arasına kesintinin girmediği haberlere dayanır.

"Eyyâmü'l-câhiliye" babında nakledilen hadislerin, ileride ele alacağımız maktû nitelikli Amr b. Meymûn hadisi dışında esere aidiyeti hakkında herhangi bir tartışma yoktur. Buhârî'nin Abdullah b. Vehb'den (ö. 197/813) naklettiği babın 16. hadisi olan hervele hadisi dışında da muallak rivayet edilmiş bir başka haber yoktur.¹⁶ 19. rivayetin 12'si, *Kütüb-i Sitte* içinde sadece Buhârî'nin naklettiği hadislerdir.¹⁷ Musannifin infirad ettiği haberlerin sayıca çok olması, babın önemli ölçüde mevkûf hadislerden meydana gelmesinden kaynaklanır. *el-Câmi'ü's-sahîh* içi tekrarlar bağlamında ise 19 haberin 10'u sadece "Eyyâmü'l-câhiliye" babında nakledilmiş, kalan 9 rivayet muhtelif bablarda farklı istidlaller amacıyla tekrar edilmiştir.¹⁸ Babın 3 rivayeti ise *Sahîh-i Buhârî* dışında bir hadis kaynağına intikal etmemiş görünmektedir.¹⁹

16 İbn Hacer bu haberin Ebû Nuaym tarafından *el-Müstahrec*'de Harmele b. Yahya vasıtasıyla mevsûl olarak nakledildiğini kaydeder (*Feth*, VII, 545). Bu haber, *el-Câmi'ü's-sahîh*'te asıl olarak nakledilen ve mevsûl hâli olmayan 19 hadisten biridir. Bu hususta bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, s. 90.

17 Buhârî'nin infirad ettiği bu rivayetler 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 15-19. hadislerdir.

18 *el-Câmi'ü's-sahîh*'te sadece Câhiliye babında nakledilen ve tekrarı olmayan haberler 3, 4, 7, 9, 11, 14, 16-19. rivayetlerdir.

19 Babın 3, 9 ve 18. hadisleri bir başka hadis kaynağında yer almamıştır. Bunlardan 3. hadis Ezrakî'nin (ö. 250/864) *Ahbâru Mekke* (II, 167) ve Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Ma'rifetü's-sahâbe* (II, 869) adlı eserlerinde, 9. hadis ise tespit edebildiğimiz kadarıyla az sayıda tefsir kaynağında Buhârî'den naklen aktarılmıştır. Örnek olarak bk. İbn Atıyye, *el-Muharrer*, V, 428. 18. haber ise Harâitî'nin *İ'tilâlül-kulûb* (s. 94) ve *Mesâviü'l-ahlâk* (s. 226) ve Ebû Nuaym'ın *Ma'rifetü's-sahâbe* (IV, 2047) adlı eserlerinde yer almıştır.

2. Câhiliye Kavramına Yüklenen Anlam

Buhârî'nin "Eyyâmü'l-câhiliye" babında yer verdiği hadislerin bir kısmı Câhiliye'de varlık gösteren ve İslam'ın nefyetmeden ya olduğu gibi bıraktığı ya da kısmî düzenlemeler getirdiği bazı uygulamalara işaret eder. Hac rükünleri, aşura orucu, kasâme tatbiki, Câhiliye'de olan ve İslam'la da devam eden unsurlar arasındadır. Buna karşın yıldızlardan yağmur dilemek, ölülerin ardından ağıtlar yakmak, atalar adına yemin etmek şirk ve batıl inançların bulaştığı kabuller ile ibadeti zorlaştıran birtakım ritüellerin ise kökten reddedildiği görülür. Keza Buhârî'nin seçtiği hadisler Câhiliye'de tevhid inancının varlığına da Câhiliye insanının ölüm sonrasında nasıl algıladığına da değinir. Dolayısıyla musannif, tarihi bir dönemi muhtelif yönlerden tasvir etmeye yönelik haberleri seçmiş görünmektedir. Nitekim Câhiliye babının şiretle ilgili haberler arasında ve hemen bi'set babından önce konumlandırılması, başlıkta "eyyâm" kelimesinin yer alması, tarihi bir dönem tasvirinin hedeflendiğini açıkça ortaya koyar. Öte yandan Allah Resûlü'nün Ebû Zer el-Gıfârî'yi (ö. 32/653) "Sen Câhiliye izleri taşıyan birisin" diyerek uyardığına dair hadisi bu başlık altında nakletmeyerek "İman" bölümünde ele alması, Buhârî'nin bu bölümde câhiliye kavramını "zihniyet" anlamından ziyade "tarihi bir dönem" anlamıyla ele aldığı görüşünü desteklemektedir.²⁰

İbn Hacer'e göre Buhârî "Eyyâmü'l-câhiliye" babında câhiliye kavramını "Allah Resûlü'nün doğumundan peygamber olarak gönderilmesine kadar geçen süre" anlamında kullanmıştır. İbn Hacer'in bu bab başlığı itibarıyla Câhiliye'yi Allah Resûlü'nün doğumuyla başlatması, babın rivayetlerinde anlatılan olayların gerçekleşme zamanı ile ilgilidir. Zira şârih, babın hadislerinin çoğunun bu dönemle ilgili haberler içerdiğini belirterek tespitini temellendirmiştir.²¹ İbn Hacer, bu tespitin ardından Câhiliye'nin Mekke'nin fethiyle son bulduğunu eklemeyi de gerekli görür, Nevevî'nin (ö. 676/1277) Câhiliye ve İslam sınırını bi'set ile çizmesine karşı çıkar. Hatta Amr b. Meymûn'un "Câhiliye'de dışı bir maymun görmüştüm" diye başlayan haberini de (Hadis: 18) Câhiliye'nin bi'setle sona ermediğine dair bir delil olarak kaydeder.²² İbn Hacer'in bu husustaki yaklaşımı hocası Irâkî'ye (ö. 806/1404) dayanır. Irâkî, Arapların büyük bir kısmının Mekke'nin fethiyle Müslüman olduklarını ve Câhiliye'nin ancak fetihden sonra son bulduğunu belirtir.²³ Dolayısıyla Irâkî ve İbn Hacer nezdinde Câhiliye, bi'set öncesi değil İslam hâkimiyeti öncesi döneme tekabül etmiş olmaktadır. Medine İslam devrini yaşarken fethe kadar Mekke hâlâ Câhiliye devrindedir.

Câhiliye dönemi sınırlarının izafiliği konusunda Buhârî'nin yaklaşımı şu haber vasıtasıyla tespit edilebilir:

20 Şu var ki, *el-Câmi'us-sahîh*'te başka bab başlıklarında "Câhiliye davası" ve "Câhiliye işi" tabirlerinin kullanıldığı da vakidir. Bu ifadeler ise câhiliye kavramının yeri geldiğinde zihniyet anlamıyla ele alındığını da gösterir (Buhârî, İman 22, Cenâiz 19, Menâkib 1).

21 Kirmânî (*el-Kevâkib*, XV, 65) ve Aynî'ye (*Umde*, XVI, 289) göre Câhiliye "Hz. İsa'dan Resûlullah'a kadar olan fetret dönemidir." Bu tanım genel bir Câhiliye tanımı olarak kabul edilebilir olsa da naklettiği haberlerden hareket edildiğinde Buhârî'nin söz konusu bab başlığında câhiliye terimini bu manada kullandığını düşünmek zordur.

22 İbn Hacer, *Feth*, VII, 533. Nevevî'nin görüşü için bk. *Şerh*, I, 139.

23 Irâkî, *et-Takyid*, s. 324.

İkrime كَأَسَا دَهَاقَا âyetinin ardı ardına sunulan dolu kadehler anlamında geldiğini söylemiş ve İbn Abbas'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Ben babamın Câhiliye’de اسقنا كَأَسَا دَهَاقَا / Bize dolu kadehlerle aralıksız sun” dediğini duymuştum (Hadis: 9)

Bu rivayette “Babamın Câhiliye’de ... dediğini duymuştum” ifadesinin nispet edildiği İbn Abbas, hicretten üç sene önce dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla bi’set öncesini idrak etmesine rağmen “Câhiliye’de duymuştum” ifadesini kullanması, Buhârî’nin de Câhiliye dönemi bi’set ile tamamlanmış bir dönem olarak görmediğini düşündürür. Nitekim Abbas (ö. 32/653) Mekke fethine yakın bir zamanda ailesiyle Medine’ye hicret etmek üzere yola çıkmıştır.²⁴ Bu durumda İbn Abbas’ın “Câhiliye” olarak nitelediği dönem, bi’setten sonra ancak Mekke fethinden önceki döneme tekabül etmektedir.²⁵ İbn Abbas’ın câhiliye terimine yüklediği anlamın Buhârî tarafından da benimsendiğinin ana göstergesi, onun, ilgili habere Câhiliye dönemi başlığı altında yer vermesi, bu bab başlığında bir tartışmaya veya muhalif bir habere işaret etmemesidir.

Musannifin ilgili başlıkta seçtiği hadisler çerçevesinde, câhiliye kavramını İslam öncesi tarihî bir dönem olarak ele aldığına delalet eden bazı hadisler şöyledir:

Aşura, Kureş’in Câhiliye’de oruç tuttuğu bir gündü. (Hadis: 1)

Câhiliye’de bir sel olmuş ve Mekke vadisini doldurmuştu. (Hadis: 3)

Câhiliye’de ilk kez Hâşimoğulları kasâme tatbik etmişti (Hadis: 14)

Câhiliye’de dişi bir maymun ve onun etrafına toplanmış bir grup maymun görmüştüm. (Hadis: 18)

Bu dört hadiste Câhiliye teriminin bir zihniyeti değil tarihsel bir dönemi ifade ettiği açıktır.²⁶ Ayrıca Ebû Hüreyre’den merfû olarak nakledilen “Şairin söylediği en doğru söz Lebîd’in ‘Allah’tan başka her şey batıldır’ sözüdür. Ümeyye b. Ebi’s-Salt ise neredeyse Müslüman olacaktı” (Hadis: 10) hadisi açıkça İslam öncesi dönemin muvahhid şairlerinden söz eder. Bu hadisin Câhiliye günleri başlığı altında verilmesi de Buhârî tarafından Câhiliye’nin tarihî bir dönem olarak ele alındığının bir diğer göstergesidir. Keza Hz. Âişe’nin, Buâs Savaşı’nda Yesrib

24 Zehebi, *Siyer*, III, 333.

25 Bu hususta bk. İbn Hacer, *Feth*, VII, 534. İbn Abbas’ın burada câhiliye kavramını babası Abbas’ın henüz Müslüman olmaması nedeniyle tarihî bir dönem anlamında değil İslam öncesi yaşantı anlamında izafi manada kullanmış olduğu da düşünülebilir. Nitekim İbn Hacer bu kanaati de dile getirmiştir (*Feth*, VII, 537). Hatta Hz. Ömer’in, Câhiliye’de Kâbe’de itikafa girmeyi adadığına dair hadisin (Buhârî, Eymân 29) şerhinde de onun bi’setten sonra ancak henüz Müslüman olmadan önce böyle bir adağı olduğunu vurgulamıştır (*Feth*, XIII, 443). Bu durumda gerek Hz. Ömer gerek Hz. Abbas’a nispetle Câhiliye dönemi bi’setten sonra da devam etmekteydi. İbn Hacer’in bu yorumları esas alındığında Câhiliye babında yer alan İbn Abbas haberi ile Buhârî, Câhiliye’nin birey bazında izafi anlamına vurgu yapmış da olabilir. *el-Câmi’u’s-sahih*’in diğer bablarında câhiliye kavramının kişinin Müslüman olmadan evvelki hayatına işaret eden izafi anlamda kullanıldığı da olmuştur. Bu konuda bk. Buhârî, İ’tikâf 16, Eymân 29.

26 *Sahih-i Buhârî*’nin “Eyyâmü’l-câhiliye” babı dışında câhiliye kavramına yer verilen bazı başlıklarında da kavramın İslam öncesi tarihî dönem anlamında kullanıldığı açıkça anlaşılır. Mesela İslam öncesi döneme ait defineler için “Câhiliye gömüsü” nitelemesi yapılması hakkında bk. Zekât 67.

liderlerinin öldürülmesi ve halkın dağılmasına dair aktardığı bilginin (Hadis: 15) bu bölümde yer alması yine tarihî bir dönem olarak Câhiliye'ye işaret ettiği gibi Câhiliye'nin coğrafi olarak Mekke ve Kureyş kabilesiyle sınırlandırılmadığını da ortaya koymaktadır.

Buâs Savaşı, Allah'ın elçisi için hazırladığı bir merhale idi. Allah Resûlü gönderildiğinde, toplum dağılmış, liderleri ya öldürülmüş ya da yaralanmıştı. Onların İslam'ı kolaylıkla kabul edebilmeleri için Allah, Resûlü'ne bu zemini hazırlamıştı. (Hadis: 15)

Buâs Savaşı'nın bi'setten sonra ve hicretten beş veya altı sene önce gerçekleştiği dikkate alındığında²⁷ bi'set gerçekleşmiş olsa bile henüz İslam'la tanışmayan Yesrib'in, kendi Câhiliye dönemini sürdürmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede fetih nasıl Mekke için Câhiliye ve İslam sınırını oluşturuyorsa hicret de Medine'nin Câhiliye'den İslam'a dönüşümünü ifade eden tarihî olay kabul edilebilir.²⁸

Buhârî'nin câhiliye kavramının İslam öncesi Medine halkı için de kullanıldığına dair bir diğer istidlâli tâbiûnun küçüklerinden Gaylân b. Cerîr'in (ö. 129/746)²⁹ naklettiği şu rivayettir:

Biz Enes b. Mâlik'in yanına gider gelirdik, o da bize ensârdan bahsedip "Senin kavmin falanca gün şöyle şöyle yapmıştı. Senin kavmin filanca gün şöyle şöyle yapmıştı" derdi. (Hadis: 13)

Enes b. Mâlik'in sözlerindeki "falanca gün" ve "filanca gün" ifadeleri, ensârın İslam ve Câhiliye dönemlerine delalet etmektedir.³⁰ Bu rivayet, Câhiliye'nin Mekke ve Kureyş ile sınırlı olmadığına delalet etmesi itibarıyla Câhiliye dönemi babında aktarılmış olmalıdır. Öte yandan Enes'in, anlattığı olaylar kendi şahit oldukları ise bi'setten sonra ve hicretten en fazla dört beş sene öncesine ait olabilir. Bu durumda Buhârî'nin bu haberi bu başlık altında nakletmesi, hicret öncesi Medine'nin bi'set gerçekleşmiş olsa dahi Câhiliye döneminde olduğunu vurgulamak, böylece tarihsel bir dönem olarak Câhiliye sınırlarını belirlemek için aktardığını düşündürmektedir. Musannifin bi'set sonrasında da Câhiliye'nin hüküm sürdüğüne dair nakletmiş olması muhtemel haberlerden biri de babın tek maktû haberi olan Amr b. Meymûn rivayetidir:

Câhiliye döneminde etrafına birçok maymun toplanmış dişi bir maymun görmüştüm. Dişi maymun zina etmişti, diğer maymunlar da onu taşıyorlardı. Ben de o maymunlarla bir olup dişi maymunu taşlamıştım. (Hadis: 18)³¹

27 Bu hususta bk. Çubukçu, "Buâs", s. 340.

28 Buhârî, Hz. Âişe'nin bu hadisini kitabının üç ayrı babında naklederek bu hadisle ensârın faziletine, Câhiliye dönemi olaylarına ve Medine toplumunun peygamberin liderliğinde birleşmeye hazır oluşuna işaret etmiştir (Menâkıbü'l-ensâr I, 27, 46).

29 Gaylân b. Cerîr Yemenli Ezd kabilesindedir. Ensârın da aslı Ezd olduğu için Enes, ona "senin kavmin" demiştir. Biyografisi için bk. Buhârî, *et-Târîh*, VII, 101; Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 130; Zehebi, *Siyer*, V, 239.

30 Buhârî bu haberi ayrıca "Menâkıbü'l-ensâr" bölümünün ilk babında "Enes, ensârın üstün özelliklerini ve İslam uğruna verdikleri mücadeleyi anlatırdı" ziyadesiyle nakletmiştir. Metindeki "falanca ve filanca gün" ifadelerinin İslam ve Câhiliye dönemlerine delalet ettiğine dair bk. İbn Hacer, *Feth*, VII, 541.

31 Bu rivayet Buhârî'nin infirad ettiği haberlerden biridir. İbn Abdilber (ö. 463/1071) mükellef olmayan bir canlıya

Bu rivayet yukarıda da belirtildiği üzere, İbn Hacer'e göre Câhiliye'nin Mekke fet-hine kadar devam ettiğine delalet eden haberlerden biridir. Nitekim Amr hicretin 9. se-nesinde Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) Yemen'e gelişi ile Müslüman olmuş ve hicri 74. se-nesinde vefat etmiştir.³² Onun bi'set günlerinde veya bi'setten birkaç sene evvel dünyaya gelmiş olması makuldür. Bu durumda anlattığı hadise bi'set ile hicretin 9. senesi arası bir zamana tekabül etmelidir. Böylelikle Buhârî'nin bu rivayeti bu başlık altında naklet-mesi, bi'set sonrası yıllarda Câhiliye'nin devam ettiği tezini delillendirme amacı taşıdığı düşünülebilir. Amr b. Meymûn'un İslam öncesi döneme ait bu hatırasının içeriği, Buhârî için herhangi bir anlam ifade etmiyor gibidir. Amr'ın "zina eden maymun" betimlemesi yahut "recm" yorumu Buhârî için anlam ifade etseydi haberi bu içeriklere uygun bir başka başlıkta tekrar etmesi beklenirdi. Rivayetin "Câhiliye Dönemi" babında nakledil-miş olması Câhiliye'ye dair bir istidlal bağlamında ele alınmasını gerektirir. Nitekim Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038), Amr b. Meymûn'un bu hatırasını onun "Ben Câhiliye'de Lât'a tapardım" sözünden sonra aktarmış olması da³³ bazı muhaddislerin bu tür haberlere İslam öncesi döneme ait bilgiler gözüyle baktıklarını, onları dinî ya da fıkhi bir istidlale konu etmediklerini gösterir.

Buhârî'nin "Câhiliye Dönemi" babının yine başlarında naklettiği bir hadis, onun Câhi-liye tanımına dair bir başka ipucu verir. Hz. Âişe'den naklettiği bu rivayette, hırsızlıkla suçlan-an ve zorbalığa maruz kalan siyahi bir cariye'nin Medine'ye gelip mescide sığınması kıssası anlatılır. Cariye maruz kaldığı iftira ve zorbalığın, kendisini "küfür beldesinden" kurtaran

zina isnadı ve had tatbikinden söz edilmesi nedeniyle bazı ilim adamlarının bu haberi münker addettiğini ifade edip kıssa doğru ise bu topluluğun cinler olabileceğini ileri sürmüştür (*el-İstiâb*, III, 1206). Humeydi (ö. 488/1095), haberin sadece bazı *Sahih-i Buhârî* nüshalarında olduğunu belirtmiştir. Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkı (ö. 410/1010) ise *Etrâfü's-Sahihayn* adlı eserinde bu rivayetin Buhârî'ye idrac edildiğini söylemiştir. Ancak İbn Hacer bu görüşlere karşı çıkarak bu rivayetin, aralarında Ebû Zer nüshasının da olduğu Firebrîden gelen üç nüshada bulunduğunu, sadece Nesefî nüshasında yer almadığını söyler (*Feth*, VII, 548). Rivayet hadis âlimlerinden Harâiti (ö. 327/939) tarafından da nakledilmiştir (*İ'tilâlül-kulûb*, s. 94, *Mesâviül-ahlâk*, s. 226). Harâiti bu haberi naklettikten sonra isnâdındaki Ali b. Âsım'ın (ö. 201/816) "Bu haberi Husayn b. Abdurrahman'dan başkası nakletmiş olsa reddederdim" dediğini de aktarmıştır. Bu durum rivayetin muhteva bakımından ilim adamlarının kabul etmekte zorlandıkları bir içeriğe sahip olduğunu açıkça ortaya koyar. Haberin Ebû Nuaym tarafından oluşturulan bağlamı, Amr'ın Câhiliye dönemine ve o dönemdeki zihniyetine delalet eden bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Buhârî'nin de Amr'ın bu hadisini bir başka bölümde değil "Câhiliye Dönemi" babında nakletmesi Câhiliye insanı algılarına dair bir istidlal olarak anlaşılabilir. Ancak ilginç olan husus birçok ilim adamının bu bağlamı dikkate almaksızın sanki merfû bir hadismi gibi tevil etme ihtiyacı hissetmeleridir. Mesela Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) bu rivayeti, Yahudilerin maymunlara dönüştürülmesi bağlamında nakleder, hatta memsûh topluluğun neslinin İslam öncesi döneme kadar sürdüğüne delil sayar (*Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 332). İbnü't-Tin (ö. 611/1214) de Amr'ın gördüğü maymunların insandan memsûh bir topluluk olabileceğini ileri sürmüştür. İbn Hacer ise bizzat memsûh topluluk olmasa da maymunların memsûh insanlardan bazı şeyler öğrenme ihtimali üzerinde durmuş, hatta Ma'mer b. el-Müsennân'ın (ö. 209/824) *Kitâbü'l-Hayl* adlı eserinden naklen atlarda mevcut kıskançlık duygusuna değinmiş, benzer bir durumun maymunda da olabileceğini belirtmiştir (tüm bu görüşler için bk. *Feth*, VII, 547-9). İslam geleneğinde hayvanlardan memsuh insan toplulukları olup olmadığı konusundaki tartışmalara dair ayrıca bk. Koca, "Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam".

32 Ebû Abdullah Amr b. Meymûn el-Evdi hakkında bk. İbn Abdilber, *el-İstiâb*, III, 1205-6; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 263; Zehebi, *Siyer*, IV, 158-61; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 119-20.

33 Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, IV, 2047.

Allah'ın hayret verici bir takdiri olduğunu dile getirir (Hadis: 5). Rivayette geçen “küfür beldesi”, İslam'ın hâkim olmadığı bir kabilenin yurduudur. Buhârî'nin siyahi cariyenin hikâyesini Câhiliye başlığı altında ele alması haberin metnindeki “küfür beldesi” tanımı nedeniyle olmalıdır.³⁴ Bu olayın yaşandığı dönemde Medine'de İslam hâkimdi, kadın da “küfür beldesinden” İslam beldesine sığınmıştı. Dolayısıyla câhiliye kavramı, sadece bi'set öncesi dönem değil, bi'setten sonra da küfrün hâkim olduğu herhangi bir bölgenin zihniyeti hakkında kullanılabilen bir terim olmaktadır. Her hâlükârda Câhiliye döneminin tarihî sınırlandırması bölgeye ve kişiye göre zafî nitelik taşımaktadır.

Buhârî'nin “Eyyâmü'l-câhiliye” babında naklettiği hadislerin öncelikle Câhiliye döneminin tarihî sınırlarına ve bu sınırların izafiliğine delalet ettiği belirtilebilir. Bunun yanı sıra seçtiği haberlerin bir kısmı İslam ile ilga edilmeyen birtakım kabullere ve uygulamalara işaret ederken bir kısmı da Hz. Peygamber'in ya da sahabenin kökten reddettiği inançlara, ibadetlerle ilgili bazı ritüellere ve sosyal hayatta mevcut değer yargılarına delalet eder. İslam'ın reddetmediği hususlar ilk vahiy ile son vahiy arasındaki süreklilik vurgusunu ortaya koyar. Şu var ki sürekliliğin korunduğu her mesele mutlaka vahye dayanmış olmayabilir. Süreklilik arz eden yapılar bazen olduğu gibi bazen yeni bir formda hayatın içinde var olmaya devam eder. Toplumsal değişim ani ve devrim nitelikli değil sosyal akışkanlık içinde ve zamana yayılmış olarak gerçekleşir. Bu bağlamda “Eyyâmü'l-câhiliye” babının hadisleri, tarihsel sürekliliğe delalet eden ve köklü değişim vurgusu yapan hadisler olmak üzere iki ana başlık altında ele alınabilir.

3. Tarihsel Sürekliliğe Delalet Eden Hadisler

Buhârî'nin, İslam öncesi Arap toplumunun İslam döneminde tümüyle reddedilemeyen yaşantılarına dair naklettiği haberler inançlardan ibadetlere, sosyal ve hukuki hayata dair oldukça geniş bir perspektiften örnekler içerir. Babın tarihsel sürekliliği düşündüren bu hadisleri inançlar, ibadetler, dil unsuru ve hukuki hayat başlıkları altında sunulabilir.

3.1. İnançlar Alanında Süreklilik Göstergesi Olan Haberler

Buhârî'nin “Eyyâmü'l-câhiliye” babında yer verdiği bir haber, Câhiliye döneminde toplumda tevhid inancının varlığına delalet eder. Ebû Hüreyre'den merfû olarak nakledilen bu hadis şöyledir:

Şairin söylediği en doğru cümle Lebid'in “İyi biliniz ki, Allah'tan başka her şey batıl” sözüdür. Ümeyye b. Ebi's-Salt da neredeyse Müslüman olacaktı. (Hadis: 10)³⁵

34 Buhârî, Medine'ye sığındıktan sonra mescitte yaşamaya başlayan bu cariyenin hikâyesini ayrıca “Kadının Mescitte Uyuması” başlığı altında nakletmiştir (Salât 57).

35 Buhârî bu hadisi ayrıca, ne tür şiirlerin caiz olduğuna ve cennet ve cehennem herkesine çok yakın olduğuna dair iki ayrı başlıkta daha delil olarak nakletmiştir (Edeb 90, Rikâk 29).

Bu hadiste dizeleri takdir edilen Lebîd b. Rebîa, Câhiliye ve İslam dönemini idrak etmiş, muallaka sahibi bir şairdir. Hicretin 9. senesinde Müslüman olduktan sonra birkaç beyit dışında şiiri terk ettiği,³⁶ bu haberde kendisine nispet edilen şiiri de henüz Müslüman olmadan önce okuduğu nakledilmiştir.³⁷ Şairin, Allah'tan başka her şeyin batıl olduğunu ifade etmesi, İbn Hacer'e göre, her şeyin fani olduğu, Allah'ın zatı ve sıfatları ile baki olduğu anlamındadır. Allah el-Hak'tır. Cennet, cehennem dâhil diğer varlıkların bekası Allah'ın onları varlık aleminde tutmasına bağlıdır.³⁸ Lebîd'in, Müslüman olmadan evvel söylediği bu dizeler, İslam'ın Allah inancıyla örtüşmekte olup bu nedenle Allah Resûlü tarafından, şairlerin dile getirdiği en doğru sözler olarak takdir edilmiştir. Hadisin ikinci kısmında Müslüman olmaya oldukça yaklaştığı kaydedilen Ümeyye b. Ebi's-Salt ise semavi dinleri bilen, Tevrat ve İncil okuyan, putperestliği reddetmiş bir hanifti. Bifseti idrak etmesine rağmen Müslüman olmamış, hicretin 8. yılında ölmüştü.³⁹ Allah Resûlü'nün bu iki şair hakkındaki sözleri Câhiliye döneminde tevhide dayalı bir Allah inancının var olduğunu gösterir. Buhârî'nin bu haberi Câhiliye başlığı altında ele alışı, Câhiliye dönemini, sadece şirk ile değil aynı zamanda Hz. İbrahim'den beri muhafaza edilmiş olan tevhid inancıyla da tanımlaması olarak yorumlanabilir.

3.2. İbadetler Alanında Süreklilik Göstergesi Olan Haberler

Buhârî'nin Câhiliye dönemi ibadet hayatına dair aktardığı hadisler aşura orucu ve hacla ilgilidir. İki ibadet de Hz. İbrahim'den beri toplumda süregelen ve bilinen ibadetlerdi. Nitekim Buhârî de "Câhiliye Dönemi" babında ilk önce aşura orucu hadisini aktarmıştır:

Hz. Âişe şöyle dedi: Aşura günü Kureyş'in Câhiliye'de oruç tuttuğu bir gündü. Allah Resûlü de o gün oruç tutardı. Medine'ye geldiğinde de bu orucu tuttu, Müslümanların da tutmasını emretti. Ramazan orucu farz kılındığında ise dileyen bu orucu tuttu dileyen tutmadı. (Hadis: 1)⁴⁰

Hadis, Câhiliye'de tutulan aşura orucunun İslam döneminde de devam ettiğine açıkça delalet eder. Allah Resûlü'nün Medine'de Müslümanlara aşura orucunu emretmesi, bu ibadetin ayrıca Hz. Musa ile ilişkilendirilmesine bağlanmıştır.⁴¹ Aşura orucu haberi Câhiliye döneminin geçmiş peygamberlerin şeriatını koruyan bir yönüne delalet etmekte olup İslam tarafından reddedilmemiştir.

Buhârî'nin "Câhiliye dönemi" babında hacla ilgili naklettiği beş rivayetten biri, Câhiliye'de mevcut olup İslam döneminde de sürdürülen hac ritüellerine işaret eder. Hac

36 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1335-8; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 500-4.

37 İbn İshak, *Megâzi*, s. 179; İbn Hişam, *Sîre*, I, 370.

38 İbn Hacer, *Feth*, VII, 538.

39 İbn Kuteybe, *eş-Şîr*, I, 450.

40 Buhârî bu hadisle ayrıca aşura günü Kabe'nin örtülerinin değiştirilmesine, aşura orucunun hükmüne ve Ramazan orucunun farz kılınmasına dair istidalle bulunmuştur (Hac 47, Savm 1, 69, Tefsir (Bakara Sûresi) 24).

41 Bu hususta bk. Buhârî, Savm 69; Müslim, Sıyâm 127-129; Ebû Dâvud, Savm 65; İbn Mâce, Sıyâm 41.

ibadetindeki sürekliliğe dair nakledilen bu haber Safa ve Merve arasında vadiden hızlıca geçilmesi hususundadır. Buhârî bu hususta İbn Abbas'tan gelen şu haberi aktarmıştır:

Safa ve Merve arasında vadinin ortasında hızlanmak (*hervele*) Peygamber'in sünneti değildir. Câhiliye halkı buradan koşarak geçer ve "Sel basan vadiyi (Bathâ'ı) ancak koşarak geçeriz" derlerdi. (Hadis: 16)

Safa ve Merve tepeleri arasındaki vadide sel suları ve taşlar birikir, Araplar da sa'y esnasında bu kısımdan koşarak geçerlerdi. Nitekim Hz. Peygamber'in de buradan (bugün yeşil ışıklarla belirlenmiş alanda) hızlıca geçtiği nakledilmiş, sahâbeden itibaren hervele sa'yin sünnetlerinden kabul edilmiştir. Bu hususta İbn Abbas'ın "sünnet değildir" sözü konuyla ilgili diğer sahâbilerden farklı bir kanaat taşıdığı ve bu kanaatinin de daha sonraki dönemlerde fakihler tarafından benimsenmeyen bir görüş olduğu yönünde anlaşılmıştır.⁴² Bir diğer yoruma göre de İbn Abbas, hervelenin sünnet olduğu kanaatindedir. Sözüne başına "f" takdir edilir. Böylelikle onun "أليس" yani "sünnet değil midir?" demeyi kastettiği sonucuna varılır.⁴³ Buhârî'nin "Hac" bölümünde sa'y ile ilgili müstakil bir babda herveleyi tespit eden haberler nakletmesi, onun kanaatine göre de hervelenin sünnet olduğunu gösterir.⁴⁴ Dolayısıyla İbn Abbas'ın bu sözü sa'y esnasında hervele yapma geleneğinin İslam öncesinde var olduğunu, İslam ile başlamadığını ortaya koyar. Nitekim bu âdeti Hacer'e dayandıran rivayet de yine İbn Abbas'tan gelir.⁴⁵ Bu haberle birlikte aslında Câhiliye döneminin ibadetler alanında Hz. İbrahim zamanından itibaren sürdürülen âdetlerinin İslam ile nefyedilmediği vurgusu bir kez daha yapılmış olmaktadır. Bu âdetler zamanla taş ve su dolu bir vadiden hızlı geçme zorunluluğu gibi fonksiyonel bir anlam taşımaya başlasa da İslam ile ibadetin bir parçası olarak muhafaza edilebilmiştir.

3.3. Süreklilik Göstergesi Olarak Dil Unsuru

Yukarıda câhiliye kavramının izafiliğine dair aktardığımız İbn Abbas'ın "وَكأَسَا دَهَاقَا" ayetini tefsirine dair haber (Hadis: 9) dil unsurundaki sürekliliğe işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu haber Kur'an tefsirinde "Câhiliye dilinden" yararlanmanın meşruiyetini açıkça ortaya koyar. Nitekim tefsirde Câhiliye dilinden ve şiirinden yararlanıldığı vakası tartışma kabul etmeyecek derecede nettir. Rivayetin "Câhiliye Dönemi" başlığı altında nakledilmesi ise Kur'an-ı Kerim'in Câhiliye Araplarının bildiği dil ve kelimelerle indirildiğine delalet ettiği gibi Câhiliye'nin nefyedilmeyen, bilakis tefsirde delil addedilen unsurlarından birinin de dil olduğuna işaret etme amacı taşıyor olabilir.⁴⁶

42 Kirmânî, *el-Kevâkib*, XV, 74; İbn Hacer, *Feth*, VII, 546; Aynî, *Umdet*, XVI, 298-9; Kastallânî, *İrşâd*, VI, 182.

43 İbn Hübeyre, *el-İfşâh*, III, 124.

44 Buhârî, Hac 80.

45 Buhârî, Ehâdisü'l-enbiyâ 12.

46 Buhârî'nin Câhiliye sosyal hayatında mevcut bazı unsurların İslam sonrasında da devam etmesinde sakınca olmadığını dile getirdiği başka başlıkları da mevcuttur. "Câhiliye'de olan ve İslam'dan sonra da alışverişe devam edilen çarşılar" ve "Câhiliye döneminde hac zamanı ticaret yapılan pazarlarda İslam döneminde hac zamanı ticaret yapılabilmesi" başlıkları tarihsel süreklilik gerçekliğini ortaya koyması bakımından önemlidir (Hac 151, Büyü'ü 35).

3.4. Hukuk Alanında Süreklilik Göstergesi Olan Haberler

“Câhiliye Dönemi” babının hemen ardından gelen, müstakil bir bab gibi görünse de aslında aynı babın bir parçası olan “Câhiliye’de Kasâme” babı, faili meçhul cinayetlerde katil zanlısı olan kişiye ve kabilesine katil suçundan berî olduklarına dair yemin ettirme, yeminden kaçınmaları durumunda diyet talep etme uygulamasını anlatır. Buhârî’nin konuyla ilgili yer verdiği haber, İbn Abbas tarafından nakledilmiş olup Ebû Tâlib’in Hâşimoğullarından bir kişinin öldürülmesi üzerine zanlı kişinin kabilesinden elli kişiye yemin ettirmesi hakkındadır (Hadis: 14). Kasâmenin İslam döneminde nasıl uygulandığı hususu gerek sahâbe gerekse fakihler arasında tartışmalı bir konudur.⁴⁷ Buhârî, kasâme uygulamasına dair “Diyât” bölümünde de müstakil bir başlık açmış ancak bu başlıkta davacıdan şahit, davalıdan yemin isteneceğine dair Eş’as b. Kays (ö. 40/661) hadisini, Muâviye’nin (ö. 60/680) ve Ömer b. Abdülaziz’in (ö. 101/720) kasâme ile hükmetmediğine dair rivayetleri nakletmiştir.⁴⁸ Bu istidlallerden hareketle Buhârî’nin nefy kasâmesine olumlu baktığı ve kasâme yoluyla kısas uygulamasını kabul etmediği anlaşılmaktadır.⁴⁹ Onun Câhiliye’de kasâmeye dair naklettiği İbn Abbas rivayetine göre Ebû Tâlib, kabilesinin yeminden kaçınması durumunda katil zanlısının öldürüleceğini söylemiştir. Böylece Buhârî, kasâmenin Câhiliye’de ve İslam’da uygulanma yöntemi arasındaki farka dikkat çekmiş olmakta ve kasâme ile kısas uygulanacağına hükmeden Mâlik b. Enes’e (ö. 179/795) muhalefet etmiş olmaktadır.⁵⁰ Kasâme ile ilgili İbn Abbas hadisi, kasâmenin İslam döneminde de varlığını sürdürdüğüne, kökten reddedilmediğine ancak ıslah edildiğine delalet etmektedir. Kasâmenin sadece Câhiliye’de değil Yahudilik’te de mevcut olması ilahi bir menşee dayandığını söylemeye imkân verir.⁵¹

4. Köklü Değişime Delalet Eden Hadisler

İslami literatürde câhiliye kavramının “Arapların, İslam’dan önce, Allah’ı, peygamberi, dinî hükümleri bilmedikleri, soylarıyla övünüp böbürlendikleri, zorbalık yaptıkları dönem” olarak tanımlandığı dikkate alınır İslam’ın Câhiliye karşısındaki pozisyonunun değişim ağırlıklı olması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Buhârî’nin naklettiği haberlerin önemli bir kısmı da inanca, ibadetlere, sosyal, hukuki ve ekonomik hayata dair değişimlere işaret eder. Bu haberler, değişimin tezahür alanlarına göre şöyle tasnif edilebilir:

4.1. İnançlarda Köklü Değişim

Buhârî’nin naklettiği haberlerden biri Câhiliye döneminde, bazı ilahi sıfatların tabiattaki varlıklara izafe edilmesi suretiyle Allah’a şirk koşulduğunu tespit etmektedir. İbn Abbas’tan nakledilen bu hadis Câhiliye’nin inanç dünyasının kökten reddedilen bir unsuruna delalet eder:

47 Bu konuda bk. Sağlam, “İslam Hukuku Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi”.

48 Buhârî, Diyât 22.

49 Aynî, *Umde*, XXIV, 57.

50 Mâlik b. Enes’in kanaati için bk. Kasâme 2.

51 Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 427-8.

İbn Abbas şöyle demiştir: "Nesebe sövmek ve ölünün ardından ağıt yakmak Câhiliye hasletlerindedir. Ubeydullah, İbn Abbas'ın söz ettiği üçüncü hasleti hatırlayamadı. Bunun üzerine Süfyân [İbn Uyeyne] şöyle dedi: "Yıldızlardan yağmur dilemenin de Câhiliye âdetlerinden olduğunu söylüyorlar." (Hadis: 19)

Bu rivayet, Buhârî'nin tertibinde, babın son hadisi olup musannif hemen bu rivayetten sonra bi'set babını açmıştır. Muhtevası bakımından Câhiliye anlayışının hayatın farklı saha- larındaki tezahürlerinin bir özetidir. Haberin inançla ilgili bilgi veren kısmı ise Câhiliye'de insanların yıldızlardan yağmur beklemeleridir. Câhiliye Arapları tabiat olaylarını yıldızlarla izah eder, yağın yağmurları, etkisi altında oldukları yıldız takımının ikramı kabul ederlerdi. Onlara göre yağmuru veren de engelleyen de yıldızlardı. Allah'ın tabiat üzerinde kudret ve hakimiyetini sınırlamış, yıldızları mutlak müessir addetmişlerdi.⁵² Nitekim yıldızlara güç izafesi eski çağlardan beri muhtelif topluluklar arasında görülmüştür. Şirk göstergesi olan bu inanç İslam ile kökten reddedilen Câhiliye inançlarından biri olmuştur.

Babın, dikkat çekici bir diğer rivayeti ana konusu itibarıyla Câhiliye dönemi insanların cenaze merasimleri hakkında olsa da onların ölümden sonraki hayata dair inançlarıyla ilgili de bilgi içerir. Hatta haberin râvisi Kasım b. Muhammed'in (ö. 107/725) Hz. Âişe'ye istina- den edindiği kanaat, onun söz konusu cenaze ritüelini inanç düzleminde ele aldığını düşün- dürür. Haber, bu yönden inanç alanında ele alınmaya daha uygundur:

Kasım b. Muhammed b. Ebi Bekir, cenazenin önünde yürür ve bir cenaze gördüğünde ayağa kalkmazdı. Bu konuda Hz. Âişe'nin şöyle dediğini aktarırdı: "Câhiliye halkı bir ce- naze görünce ayağa kalkar ve iki kez "كنت في أهلک ما أنت" derlerdi. (Hadis: 7)

Cenaze görünce ayağa kalkmanın Câhiliye geleneği olup İslam'la ortadan kaldırıldığı yaklaşımı Hz. Âişe'nin, sahâbenin çoğunluğundan farklı bir kanaat taşıdığı meselelerden bi- ridir.⁵³ Kasım b. Muhammed de bu konuda Hz. Âişe'nin yaklaşımını benimsemiştir. Hz. Âi- şe'ye izafe edilen bu bilgi, Câhiliye dönemi cenaze âdetlerinden birine işaret etse de bir yan- dan bu âdetin itikadi kökenini de ortaya çıkarır. Onların cenazeye gösterdikleri saygının kökeni "كنت في أهلک ما أنت" sözleriyle netleşmektedir. Bu cümleye, ihtiva ettiği "ما" edatının işlevine göre farklı anlamlar verilmiştir. "ما" vasl edatı kabul edilir ise "Sen ailenle nasılsan şimdi de öylesin" anlamına gelir. İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre Câhiliye Arapları ahiret hayatını kabul etmez, ölünün ruhunun bir kuş olup uçacağına, kişi hayırlı biri ise ruhunun faydalı, değilse de zararlı kuşlardan birine dönüşeceğine inanırlardı. Bu cümleler, ölü için "Ailenle nasılsan şimdi de öyle ol" anlamında bir temenni ve dua olarak da yorumlanabil- miştir. Metinde yer alan "iki kez/ مرتين" kelimesi de ölüye hitaben söylenen cümleye dâhil edi- lirse o zaman "Sen ailenle beraberdin ama ikinci kez hayata gelecek değilsin" anlamı ortaya

52 Bu hususta bk. Buhârî, İstiskâ 38; Müslim, İman 72, 126. Ayrıca bk. İbn Battal, Şerh, III, 28.

53 Nitekim Hz. Peygamber'in cenaze için ayağa kalktığı Ebû Saïd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah, Âmir b. Rebia gibi birçok sahâbiden nakledilmiştir. Hz. Ali'den nakledilen haber ise cenaze için kalkma uygulamasının daha sonra nesh edildiği istikametindedir. Bu hususta bk. Zerkeşi, Hz. Âişe'nin Sahabe Yöneltiği Eleştiriler, s. 146.

çıkâr.⁵⁴ Her hâlükârda bu cümleler onların ahirete inanmadıklarını gösterir. Ölüm sonrası onlar için ya tam bir yok oluş ya da ruhun bir kuş türüne reenkarnasyonundan ibaretti. Hz. Âişe, bu nedenle, cenaze için ayağa kalkmanın Câhiliye dönemine ait ve İslam'ın ahiret inancı ile çelişen bir uygulama olduğunu düşünmüştür.

Buhârî, bu rivayeti Câhiliye başlığı altında nakletmiş ancak cenaze için ayağa kalkmanın hükmüne dair bablarda tekrar etmemiştir. Bilakis onun “Cenâiz” bölümünde ardı ardına açtığı başlıklarda cenaze omuzlardan indirilene kadar oturmamayı müstehap addettiği görülür.⁵⁵ Bu haberi Câhiliye bölümünde nakletmekle dikkat çektiği husus, Câhiliye'ye ait bir uygulamanın itikadi bir sapkınlıkla bağlantılı görülmesi hâlinde ashâb ve tâbiûn tarafından tereddütsüz reddedilmesi olabilir. Öte yandan haber hem Câhiliye insanının ahireti inkâr etmesine ve cenaze merasimlerine dair bilgi içerdiği için “Câhiliye Dönemi” babında yer edinmiş olmalıdır. Ancak Câhiliye'de mevcut olan cenaze için ayağa kalkma ritüelinin İslam döneminde sürdürüldüğüne dair de kanaatler olduğu dikkate alınırsa bu rivayet Câhiliye'den İslam'a dönüşüm sürecinde sosyal yaşamdaki sürekliliğe dair bir istidlal olarak da düşünülebilir.

4.2. İbadetlerde Köklü Değişim

Hac, Hz. İbrahim'den beri kesintiye uğramadan varlığını sürdürmüş bir ibadetti. Haccın Zilhicce ayında yapılması, tavaf, sa'y ve ihram İslam'dan önce de Arapların bildiği ve uyguladığı rükünlerdi. Ancak Câhiliye'de bu rükünlerin bir kısmı önemli ölçüde değiştirilmiş, hedefinden saptırılmıştı. İslam ile yeri ve zamanı geldikçe muharref unsurlar reddedilmiş, ibadete bazı alanlarda yeni bir form getirilmiştir. Hac ibadetinde gerçekleşen köklü değişime dair şu hadisin nakledildiğini görmekteyiz:

İbn Abbas şöyle demiştir: Onlar Hac aylarında umre yapmayı sapkınlık (*fücür*) sayar, Muharrem ayını Safer ayı kabul ederlerdi. “Develer yorgunluğunu atıp yaraları geçer, hacıların ayak izleri yoldan silinir giderse artık isteyene umre helal olur” derlerdi. Hz. Peygamber ve ashâbı Zilhicce ayının 4'ünde sadece hacca niyet ederek Medine'den yola çıktıklarında Allah Resûlü onlara umreye de niyet etmelerini emretti. Ashâb umre ile hac arasında ihram yasaklarının hepsinin kalkıp kalkmayacağını sordu. Allah Resûlü tüm ihram yasaklarının kalkacağını belirtti. (Hadis: 2)⁵⁶

Bu hadis İslam ile değişen iki Câhiliye uygulamasına işaret eder. Bunların ilki, hac zamanı umre yapmanın sapkınlık ve günah addedilmesidir. İlim adamları söz konusu rivayetin şerhinde, Kureyş'in bu inancını aslı olmayan batıl bir hüküm olarak nitелеmekle yetinmişlerdir.⁵⁷ Ancak Kureyş'in, bu yasaklama ile insanların haram aylar dışında da Kâbe'ye gelmelerini ve böylece bölgede özellikle ekonomik bir hareketliliği hedeflediği düşünülebilir.

54 İbn Hacer, *Feth*, VII, 537.

55 Buhârî, Cenâiz 46-49. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Feth*, III, 530-6.

56 Buhârî bu rivayeti ayrıca kıran ve temettü haccına delil olarak nakletmiştir (Hac 34).

57 İbn Hacer, *Feth*, IV, 213, Aynî, *Umde*, IX, 199; Kastallânî, *İrşâd*, III, 130.

Hac aylarında umreye müsaade edilmesi hâlinde insanlar sair vakitlerde yolculuk meşak-katine ve risklerine katlanmayacak hac zamanı umre de yapacaklar, diğer aylarda ise Kâbe boş kalacaktı. Kureyş'in ileri gelenlerinin, Kâbe'nin boş kalmasının, Mekke şehrini siyasî ve ekonomik olarak zayıflatacağı endişesiyle hac ayları dışındaki hareketliliği sürdürmek adına haram aylarda umre ibadetini sapkınlık olarak nitelendirmiş olması muhtemeldir.⁵⁸ Riva-yet hem hac ve umre ibadetlerinin toplumda İslam öncesinde varlık gösterdiğine hem de Kâbe hizmetlerini yürütenlerce ortaya atılan keyfi uygulamalarla mahiyet değiştirdiğine de-lalet etmektedir. Keza aynı hadis her sene hac ayında karar verilen nesî uygulamasından da bahseder. Kur'an'ın "*Haram ayları ertelemek küfürde daha da ileri gitmektir*"⁵⁹ ayeti ile red-dettiği nesî, takvime müdahalede bulunmak anlamına gelir. Onlar nesî yaparak hac ayların-dan olan Muharrem'i erteler, Safer'i takdim eder, Safer'den sonra ayları tekrar Muharrem ve Safer olarak sayıp ay sayısını on üçe çıkarır ve takvimi değiştirirlerdi. Böylelikle haram ay-larda savaşılabilmeye kapı aralamış olurlardı. Zira saldırı ve yağmacılık da onların başlıca ge-çim kaynaklarındandı.⁶⁰ Bu hadis haram ay kavramının, hac ve umre ibadetlerinin İslam öncesi toplumda ne anlam ifade ettiğine ve İslam dönemi ile bu kabul ve uygulamaların ne ölçüde bırakılıp ne ölçüde terk edildiğine delalet ederek bir Câhiliye dönemi perspektifi ve-rir. İslam ile umre ibadeti belirli aylara hapsedilmemiş, senenin her zamanı umre yapmaya olanak sağlanmıştı.

Buhârî'nin Câhiliye'de hac ibadetinde yapılan köklü değişimlere dair naklettiği bir diğer hadis hac esnasında konuşmamaya niyet ederek suskun ve sessiz haccetme geleneğinin red-dilmesiyle ilgilidir. Bu hususta Hz. Ebû Bekir'e izafe edilen haber şöyledir:

Ebû Bekir, Ahmes'ten Zeyneb adlı bir kadını ziyarete geldi. Kadının hiç konuşmadığını görünce "Neler oluyor? Neden konuşmuyor?" diye sordu. Kadının konuşmadan haccet-meyi adadığını söylediler. Hz. Ebû Bekir kadına "Konuş, bu yaptığın Câhiliye amellerin-den biridir ve helal değildir" dedi. (Hadis: 4)⁶¹

58 Benzer bir yorum için bk. Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 176; İbnü'l-Useymin, *Şerh*, s. 93.

59 9/et-Tevbe: 37.

60 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XX, 453.

61 Haberin devamında diyalogun şöyle devam ettiği nakledilmiştir: "Kadın, Ebû Bekir'e 'Allah'ın bize Câhiliye'den sonra gönderdiği salah [*el-emru's-sâlih*] üzere kalabilmemiz neye bağlıdır?' diye sordu. Ebû Bekir "Liderlerinizin istikametine bağlıdır" dedi. Kadın "Liderler kim ola ki?" diye sorunca Hz. Ebû Bekir "Senin kabilenin saygın liderleri yok mu? Hani bir şey emrettiklerinde diğer insanların kendilerine itaat ettiği kişiler!" diye cevap verdi. Kadının "Evet, var" demesi üzerine de "İşte liderler, insanları yöneten kimselerdir" dedi." Hadisteki "el-emru's-sâlih" ifadesini hadis şârihleri, hidayet, istikamet, adalet, hukukun üstünlüğü, mazluma destek ve her şeyin hak ettiği gibi yerli yerinde olması anlamında açıklamış, ayrıca kavramın doğrudan İslam dini anlamına geldiğini ifade etmişlerdir (Kirmânî, *Kevâkib*, XV, 67; İbn Hacer, *Feth*, VII, 536; Aynî, *Umde*, XVI, 291; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, XX, 455; Fettenî, *Mecma'*, I, 87). Bu haberle, Câhiliye'nin hukuksuzluk, zulüm, sapkınlık ve fesat anlamıyla İslam'ın tam karşısında konumlandırıldığı görülür. Ancak rivayetten anlaşıldığı üzere İslam ya da Câhiliye zihniyetinin hâkim olmasındaki ana etken toplumu yönlendiren kişilerdir. Hz. Ebû Bekir'e izafe edilen bu tespit toplum içinde lider konumunda olan, sözü dinlenen, saygın kimselerin etki gücünü ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir. Hatta fakih ve muhaddis Abbâsî veziri İbn Hübeyre (ö. 560/1165), Hz. Ebû Bekir'in bu sözünden hareketle fesadın ortaya çıkması hâlinde kınanması gereken kişilerin liderler olduğunu ifade etmiştir (*İfsâh*, I, 96). Bu rivayetten hareketle, câhiliye kavramının siyasî erk ile bağlantılı hukuki ve sosyal bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Buhârî'nin bu haberi

Hadis, sükûtun İslam öncesinde ibadet olarak kabul edildiğine ve susma adağının varlığına delalet eder. Nitekim Hz. Meryem'in susma orucu tuttuğu bilinmektedir.⁶² Hz. Ebû Bekir'in "Câhiliye ameli" olarak tanımladığı bu adak Araplara İsrailoğulları vasıtasıyla intikal etmiş olabilir. Susmanın ibadet ve adak olmaması son peygamberin "iyi ve temiz şeyleri helal kılması, insanların üzerinden ağırlıkları ve yükleri kaldırması"⁶³ ile izah edilebilir. Böylece Buhârî, bu hadisi aktararak Câhiliye'nin ibadet hayatındaki zorlama ve mübalağaların ortaya koymuş olmaktadır.

İbnü't-Tîn (ö. 611/1214) bu rivayette yer alan "ahmes" ifadesini Becile kabilesinin Ahmes kolu anlamında değil, "hums" teriminin çoğulu olarak "ahmes" anlamında yorumlar. Hums, Kureyş başta olmak üzere Mekke'de ikamet edip Kâbe hizmetleriyle meşgul oldukları için kendilerini imtiyazlı addeden kabileler hakkında kullanılan bir tabirdi. Ahmes'in hac ritüelleri, Mekke'de ikamet etmeyenlere kıyasla farklılıklar arz ederdi. Zeyneb isimli bu kadının hac esnasında konuşmaması da Ahmes'e özgü bir hac ritüeli olabilir.⁶⁴ Bu durumda Buhârî'nin, Câhiliye dönemindeki Ahmesîlik imtiyazına dair bilgi veren bir haber naklettiği söylenebilir. Nitekim Ahmes'in kendi çıkarları doğrultusunda ürettikleri bazı hac gelenekleri Kur'anda da reddedilmiştir.⁶⁵ Ancak İbn Hacer, İbnü't-Tîn'in bu yorumunu zayıf bulmaktadır.⁶⁶

Câhiliye döneminin hac ibadetinde var olan zorluklardan biri de güneş doğmadan Müzdelife'den ayrılamamaktı. Hz. Ömer, Allah Resûlü'nün bu geleneğe muhalefet ettiğini şöyle bildirmiştir:

Müşrikler güneş Sebir Dağı üzerine doğmadan Müzdelife'den ayrılmazlardı. Ancak Allah Resûlü onlara muhalefet etti ve güneş doğmadan Müzdelife'den Mina'ya doğru yola çıktı. (Hadis: 8)⁶⁷

Buhârî'nin aktardığı bu haber Müzdelife'de konaklama ve oradan Mina'ya hareket etme rükünlerinin İslam öncesinde de haccın rükünleri arasında yer aldığına delalet ettiği gibi bu rükünlerdeki değişikliklere de işaret eder. Müşrikler, Müzdelife'de güneş doğuncaya kadar bekledikleri süre zarfında atalarını överek vakit geçirirlerdi.⁶⁸ Oysa atalarla övünme geleneği İslam'la birlikte kökten reddedilmiştir.⁶⁹ Allah Resûlü'nün gün doğumunu beklemeden sabah namazını kılıp Müzdelife'den yola çıkarak öncelikle bu âdetin tatbik edilmesine fırsat vermemiştir.

Hz. Ebû Bekir'in istikamet üzere olan yöneticilerle salahın devam edeceğini vurgulamak ve böylece siyasi erk ve Câhiliye bağlantısı kurma için mi yoksa haberin baş kısmında yer alan "Câhiliye'de susmayı adayarak hacetmek" âdetine değinmek için naklettiği tartışmaya açıktır.

62 19/Meryem: 26.

63 7/el-A'râf: 157.

64 Hums ve Ahmesîlik hakkında bk. Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 148-9; Uslu, "Hums", s. 364-5; Aydın, *Hadislerde Sosyal Gerçeklik*, s. 39-43.

65 2/el-Bakara: 188-189; 7/el-A'râf: 28, 31.

66 İbn Hacer, *Feth*, VII, 534.

67 Buhârî bu hadisi ayrıca Müzdelife'den ayrılma zamanına dair nakletmiştir (Hac 101).

68 Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 151.

69 Ebû Dâvud, Edeb 119; Tirmizî, Menâkıb 75.

Öte yandan onun Müzdelife'den erken ayrılarak ibadeti kolaylaştırmayı amaçlamış olması da mümkündür. Nitekim kadın ve çocukların sabah namazından önce Müzdelife'den ayrılmasına izin verdiği de bilinmektedir.⁷⁰ Böylece Minâ'da şeytan taşlama daha erken vakte çekilmiş, kadın ve çocuklar başta olmak üzere hac herkes için kolaylaştırılmış olmaktadır.

Buhârî'nin "Câhiliye Dönemi" babında naklettiği ibadetler alanıyla ilgili bir diğer haber Kâbe'ye dâhil kabul edilen hicr kısmıyla ilgilidir. Bu konuda İbn Abbas'ın şu sözünü nakletmiştir:

Ey insanlar, söyleyeceklerimi iyice dinleyin. İyice dinleyin ki "İbn Abbas şöyle dedi, İbn Abbas şöyle dedi" diye eksik nakletmeyin. Kâbe'yi tavaf eden, hicrin arkasından tavaf etsin. Bu kısma "hatîm" demeyin. Câhiliye insanı yemin ettiğinde kamçısını, terliğini ya da yayını buraya atarak yemin ederdi. (Hadis: 17)

İbn Abbas bu sözleriyle hicrin artık "hatîm" olarak anılmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu kısmın Câhiliye'de "hatîm" olarak isimlendirilmesi, "eşyaların atıldığı yer" olması nedeniyledir. Kişisel eşyaların Kâbe'nin alçak duvarından hicre atılması yemin etme ifade-siydi. İbn Abbas bu sembolik hareketin Câhiliye âdeti olduğu, İslam döneminde sürmediği, dolayısıyla "hatîm" isimlendirmesinin bu âdete dayandığı için artık terk edilmesi gerektiği kanaatindedir.⁷¹ Bu rivayet tavaf ve yeminle ilgili İslam'ın yeniden düzenlediği ibadetlere dair bilgi içermesi nedeniyle ibadetler başlığı altında ele alınmaya uygundur. Buhârî bu hadisi, "hatîm" isminin Câhiliye âdetlerine dayalı bir isimlendirme olduğuna vurgu yapmak ya da kişisel eşyaları hicre atmanın, Câhiliye'de yemin sembolü olduğuna dair bilgi vermek için Câhiliye babında nakletmiş olmalıdır.

4.3. Sosyal Yaşamda Köklü Değişim

"Eyyâmü'l-câhiliyye" babında İslam öncesi dönemin sosyal yaşantısında yer alıp da İslam ile kökten reddedilen âdetlere dair aktarılan haberlerden ilki, atalar adına yemin etmek hakkındadır. Allah Resûlü'nün, Allah'tan başkası adına yemin etmeyi yasakladığına dair hadisini nakleden İbn Ömer, hadise şu bilgiyi eklemiştir: "Kureyş, ataları adına yemin ederdi." (Hadis: 6)⁷² Aslında atalar adına yemin etme âdetinin yasaklanması ve sadece Allah adına yemin etmeye izin verilmesi tevhid inancıyla ilgili bir konudur. Ancak İslam öncesinde Kureyş'in ataları adına yemin etmeleri, ataları yüceltme ve kabile taassubunun bir ürünüydü. Nitekim onların, Kur'an-ı Kerim'de "Câhiliye taassubu" kavramı ile ifade edilen⁷³ tutuculuk, kibir gibi tavırlarının arka planında atalarını ve atalarının yaşamını yüceltmeleri vardı.⁷⁴

70 Bu hususta bk. Buhârî, Hac 99; Müslim, Hac 293-304.

71 İbn Hacer, *Feth*, VII, 546-7; Molla Gürâni, *el-Kevser*, VII, 51.

72 Buhârî bu hadisi ayrıca, sadece Allah adına yemin etmenin caiz olduğu, Allah'ın isimleri ile dua edilebileceği, sadece Allah adına yemin ettirebileceğine dair konu başlıklarında delil olarak nakletmiştir (Eymân 4; Şehâdât 27; Tevhid 13).

73 48/el-Fetih: 26.

74 Toplumların peygamberlere karşı çıkışının atalarının dinini yüceltmeye dayalı olduğuna dair bk. 2/el-Bakara: 170; 5/el-Mâide:104; 7/el-A'râf: 28; 10/Yûnus: 78; 21/el-Enbiyâ: 53; 26/eş-Şuarâ: 74; 31/Lokman: 21; 43/ez-Zuhuruf: 22, 23.

Dolayısıyla bu hadisi aktararak Buhârî, Câhiliye'nin İslam tarafından onaylanmayan ve değiştirilen bir yönüne işaret etmiş olmaktadır. Reddedilen ve İslam karşısında “öteki” olan bu vasıf değişime kapalı, tutucu, kibirli, kabileci bir zihniyetle ataları yüceltmek hatta adlarına yemin ederek onları bir nevi tanrılaştırmaktır. Kendi kabilesini ve atalarını olabildiğince yücelten Câhiliye insanı, başkalarının kökenini küçümser, reddederdi. Nitekim Câhiliye taassubunun kendisinden başkasını aşağılayıcı tavrı yine “Eyyâmü'l-câhiliye” babında İbn Abbas'tan nakledilen şu hadiste açıkça ifade edilmiştir: “Nesebe dil uzatmak ve ölüye ağıt yakmak Câhiliye özelliklerindendi.” (Hadis: 19)

Câhiliye insanının nesebe sövmeleri ırkçı tutumlarını ve insan onurunu hiçe saydıklarını ortaya koyarken ölünün ardından ağıtlar yakmaları kendi yakınlarını abartılı bir biçimde yüceltmelerinin yansımasıdır. İki tutum Câhiliye taassubu kapsamında ele alınabilir. Hadis metninde yer alan “الطعن” kelimesi kötüleme, dil uzatma, kusurlu bulma anlamlarına gelir.⁷⁵ Nitekim nesebe dil uzatmanın ve ölüye ağıt yakmanın “küfür” olarak nitelendirildiği başka hadisler de dikkate alındığında⁷⁶ İslam inancının “öteki” anlamında sayılacak başlıca Câhiliye nitelikleri arasında âdetu bu iki davranışın sembolleştiği ifade edilebilir. Birbirinden uzak gibi görünen bu iki âdetin toplumsal kabuller bağlamında ortak bir temele dayandığı söylenebilir. Zira ağıt yakılarak, ölen kişi için “sahibi var” mesajı verilir ve bu mesaj asabiyetle bağlantılıdır. Acı ve çaresizlik karşısında dayanışmayı, gruplaşmayı, sıkı ve birincil ilişkiler oluşturmayı sağlar. Ağıt neredeyse herkesin birbirini tanıdığı, kan ya da evlilik bağıyla birbirine bağlandığı, benzerliklerle mekanik dayanışma oluşturmuş toplumlarda görülür.⁷⁷ Nitekim İslam öncesi dönemde asabiyet tamamen kabile ve kan bağına dayanmaktaydı. Dolayısıyla ağıt sadece ölüm karşısında Allah'a isyanla ilintili bir Câhiliye düşüncesinden ibaret değildi. Kabileciliği destekleyen sosyal bir ritüeldi. Kabilecilik bir yönden dayanışma ve kolektif bilinç oluştursa da kendisi dışındakileri söven, küçümseyen ve kendi cemaatini yücelterek öven bir sosyal yapılaşmaydı. Allah Resûlü'nün Medine'ye hicret etmesinden muâhât uygulamasına, Yahudilerle gerçekleştirdiği sözleşmeye kadar attığı adımlar, önemli ölçüde kabilecilikle mücadele hedefini gütmekteydi. Keza Allah Resûlü'nün, asabiyeti “habis/iğrenç” veya “müntin/kokuşmuş” olarak nitelemesi oldukça net ve sert bir karşı duruş ifadesidir.⁷⁸

Câhiliye döneminin sosyal yaşantısına dair bilgi veren haberlerden biri de nesî uygulamasına dairdir. Buhârî'nin bu bilgiyi aktardığı rivayetin asıl konusu hac aylarında umreyi bir nevi fücur addetmelerine dair yukarıda ele aldığımız İbn Abbas hadisidir (Hadis: 2). Haram aylara müdahale etmeleri kabilecilik ve kan davaları uğruna savaşılabilmelerinin önündeki

75 Fettenî, *Mecma'*, III, 447.

76 Müslim, İman 121; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 377. Buhârî'nin ağıt yakmayı “Câhiliye çağırısı” olarak tanımlamasına dair bk. Cenâiz 39.

77 Bu hususta bk. Ok, “Sosyolojik Bir İmgelem Olarak Ağıt”, s. 74-5. Niyahanın yasaklanması ile ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi ile ilgili olarak ayrıca bk. Aşıkutlu, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azab Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım’.

78 Buhârî, Menâkıb 9, Tefsir (el-Münafikûn) 6-8; Müslim, Birr 63-64.

engelleri kaldırmak içindi. Nesî uygulamasının bir diğer nedeni de hac aylarını sabitlemek, senenin sıcak günlerine gelmesine engel olmaktı. Böylece insanlar sıcak nedeniyle hacce gitmekten, dolaylı olarak da hac mevsiminde ticarettten uzak kalmayacaklardı.⁷⁹ Ekonomik refahın ve kabileciliğin dinî değerlerin önüne geçirilmesi Câhiliye zihniyetinin değerler dünyasını ortaya koyar. Nesî, Kinâne kabilesinin uhdesindeydi. Nesî ilan eden kişiye asla itiraz edilmezdi.⁸⁰ Bu tutum da kabile liderlerinin toplum üzerindeki gücünü ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Liderler, Hz. İbrahim'den beri devam edegelen haram aylarda ateşkesin zaruri olması hükmünü keyfi olarak iptal etme konusunda topluma boyun eğdirmişlerdi. Bu tablo Câhiliye toplumunun sosyal katmanlarına dair bilgi verdiği gibi hukuki hayatının zeminini ortaya koyması bakımından da anlamlıdır.

4.4. Hukuk ve Ekonomide Köklü Değişim

Câhiliye dönemine dair Buhârî'nin naklettiği haberlerden yukarıda söz ettiğimiz nesî riwayeti, toplumda hukukun teşekkül zeminini ortaya koyması bakımından bu başlık altında da yeniden ele alınabilir. Zira Kur'an-ı Kerim'de nesî yapmanın "küfürde ileri gitmek" olarak tanımlanması Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal saymaları nedeniyledir.⁸¹ Onlar helal ve haram ahkâmının tespitiinde ilahi hükümlere tabi olmak yerine günübürlük hesaplara, kabile çıkarlarına göre hareket ederlerdi. Dolayısıyla meşruiyet, hak ve adalet yerine kabile liderlerinin çıkar ve talepleri doğrultusunda belirlenirdi.

Hukukun keyfi olarak belirlendiği bir toplumda ayrıca bir köle sınıfının olması, beraberinde birçok problemi daha doğurmaktaydı. Buhârî'nin "Câhiliye Dönemi" babının hemen başlarında naklettiği, bizim de bu makalenin ilk kısmında Câhiliye tanımı kapsamında değindiğimiz siyahi cariyeye olayı da bu başlık altında tekrar ele alınabilir (Hadis: 5). Zira olay, Câhiliye toplumundaki zorbalığa, hukuki ayrımcılığa, delilsiz suç isnağına ve köleleri potansiyel olarak suçlu addetmeye dair pek çok öge içerir. Siyahi cariyeye, kayıp bir kırmızı kemer nedeniyle hırsız ilan edilmiş, herkesin içinde mahrem yerleri dâhil üst aramasına maruz bırakılmıştır. İbn Hacer'e ve Aynî'ye (ö. 855/1451) göre, Buhârî'nin bu hadisi "Câhiliye Dönemi" babında nakletmesi, Câhiliye toplumunun söz ve eylemlerindeki zorbalığına delalet etmesinden dolayıdır.⁸² Dolayısıyla hukuki bir sürecin takibindeki delilsiz suç isnağı, zorbalık gibi unsurların, İslam'ın kökten reddettiği Câhiliye uygulamaları arasında olduğu açıktır.

Buhârî, "Câhiliye Dönemi" babında İslam öncesi dönemin yaygın kazanç yollarından biri olan kehanetle ilgili Hz. Âişe'den bir haber nakletmiştir:

79 Nesî uygulaması hakkında detaylı bilgi için bk. Fayda, "Nesî", s. 578-9; Kayhan, "Son Zaman Ayarı-II".

80 İbnü'l-Cevzî, *Keşf*, II, 6; İbnü'l-Mulakkın, *et-Tavdih*, XX, 453.

81 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 139; Beyzâvî, *Envâr*, III, 80; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 132; Ebü's-Suûd, *İrşâd*, IV, 64; Reşid Rıza, *Tefsîr*, X, 362.

82 İbn Hacer, *Feth*, VII, 536; Aynî, *Umde*, XVI, 291.

Ebû Bekir'in bir kölesi vardı. Kazancını getirir ve bir kısmını Ebû Bekir'e verirdi. Bu köle bir gün yine Ebû Bekir'e bir şeyler getirdi. Ebû Bekir onun getirdiklerini yedikten sonra köle ona "Ne yediğini biliyor musun?" diye sordu. Ebû Bekir "Nedir?" deyince köle "Câhiliye'de birisi için hiç anlamadığım hâlde kehanette bulunmuş ve onu aldatmışım. O kişi benimle karşılaştı ve bana bu kehanetim için ödeme yaptı. İşte senin yediğinin kaynağı da o ödemedir." Ebû Bekir bunu duyunca derhal elini boğazına doğru soktu ve tüm yediklerini çıkardı. (Hadis: 11)

Bu rivayet Câhiliye döneminde mevcut olan kâhinlik mesleğinin İslam ile kaldırıldığına ve kehanetten kazanılan ücretin haramlığına delalet eder. Nitekim kehanetten kazanılan paranın haram olduğuna delalet eden merfû hadisler de vardır.⁸³ Bu olayda Câhiliye zihniyetinin haram kazanç yollarından biri olan kehanete işaret edilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in kehanetten kazanılan ücretle kendisine sunulan yemeği kusması, Câhiliye'de meşru sayılan bu kazanç yolunun İslam ile kökten reddedildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Câhiliye dönemi ticari hayatında var olmasına rağmen İslam ile kaldırılan uygulamalardan biri de sonu bilinmeyen ve haksız kazanca yol açacak şekilde kapalı olan (*garar*) akitlerdir. Buhârî'nin "Câhiliye Dönemi" babında yer verdiği İbn Ömer rivayeti şöyledir:

Câhiliye dönemi halkı "habelü'l-habele" diye adlandırdıkları etleri satardı. "Habelü'l-habele" gebe devenin dişi doğurması, doğan dişi devenin doğuracağı devenin etinin satılmasıydı. Hz. Peygamber bu satışı yasakladı. (Hadis: 12)⁸⁴

İbn Ömer'in bahsettiği bu satış akdi elde edilip edilmeyeceği bilinmeyen bir ürünün satılmasıydı. Buhârî, bu haberi "Câhiliye Dönemi" babında naklederek dönemin ticari ahlakına ve İslam ile kaldırılan akitlerine dair bir perspektif sunmuş olmaktadır.

Sonuç

Câhiliye, İslami ilimlerin anahtar kavramlarından biri olageldiği gibi günümüzde de sosyal bilimler alanında muhtelif çalışmalara ve yaklaşımlara konu olmuştur. Özellikle İslam öncesi dönemi tarif etmesi bakımından sosyal değişimin nitelikleri bağlamında dikkat çeken bir kavramdır. Câhiliyenin her yönden İslam'ın "öteki"si olduğu, reddedilen olumsuz bir mana mı taşıdığı yoksa önceki peygamberlerin şeriatından izler barındıran bir dönem mi olduğu, İslam'ın Câhiliye dönemine ait her tatbikatı reddedip etmediği soruları hem dinî ilimler hem sosyal bilimler açısından önem taşır. Bu çalışmada, mezkûr sorular Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde yer alan "Eyyâmü'l-câhiliye" başlığından hareketle cevaplanmaya çalışılmıştır.

83 Buhârî, Büyü' 113; Müslim, Müsâkât 39; Ebû Dâvud, Büyü' 41; Tirmizî, Büyü' 46; Nesâî, Büyü' 91; İbn Mâce, Ticârât 9.

84 Buhârî bu hadisi ayrıca caiz olmayan satış akitleri bağlamında nakletmiştir (Büyü' 61, Selem 8).

Buhârî öncesi hadis musannefatında câhiliye kavramı sadece ahkâmla ilgili bazı bab başlıklarında yer almıştır. Bir dönem tasviri niteliğinde ve siyer babları içinde bir "Câhiliye Dönemi" başlığı oluşturma tavrı öyle anlaşılıyor ki bir hadisçi olarak Buhârî'ye özgüdür. Bu tasnif, onun câmi nitelikli bir eser derleme hedefiyle ilgili olduğu gibi çok yönlü bir ilim adamı olmasından da bağımsız düşünülemez.

"Eyyâmü'l-câhiliye" babı, *Sahih-i Buhârî*'de "Menâkıbü'l-ensâr" bölümünün içinde, "Bî'set" babından önce yer almıştır. Buhârî bu başlık altında Câhiliye dönemini inanç, ibadetler, sosyal ve hukuki hayat bakımından tarif eden 19 haber derlemiştir. Bu haberlerin 5'i merfû, 13'ü mevkûf, 1'i maktûdur. 19 haber içinde *el-Câmi'us-sahih*'e nispeti tartışmalı olan sadece bir rivayet vardır. Bir hadis muallak, geri kalan rivayetler muttasıl nakledilmiştir. Buhârî "Eyyâmü'l-câhiliye" babında olumlu ve olumsuz özellikleriyle İslam öncesi tarihî bir süreci tasvir niteliğindeki haberleri seçmiştir. Nitekim ilgili babı, siyerle ilgili başlıklar arasında oluşturmak suretiyle tarihsel içeriği öne çıkardığını da göstermiş olmaktadır. Bununla birlikte *el-Câmi'us-sahih*'in tamamında yapılan taramada câhiliye kavramının bir döneme hapsedilmeyip bir zihniyete delalet eden anlamıyla ilgili hadislere ve bazı bab başlıklarına da rastlanır. Bu durum câhiliye kavramının çok katmanlı anlamına işaret eder.

Buhârî'nin "Eyyâmü'l-câhiliye" babında seçtiği hadislerden anlaşıldığı üzere ona göre, bu dönem bî'set ile sona ermemekte, kişiye ve bölgeye özgü izafi bir anlam da taşır. Mesela Medine İslam döneminde iken Mekke fethe kadar Câhiliye dönemini yaşamaya devam etmiştir. Keza sahâbe veya tâbiün, bî'set gerçekleşmiş olsa bile İslam'a girmeden önceki yaşantılarından "Câhiliye" olarak bahsetmişlerdir. Dolayısıyla Câhiliye tarihî bir dönem olarak da çok katmanlı ve izafi anlamlar taşıyan bir kavram niteliğindedir.

Buhârî, Câhiliye'nin olumlu ve olumsuz özelliklerini anlatan rivayetler seçip nakletmiştir. Naklettiği haberlerde Câhiliye'de tevhid inancının, aşura orucunun varlığı dile getirilmektedir. Öte yandan babın rivayetlerine bakılırsa sa'y esnasında hervele yapmak, cenaze için ayağa kalkmak, faili meçhul cinayetlerde kasâme uygulamasına gitmek gibi hem ibadetlere hem sosyal ve hukuki hayata dair birçok unsur Câhiliye'de mevcuttu. Ama bir ritüelin Câhiliye'de mevcut olması, İslam döneminde mutlaka kaldırılmasını gerektirmemişti. Daha da önemlisi Kur'an tefsirinde dahi Câhiliye sözlerinden yararlanmak, kabul edilegelmiş bir yöntemdi, meşruiyeti tartışma konusu olmamıştı. Musannifin bu istikamette naklettiği haberler, Câhiliye'nin her yönden reddedilmediğini ortaya koymaktadır. Buna karşılık nesî tatbiki, hac aylarında umre yapmanın yasak olması, atalar adına yemin etmek, ölünün arkasından ağıtlar yakmak, haksız kazanca sebep olacak alışverişler, yıldızlardan yağmur dilemek, nesebe sövmek gibi Câhiliye döneminin inanç, âdet ve ibadetleri İslam ile kökten reddedilmiştir. Dolayısıyla Buhârî'nin perspektifiyle bakıldığında İslam'ın hâkim kılınma sürecinde Câhiliye'nin, her yönden İslam'ın "öteki"si addedilmediğini, değişim sürecinde tarihsel sürekliliğin korunduğu alanların hiç de az olmadığı söylenebilir. Ancak Müslümanların zihninde Câhiliye daha ziyade kökten reddedilen söz ve eylemleri ile karşılık bulmuştur. Bu

çerçeve de “Eyyâmü’l-câhiliye” babının içerdiği hadisler bağlamında yapılan bu çalışma sosyal bilimler alanında toplumsal değişim konularında çalışmak isteyen araştırmacılar için Câhiliye’den İslam’a geçiş süreci ile ilgili dikkat çekici bir hadis seçkisi sunmuş olmaktadır.

Sahîh-i Buhârî, asırlardır bab başlığı ve hadis ilişkisi bağlamında muhtelif çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalar musannifin istidlal ve istinbat yöntemlerini ortaya çıkardığı gibi çoğu defa eserin sahip olduğu haklı şöhreti de izah etmiştir. Öte yandan musannifin bazı hadisleri neden bazı başlıklarda aktardığı hatta eserine neden aldığı tartışmaları da her zaman güncelliğini korumuştur. Bu nedenle *Sahîh-i Buhârî* hadislerinin gerek eser içindeki gerek bab başlığı altındaki işlevine dair yeni çalışmalara hâlen ihtiyaç bulunmaktadır. Bu tür çalışmalar hem *el-Câmi’us-sahîh*e İslam geleneğinde atfedilen değeri anlamaya katkı sağlayacak hem de eserin net anlaşılmasını yönlerini gün yüzüne çıkaracaktır.

Ek: Sahîh-i Buhârî, Câhiliye Babı Hadisleri

بَابُ أَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ

1 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «كَانَ يَوْمٌ عَاشُورَاءَ يَوْمًا تَصُومُهُ قُرَيْشٌ، فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُهُ، فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ صَامَهُ، وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ، فَلَمَّا نَزَلَ رَمَضَانَ كَانَ مَنْ شَاءَ صَامَهُ، وَمَنْ شَاءَ لَا يَصُومُهُ»

2 - حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ الْعُمْرَةَ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْفُجُورِ فِي الْأَرْضِ، وَكَانُوا يُسْمُونَ الْمُحَرَّمَ صَفْرًا، وَيَقُولُونَ: إِذَا بَرَا الدَّبْرُ، وَعَمَّا الْأَنْزُ، حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اغْتَمَرُ، قَالَ: «فَقَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَضْحَاهُ رَابِعَةَ مَهْلِينَ بِالْحَجِّ، وَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَجْعَلُوهَا عُمْرَةً»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْجَلِّ قَالَ: «الْجَلُّ كُلُّهُ»

3 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: كَانَ عَمْرُو يَقُولُ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: «جَاءَ سَيْلٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَكَسَا مَا بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ» - قَالَ سُفْيَانُ وَيَقُولُ: إِنَّ هَذَا لَحَدِيثٌ لَهُ شَأْنٌ

4 - حَدَّثَنَا أَبُو التُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَّانَةَ، عَنْ بِيَانِ أَبِي بَشْرٍ، عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ: دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى امْرَأَةٍ مِنْ أَحْمَسَ يُقَالُ لَهَا رَيْبٌ، فَرَاهَا لَا تَكَلِّمُ، فَقَالَ: «مَا لَهَا لَا تَكَلِّمُ؟» قَالُوا: حَجَّتْ مُضَمَّتَهُ، قَالَ لَهَا: «تَكَلِّمِي، فَإِنَّ هَذَا لَا يَجِلُّ، هَذَا مِنْ عَمَلِ الْجَاهِلِيَّةِ»، فَتَكَلَّمْتُ، فَقَالَتْ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: «امْرُؤٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ»، قَالَتْ: أَيُّ الْمُهَاجِرِينَ؟ قَالَ: «مِنْ قُرَيْشٍ»، قَالَتْ: مِنْ أَيِّ قُرَيْشٍ أَنْتَ؟ قَالَ: «إِنَّكَ لَسْتُوَلُ، أَنَا أَبُو بَكْرٍ»، قَالَتْ: مَا بَقَاؤُنَا عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الصَّالِحِ الَّذِي جَاءَ اللَّهُ بِهِ بَعْدَ الْجَاهِلِيَّةِ؟ قَالَ: «بَقَاؤُكُمْ عَلَيْهِ مَا اسْتَقَامَتْ بِكُمْ أَيْمَتُكُمْ»، قَالَتْ: وَمَا الْأَيْمَةُ؟ قَالَ: «أَمَا كَانَ لِقَوْمِكَ زُءُوسٌ وَأَشْرَافٌ، يَأْمُرُونَهُمْ فَيَطِيعُونَهُمْ؟» قَالَتْ: بَلَى، قَالَ: «فَهُمْ أَوْلَتْكَ عَلَى النَّاسِ»

5- حَدَّثَنِي فُرُوقُ بْنُ أَبِي الْمَعْرَاءِ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «اسْلَمْتُ امْرَأَةً سَوْدَاءَ لِبَغِضِ الْعَرَبِ وَكَانَ لَهَا حَفْشٌ فِي الْمَسْجِدِ، قَالَتْ: فَكَانَتْ تَأْتِينَا فَتَحَدِّثُ عِنْدَنَا، فَإِذَا فَرَعَتْ مِنْ حَدِيثِهَا قَالَتْ: وَيَوْمَ الْوِشَاحِ مِنْ تَعَاجِبِ رَبِّنَا، ... أَلَا إِنَّهُ مِنْ بَلَدَةِ الْكُفْرِ أَنْجَانِي فَلَمَّا أَكْثَرْتُ، قَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ: وَمَا يَوْمَ الْوِشَاحِ؟ قَالَتْ: حَرَجْتُ جُورِيَّةً لِبَغِضِ أَهْلِي، وَعَلَيْهَا وَشَاحٌ مِنْ أَدَمَ، فَسَقَطَ مِنْهَا، فَانْحَطَّتْ عَلَيْهِ الْخَدْيَا، وَهِيَ تَحْسِبُهُ لَحْمًا، فَأَخَذَتْهُ فَاتَّهَمُونِي بِهِ فَعَذَّبُونِي، حَتَّى بَلَغَ مِنْ أَمْرِي أَنَّهُمْ طَلَبُوا فِي قَبْلِي، فَبَيْنَا هُمْ حَوْلِي وَأَنَا فِي كَرْبِي، إِذْ أَقْبَلَتِ الْخَدْيَا حَتَّى وَازَتْ بَرءُوسَنَا، ثُمَّ أَلْقَتْهُ، فَأَخَذُوهُ، فَقُلْتُ لَهُمْ: هَذَا الَّذِي اتَّهَمْتُمُونِي بِهِ وَأَنَا مِنْهُ بَرِيئَةٌ»

6 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عَمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «الْأَمْرُ مَنْ كَانَ خَالِفًا فَلَا يَخْلِفُ إِلَّا بِاللَّهِ»، فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تَخْلِفُ بِأَبَائِهَا، فَقَالَ: «لَا تَخْلِفُوا بِأَبَائِكُمْ»

7 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو، أَنَّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ، حَدَّثَهُ: أَنَّ الْقَاسِمَ كَانَ يَمْسِي بَيْنَ يَدَيِ الْجَنَارَةِ وَلَا يَقُومُ لَهَا، وَيُحْبِرُ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: «كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُومُونَ لَهَا يَقُولُونَ إِذَا رَأَوْهَا: كُنْتُ فِي أَهْلِكَ مَا أَنْتَ مَرَّتَيْنِ»

8 - حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَمْرُو بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: قَالَ عَمْرُو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّ الْمَشْرُكِينَ كَانُوا لَا يَفِيضُونَ مِنْ جَمْعٍ، حَتَّى تَشْرُقَ الشَّمْسُ عَلَى نَبِيرٍ، فَخَالَفَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقَاضَ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ»

9 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي أُسَامَةَ: حَدَّثَكُمْ يَحْيَى بْنُ الْمُهَلَّبِ، حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ: {وَكَأَسَا دِهَاقًا} قَالَ: «مَلَأَى مُتَّبَاعُهُ قَالَ: وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ: «اسْقِنَا كَأَسَا دِهَاقًا»

10 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ، كَلِمَةُ لَبِيدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهُ بَاطِلٌ ... وَكَأَدَ أُمِّيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ أَنْ يُسَلِّمَ

11 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، حَدَّثَنِي أَحْمَدُ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: "كَانَ لِأَبِي بَكْرٍ غُلَامٌ يُخْرِجُ لَهُ الْحَرَاجَ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ يَأْكُلُ مِنْ حَرَاجِهِ، فَبَجَاءَ يَوْمًا بِشَيْءٍ فَأَكَلَ مِنْهُ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ لَهُ الْغُلَامُ: أَتَدْرِي مَا هَذَا؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: كُنْتُ تَكْهَتُ لِلنَّاسِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَا أَحْسِنُ الْكَيْهَانَةَ، إِلَّا أَنِّي خَدَعْتُهُ، فَلَقَيْتَنِي فَأَعْطَانِي بِذَلِكَ، فَهَذَا الَّذِي أَكَلْتُ مِنْهُ، فَأَدْخَلَ أَبُو بَكْرٍ يَدَهُ، فَقَاءَ كُلَّ شَيْءٍ فِي بَطْنِهِ"

12 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَّبِعُونَ لِحُومِ الْجَزُورِ إِلَى حَبْلِ الْحَبَلَةِ، قَالَ: وَحَبْلُ الْحَبَلَةِ أَنْ تَنْتِجَ النَّاقَةُ مَا فِي بَطْنِهَا، ثُمَّ تَحْمِلُ اللَّيْثِي تَجِدُهَا، فَتَهَاهُمُ اللَّيْثِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ

13 - حَدَّثَنَا أَبُو الثُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا مَهْدِيُّ، قَالَ غَبِيْلَانُ بْنُ جَرِيرٍ: كُنَّا نَأْتِي أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، فَيَحْدِثُنَا عَنِ الْأَنْصَارِ، "وَكَانَ يَقُولُ لِي: فَعَلَ قَوْمُكَ كَذَا وَكَذَا، وَفَعَلَ قَوْمُكَ كَذَا وَكَذَا، وَفَعَلَ قَوْمُكَ كَذَا وَكَذَا، وَفَعَلَ قَوْمُكَ كَذَا وَكَذَا"

بَابُ الْقَسَامَةِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ

14 - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا قَطَنُ أَبُو الْهَيْثَمِ، حَدَّثَنَا أَبُو يَزِيدَ الْمَدَنِيُّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "إِنَّ أَوَّلَ قَسَامَةٍ كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، لَفَيْتَا بَنِي هَاشِمٍ، كَانَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، اسْتَأْجَرَ رَجُلًا مِنْ فُرَيْشٍ مِنْ فَيْحِذٍ أُخْرَى، فَانْطَلَقَ مَعَهُ فِي إِبِلِهِ، فَمَرَّ رَجُلٌ بِهِ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، قَدِ انْقَطَعَتْ غَزْوَةٌ جَوْلِقِهِ، فَقَالَ: أَغْنِي بَعْقَالٍ أَشُدَّ بِهِ غَزْوَةً جَوْلِقِي، لَا تَنْفِرُ الْإِبِلُ، فَأَعْطَاهُ عَقَالًا فَشَدَّ بِهِ غَزْوَةً جَوْلِقِهِ، فَلَمَّا نَزَلُوا عَقَلَتْ الْإِبِلُ إِلَّا بَعِيرًا وَاحِدًا، فَقَالَ الَّذِي اسْتَأْجَرَهُ: مَا شَأْنُ هَذَا الْبَعِيرِ لَمْ يُعْقَلْ مِنْ بَيْنِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: لَيْسَ لَهُ عِقَالٌ، قَالَ: فَأَيْنَ عِقَالُهُ؟ قَالَ: فَحَذَفَهُ بَعْضًا كَانَ فِيهَا أَجْلُهُ، فَمَرَّ بِهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، فَقَالَ: أَتَشْهَدُ الْمَوْسِمَ؟ قَالَ: مَا أَشْهَدُ، وَرَبُّمَا شَهِدْتُهُ، قَالَ: هَلْ أَنْتَ مُبْلِغٌ عَنِّي رِسَالَةً مَرَّةً مِنَ الدَّهْرِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَكَتَبَ إِذَا أَنْتَ شَهِدْتَ الْمَوْسِمَ فَنَادِ: يَا آلَ فُرَيْشٍ، فَإِذَا أَجَابُوكَ فَنَادِ: يَا آلَ بَنِي هَاشِمٍ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَسَلْ عَنْ أَبِي طَالِبٍ فَأَخْبِرْهُ: أَنْ فُلَانًا قَتَلَنِي فِي عِقَالٍ، وَمَاتَ الْمُسْتَأْجِرُ، فَلَمَّا قَدِمَ الَّذِي اسْتَأْجَرَهُ، أَتَاهُ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ: مَا فَعَلَ صَاحِبُنَا؟ قَالَ: مَرَضَ، فَأَحْسَنْتُ الْقِيَامَ عَلَيْهِ، فَوَلِيْتُ دَفْنَهُ، قَالَ: قَدْ كَانَ أَهْلُ ذَلِكَ مِنْكَ، فَمَكْتُ حِينًا، ثُمَّ إِنَّ الرَّجُلَ الَّذِي أَوْصَى إِلَيْهِ أَنْ يُبْلِغَ عَنِّي وَافِي الْمَوْسِمِ، فَقَالَ: يَا آلَ فُرَيْشٍ، قَالُوا: هَذِهِ فُرَيْشٌ، قَالَ: يَا آلَ بَنِي هَاشِمٍ؟ قَالُوا: هَذِهِ بَنُو هَاشِمٍ، قَالَ: أَيْنَ أَبُو طَالِبٍ؟ قَالُوا: هَذَا أَبُو طَالِبٍ، قَالَ: أَمْرِنِي فُلَانٌ أَنْ أُبْلِغَكَ رِسَالَةً، أَنْ فُلَانًا قَتَلَهُ فِي عِقَالٍ. فَأَتَاهُ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ لَهُ: اخْتَرِي مِنِّي إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِنْ شِئْتَ أَنْ تُؤَدِّيَ مِائَةَ مِنَ الْإِبِلِ فَإِنَّكَ قَتَلْتَ صَاحِبَنَا، وَإِنْ شِئْتَ خَلَفَ خَمْسُونَ مِنْ قَوْمِكَ إِنَّكَ لَمْ تَقْتُلْهُ، فَإِنْ أَتَيْتَ قَتْلَانِكَ بِهِ، فَأَتَى قَوْمَهُ فَقَالُوا: نَخْلِفُ، فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، كَانَتْ تَحْتُ رَجُلٍ مِنْهُمْ، قَدْ وَلَدَتْ لَهُ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا طَالِبٍ، أَحِبُّ أَنْ تُجِيزَ ابْنِي هَذَا بِرَجُلٍ مِنَ الْخَمْسِينَ، وَلَا تُضَيِّرَ يَمِينَهُ حَيْثُ تُضَيِّرُ الْأَيْمَانَ، فَفَعَلَ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ: يَا أَبَا طَالِبٍ أَرَدْتَ خَمْسِينَ رَجُلًا أَنْ يَخْلِفُوا مَكَانَ مِائَةِ مِنَ الْإِبِلِ، يُصِيبُ كُلُّ رَجُلٍ بَعِيرَانِ، فَاقْبَلْهُمَا عَنِّي وَلَا تُضَيِّرَ يَمِينِي حَيْثُ تُضَيِّرُ الْأَيْمَانَ، فَقَبِلَهُمَا، وَجَاءَ ثَمَانِيَّةً وَأَرْبَعُونَ فَخَلَفُوا، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا حَالَ الْحَوْلِ، وَمِنَ الثَّمَانِيَّةِ وَأَرْبَعِينَ عَيْنٌ تَطْرُقُ

15 - حَدَّثَنِي عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ هِشَامِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «كَانَ يَوْمٌ بَعَثَ يَوْمًا قَدَّمَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ افْتَرَقَ مَلُؤُهُمْ، وَقَتَلَتْ سَرَوَاتُهُمْ وَجَرَّحُوا، قَدَّمَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دُخُولِهِمْ فِي الْإِسْلَامِ»

16 - وَقَالَ ابْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنَا عَمْرُو، عَنْ بُكَيْرِ بْنِ الْأَشَّجِ، أَنَّ كُرَيْبًا، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "لَيْسَ السَّعْيُ بِبَطْنِ الْوَادِي بَيْنَ الصَّفَا، وَالْمَرْوَةِ سُنَّةً، إِنَّمَا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يُسْعَوْنَهَا وَيَقُولُونَ: لَا نُحِبُّ الْبَطْحَاءَ إِلَّا شُدًّا"

17 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، أَخْبَرَنَا مُطَرِّفٌ، سَمِعْتُ أَبَا السَّمْعَرِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مِنِّي مَا أَقُولُ لَكُمْ، وَأَسْمِعُونِي مَا تَقُولُونَ، وَلَا تَذْهَبُوا فَتَقُولُوا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَنْ طَافَ بِالْبَيْتِ فَلْيَطِّفْ مِنْ وَرَاءِ الْحَجْرِ، وَلَا تَقُولُوا الْحَطِيمُ فَإِنَّ الرَّجُلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ يَخْلِفُ فَيَلْقِي سَوْطَهُ أَوْ نَعْلَهُ أَوْ قَوْسَهُ»

18 - حَدَّثَنَا نَعِيمُ بْنُ حَمَّادٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ حُضَيْنٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: «رَأَيْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ قِرْدَةً اجْتَمَعَ عَلَيْهَا قِرْدَةٌ، قَدْ زُنْتُ، فَرَجَمُوهَا، فَرَجَمْتُهَا مَعَهُمْ»

19 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «خِلَالٌ مِنْ خِلَالِ الْجَاهِلِيَّةِ الطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ وَالْبِيَاحَةِ» وَنِسْبَةِ الثَّالِثَةِ، قَالَ سُفْيَانُ وَيَقُولُونَ إِنَّهَا الْإِسْتِشْقَاءُ بِالْأَنْوَاءِ

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir el-Himyerî es-San'ânî. *el-Musannef* (nşr. Habiburrahman el-A'zamî). I-XI, Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. I-VI, Kahire: el-Matbaa el-Meymeniyeye, 1313.
- Albayrak, Ali. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*. İstanbul: İFAV, 2020.
- Arı, Mehmet Salih. "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu". *İstem*, 2004, II, sy. 4, s. 175-190.
- Âşıkutlu, Emin. "'Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azab Edilir' Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, II, sy. 31, s. 33-66.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan, 1996.
- Aydın, Fatma. *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* (doktora tezi, 2015). Marmara Üniversitesi SBE.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*. I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Beyzâvî, Kadı Ebû Saîd Nâsiruddin Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil* (nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı). I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us-sahih* I-VIII, Riyad: Dâru İsbiliye, ts. ----- *et-Târihu'l-kebir*. I-VIII, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif, ts.
- Bilgin, Vejdî. "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XIV, sy. 1, s. 123-142.
- Çubukçu, Asri. "Buâs". *DİA*, VI, 340.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkindî. *el-Müsned*. I-III, Kahire: Dâru't-Te'sil, 1436/2015.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli). I-VII, Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe* (nşr. Âdil b. Yusuf el-Gazâzî). I-VI, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebüsşuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selim*. I-IX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Gassânî. *Ahbâru Mekkê ve mâ câe fiha mine'l-eser* (nşr. Rüşdî es-Sâlih Melhas). I-II, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1403/1983.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *DİA*, VII, 17-9. ----- "Nesî". *DİA*, XXXII, 578-9.
- el-Fettenî, Cemâlüddin Muhammed b. Tâhir el-Hindî. *Mecma'u bihârî'l-envâr fi garâibi't-tenzil ve letâifil-ahbâr*. I-V, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif, 1387/1967.
- Göle, Nilüfer. *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*. İstanbul: Metis, 2000.
- Gündüz, Şinasi. "Câhiliyenin Kültürel Kodları". *Milel Nihal*, 2016, XIII, sy. 1, s. 8-27.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî). I-VIII, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- el-Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer. *İ'tilâlü'l-kulüb* (nşr. Hamdi Demirtaş). Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1421/2000. ----- *Mesâviü'l-ahlâk ve mezmûmühâ* (nşr. Mustafa b. Ebi'n-Nasr eş-Şelbî). Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993.

- Ignaz, Goldziher. *Muslim Studies* (trc. C.R. Barber – S.M. Stern). I-II, London 1967.
- el-İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdurrahîm b. el-Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman). Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man In the Quran Semantics of the Quranic Weltenschaung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.
- İbn Abdilber, Ebü Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri Kitâbi'l-azîz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed). I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Battal, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Ebü Temîm Yâsir b. İbrahim). I-X, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Yusuf Kemal el-Hût). I-VII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Fûrek, Ebü Bekir Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî en-Neysâbüri. *Tefsîru İbn Fûrek min evveli sûreti'l-Ahzâb ilâ âhiri sûreti Gâfir* (nşr. Âtîf b. Kâmil b. Sâlih Buhârî) (yüksek lisans tezi, 1430/2009). I-III, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz). I-XV, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Saka). I-II, Mısır, 1375/1955.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî. *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî* (nşr. Süheyl Zekkâr). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddin Yahya b. Muhammed eş-Şeybânî ed-Dürî. *el-İfsâh an meâni's-sihâh* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed). I-VIII, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1417/1996.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *eş-Şi'r ve's-suarâ*. I-II, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1423.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin). I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.). I-V, Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. I-XV, Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah el-Me'âfirî el-İşbili. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Keşfü'l-müşkil min hadisi's-Sahihayn* (nşr. Ali Huseyn el-Bevvâb). I-IV, Riyad: Dâru'l-Vatan, 2007.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1414/1995.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddün Mübârek b. Ahmed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garibi'l-hadis* (nşr. Tahir Ahmed ez-Zâvî). I-V, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1399/1979.

- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sırâcüddin Ömer b. Ali. *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi'i-sahih* (nşr. Heyet). I-XXXVI, Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbnü'l-Useymin, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu hadisi Câbir radiyallahu anh fi sıfati hacceti'n-nebî*. Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 1424.
- İnan, Ahmet. "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Câhiliye Kavramını Yeniden Okuma". *Dini Araştırmalar*, 2002, V, sy. 13, s. 7-26.
- el-Kastallâni, Ebû'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-X, Mısır: Emiriyye, 1323.
- Kayhan, Veli. "Son Zaman Ayarı-II: "Nesi" Ya da Haram Aylara Müdâhale". *Bilimnâme*, 2015, XXVIII, sy. 1, s. 9-25.
- el-Kirmânî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Koca, Suat. "Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahûdiler Olabileceğine Dair Bir *Sahîhayn* Rivâyetinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, sy. 59, s. 1-64.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (nşr. Hâşim Semîr). I-XX, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Kutub, Seyyid. *Meâlim fi't-tarîk*. Mısır: Dâru'ş-Şurûk, 1964.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî). Kahire: Daru'l-Hadis, 1426/2005.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'* (Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannefi* içinde) (nşr. Habiburrahman el-A'zamî). X-XI, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf). XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmail. *el-Kevseru'l-câri ilâ riyâzi ehâdisi'l-Buhârî* (nşr. Ahmed İzzü İnâyet). I-XI, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbüri. *es-Sahîh*. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1419.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhayyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. I-XVIII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde). I-VIII, Halep: Mektebü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-tevil* (nşr. Yusuf Ali Büdeyvi). I-III, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Ok, Betül. "Sosyolojik Bir İmgelem Olarak Ağıt", III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I*. İstanbul 2014, s. 67-77
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*. I-XII, Mısır 1990.
- Sağlam, Hadi. "İslam Hukuku Tarihinde Faili Mechul Cinayetler Meselesi (Kasâme Müessesesi)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2010, III, sy. 2, s. 485-531.
- Sandıkçı, Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: DİB, 1991.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Tatar, Burhaneddin. "Câhiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar". *Milel Nihal*, 2016, XII, s. 29-42.
- T.H. Weir. "Câhiliye". *İA*, III, 11-2.

- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Muhammed Fuâd Abdülbâki). I-V, Mısır 1395/1975.
- Tülücü, Süleyman. "Câhiliye" Kelimesinin Mânâ ve Menşei". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1980, sy. 4, s. 279-285.
- Uslu, Receb. "Hums". *DİA*, XVIII, 364-5.
- Vatandaş, Celalettin. "Yol Ayrımında İnsan (İslam-Câhiliye), *Câhiliyeden İslam Toplumuna Sahabe Nesli*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015, s. 11-66.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübela* (nşr. Şuayb el-Arnaut – Hüseyin el-Esed). I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- ez-Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler* (trc. Bünyamin Erul). Ankara: Kitâbiyât, 2002.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Osmanlı Şeyhülislam Fetvalarında Erbâb-ı Menâsib: *Fetâvâ-yı Ali Efendi Örneği*

Manşib Owners (*Erbâb-i Manâşib*) in Ottoman Shaikh al-İslâm
Fatwas: The Example of *Fatâwâ Ali Efendi*

Esra KILAVUZ ESER*

Öz: Osmanlı devlet teşkilatında vakıf görevleri dışında kalan memuriyetler “mansıp” olarak ifade edilir, askerî görevler için “menâsib-ı seyfiyye”, yargı, eğitim ve bazı dinî görevler için “menâsib-ı ilmiyye”, bürokrasideki görevler için ise “menâsib-ı kalemiyye” terimi kullanılırdı. Bütün bu mansıpların tayinleri çeşitli usullere tabi olarak merkezî idare tarafından yapılır ve sahipleri görev süreleri boyunca teftiş edilirdi. Mansıp sahiplerinin vazifelerini yaparken zaman zaman yetki aşımında bulunmaları ve görevlerini kötüye kullanmaları vakıyası/ihtimali halk tarafından bu yetkilerin sınırlarının sorgulanmasına sebep olur ve mesele ilmiye sınıfının başı olan şeyhülislamlara intikal ederdi. Kimi zaman da mansıp sahipleri, tasarruflarının meşru olduğunu göstermek adına şeyhülislamlara başvurarak fetva talep ederlerdi.

Bu çalışmada 17. yüzyılda vazife yapan şeyhülislamlardan Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) mansıp sahipleri (*erbâb-ı menâsib*) olan ilmiye ve seyfiye sınıfları hakkında verdiği fetvalar incelenmiştir. Bunun için öncelikle *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de yer alan mansıplar tespit edilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin başı olan padişahın yanı sıra, seyfiye sınıfından sadrazam, vezir, serdar, serasker, vali, voyvoda, dizdâr, subaşı, zabıt, tımarlı sipahi, emîn-i beytülmal, cizyedar, zindancı ve mutlak olarak ehl-i örfe, ilmiye sınıfından ise şeyhülislam, kazasker, müderris, kadı/hâkim, imam ve hatibe yer verilmiştir. Her bir mansıp ele alınırken önce mansıbın tanımı, yetkisi ve sorumlulukları hakkında özetle bilgiler verilmiş, sonrasında ilgili fetvalar söz konusu teorik bilgiler ışığında tasvir edilmiştir. Tasvir yapılırken makalenin hacmini arttırmamak adına Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvaları daha ziyade dipnotlarda aktarılmıştır. Son olarak Osmanlı hukukunda şeyhülislam fetvasının yeri ve yönetenler-yönetilenler arasında meşihat makamının işlevi ekseninde değerlendirmeler yapılmıştır.

Makalenin sonucunda devlet protokolünde en üst sıralarda bulunan Osmanlı şeyhülislamının, devletin başı olan padişahı kayıtsız şartsız tasdik eden birisi olmadığı, aksine onun tasarruflarının hukuka uygunluğunu sorgulayan ve hukuka aykırı bir talepte bulunduğu onu geri çeviren bir özellikte olduğu görülmüştür.

Fetvalarda reaya ile ilişkisi nispeten zayıf olan üst düzey yöneticilerin nadiren yer aldığı, soruların daha ziyade reaya ile yakın temas içinde olan ve onlarla daha çok hukuki ihtilaf yaşayan alt kademe yöneticileri ile ilgili sorulduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda seyfiye sınıfı içinde en çok beytülmal emînleri ile tımarlı sipahiler, ilmiye sınıfından ise kadılar fetvaya konu olmuştur. Çatalcalı Ali Efendi Sultan'a karşı olduğu gibi bu sınıflara

* Dr., esrakilavuzeser@gmail.com,
ORCID: 0000-0003-2911-1460

karşı da tarafsızlığını korumuş, haklı oldukları hususlarda onları reayaya karşı desteklemiş, zulmetmeleri yahut yetkilerini kötüye kullanmaları hâlinde ise bunun yanlışlığını ortaya koyarak reayanın hakkını savunmuştur. Bununla birlikte özellikle seyfiye sınıfı hakkındaki fetvalarda yöneticilerin reayaya karşı savunulduğu örneklerin daha az olduğu, hukuki ihtilafların daha ziyade onların hukuka aykırı tasarrufları ekseninde meydana geldiği görülmüştür.

Çatalcalı Ali Efendi'nin ilmiye sınıfı ile ilgili fetvalarında iftâ makamının yüksek otoritesi kendisini kuvvetle hissettirmektedir. Öyle ki Sultan'ın hukuka uygun emirlerine itaatsizlik eden kişiye şiddetli ta'zir cezası öngörülürken şeyhülislam fetvasını tanımama/hafife alma fiili doğrudan imanla ilişkili kabul edilmiş ve şeriatın hükmünü reddetme anlamına gelen bu fiilin sahibine tecdîd-i iman gerektiği belirtilmiştir. Öte yandan erbâb-ı menâsib içinden fetvalarda en çok zikredilen zümre kadılardır. Yetkisiz olduğu hâlde yetkiliymiş gibi davranan, sahip olduğu yetkisini aşan ya da usuldeki eksikliği sebebiyle hatalı kararlar veren kadıların zikredildiği onlarca fetvada şeyhülislam fetvası mahkeme hükmünü bozmuştur, bu da meşihat makamının bir tür temyiz mercii olduğunu göstermektedir. Bu hususlardan hareketle şeyhülislam fetvasının sadece istişari bir mahiyette olmayıp çok daha güçlü bir işlevi bulunduğu söylenebilir.

Son olarak meşihat makamının reaya için önemli bir hukuki başvuru mercii olduğu, dinî veya etnik kimliği ne olursa olsun herkesin özgürce bu kapıya giderek haksızlıkları şikâyet edebildiği anlaşılmıştır. Reayanın devleti temsil eden otoritelerle yaşadığı problemler hususunda meşihat kapısı; taşradan merkeze açılmış, son derece itibarlı, herkes tarafından kullanılabilen ve başvurulduğunda etkili bir şekilde sonuç veren hukuki bir kanal niteliğinde olmuştur. Sürekli açık tutulduğu için yerel yöneticilerin yaygın bir şekilde denetimini sağlayan bu kanal, günümüzdeki hızlı iletişim ve ulaşım imkânlarının bulunmadığı, her yere denetleyici gönderilemediği bir dönemde alt düzeydeki idarecileri hukuka uygun davranmaya zorlamış ve adaletin temin edilmesi yolunda önemli bir rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeyhülislam, mansıp, erbâb-ı menâsib, fetva, Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, seyfiye sınıfı, ilmiye sınıfı.

Abstract: In the Ottoman state organization, except for waqf duties, the civil services were expressed as “manşib”. In this context, the military duties were called “manşib al-sayfiyya”; judiciary, educational, and some religious duties were called “manşib al-’ilmiyya” and finally the duties in the bureaucracy were called “manşib al-qalam-iyya”. The assignments of all these manşibs were done by the Ottoman central administration, based on various methods, and of course, the owners of these manşibs were inspected during their duties. This was due to the fact that it was very easy and possible for them to abuse their power and authority, so therefore the people were questioning their limits of power, and asked questions about them to the Shaikh al-Islâm -the leader of the ‘ilmiyya class. On the other hand, sometimes the owners of manşibs were applying to Shaikh al-Islâm in order to show the legitimacy of what they did and want a fatwa for themselves.

In this paper, I studied the fatwas of Çatalcalı Ali Efendi (d. 1103/1692) – one of the seventeenth-century Shaikh al-Islâm- about the sayfiyya and ‘ilmiyya classes -who are the manşib owners (erbâb-i manşib). For this, firstly I identified the manşibs that are mentioned in *Fatâvâ Ali Efendi*. In every manşib, I shortly summarized the commonly held pieces of information in the literature about the definition, the power, and the responsibilities of that manşib. Then I described the fatwas about the manşib in the light of that theoretic information. While doing this, in order to not increase the

volume of the article, I mostly tried to provide Çatalcalı Ali Efendi's fatwas in the footnotes. Finally, I made assessments about the place of Shaikh al-Islâm fatwa in the Ottoman legal system and the function of Shaikh al-Islâm authority between the administrators and the people.

As a result, I saw that although the Ottoman Shaikh al-Islâm was at the top of the state organization, he was not a person who unconditionally confirmed all the attitudes of the Ottoman Sultan. On the contrary, Shaikh al-Islâm was questioning his attitudes in terms of legality, and when the Sultan wanted something carried out that was illegal, he would refuse his request.

In addition, it was noted that in Ali Efendi fatwas the senior managers rarely were involved; the questions were generally asked about the lower managers like qâdî, vâli, and imâm. For the relationship between senior managers and people was fragile, the people had more relationships and controversies with the lower managers. In this context, from the sayfiyya class, the emîn-i beytulmâl, and the timarli sipahi to the 'ilmiyya class, the qâdîs were mostly the mentioned manşibs in the fatwas. Like his position in front of the Sultan, Çatalcalı Ali Efendi maintained his impartiality against these classes too; he supported them with his fatwas about the issues that they were right in, but he opposed them and advocated for the people when they were wrong. Nevertheless, especially in the sayfiyya class, most of the fatwas were about the unlawful behaviours of the administrators.

In Çatalcalı Ali Efendi's fatwas about the 'ilmiyya class, we can easily observe the great authority of the mashikhât office. For example, the person who disobey the legitimate orders of the Sultan was punished with ta'zîr but if someone underestimated or did not accept the Shaikh al-Islâm fatwa, it was considered a problem regarding his faith (*îmân*) and he had to renew his faith. Also in his fatwas, dozens of examples are about the wrong decisions of Ottoman judges. In these examples, the Shaikh al-Islâm fatwa played a role as a Supreme Court and overturned those wrong decisions. Based on these, I can say that the Shaikh al-Islâm fatwa was not only a consultative institution but also had a powerful function in Ottoman legal system.

Finally, yet importantly, the Ottoman Shaikh al-Islâm fatwa was an important application source for the people, because everybody freely could go and complain about the injustice happening in their lives - whatever their religious or ethnic identity. The mashikhât institution was just like a canal that was opened from the countryside to the center, it was much respected and available for everybody. Due to this open canal, the Ottoman legal system could regulate the local administrators in a historical period when there were no fast communication or transport facilities like today. Therefore, the Shaikh al-Islâm fatwa played an important role in ensuring justice.

Key words: Shaikh al-Islâm, manşib, erbâb-i manâsib, fatwa, Çatalcalı Ali Efendi, *Fatâwâ Ali Efendi*, sayfiyya class, 'ilmiyya class.

1. Osmanlı Devleti'nde Fetva, Kaza ve Şeyhülislamlık

Fıkıhta şer'î-amelî konularda sorulan sorulara müftî tarafından verilen cevaplar fetva, taraflar arasında ortaya çıkan dava ve anlaşmazlıkların usulüne uygun olarak hâkim tarafından görülüp hükme bağlanması ise kaza olarak isimlendirilir. Genel itibarıyla fetva şer'î hükmü açıklamaktan ibaret olup daha ziyade istişari mahiyet arz ederken kazanın tarafları bağlayıcı nitelik taşıdığı kabul edilir.¹

Osmanlılar döneminde fetva bireysel dinî hususlardan ziyade hayatın toplumsal, idari, siyasi ve ekonomik pek çok yönünü kuşatan geniş bir alanda etkin olmuş, diğer bir deyişle ibâdât sahasından çok muamelat sahasında cereyan etmiştir.² Fetva mecmualarında yer alan fetvaların büyük oranda muamelat bahisleriyle ilgili oluşu da bu vakıayı teyit etmektedir.³

Osmanlı hukukunda fetva-kaza münasebeti ve fetvanın işlevi bağlamında çeşitli hususlar zikredilir. Sözgelimi kural olarak kadılar kendi kararlarını kendileri verirken bazı özel hâllerde verecekleri kazâî hükmü desteklemek veya meşruluğunu arttırmak maksadıyla müftülerden fetva talep etmişlerdir. Kimi zaman da davanın tarafları pozisyonlarını kuvvetlendirmek üzere müftîden aldıkları fetvayı kadıya takdim etmişlerdir.⁴ Müftiler mahkemede görülen davalarda teorik bilgiyi detaylarıyla ortaya koymak, davaya uygulanacak hukuk kuralını tespit etmek vb. suretlerle kadılara yardımcı olmuşlardır. Keza mahkemelerde yetim ve vakıf malları gibi sorumluluğu ve vebali ağır olan hassas konularla ilgili davaların çözümünde fetvalardan istifade edilmiştir. Bazen yöneticilerin reayaya uyguladığı zulmün bertaraf edilmesinde fetvalar kazâî hükme medâr olmuştur. Öte yandan sistematik temyiz usulünün bulunmadığı bir dönemde halkın başvurabileceği müftülerin varlığı, kadıları da hukuka uygun hareket etmeye zorlamıştır. Kısacası fetvalar, güncel meselelere getirdikleri pratik çözümlerle hukukun gerek oluşumunda gerekse düzenli olarak işleyişinde mühim rol oynamıştır.⁵

Fetvalar kural olarak bağlayıcı olmasa da bu durum kadının kendisine sunulan fetvayı gelişigüzel reddedebileceği anlamına gelmez, aksine kadının fetvayı geri çevirmesi için elinde kuvvetli gerekçeler bulunmalıdır.⁶ Zira ilgili tarafın davayı Dîvân-ı Hümâyun'a taşınması hâlinde sebepsiz olarak fetvayı reddeden hâkimlerin zor durumda kaldıkları bilinmektedir. Özellikle de söz konusu fetva, ilmiye sınıfının reisi olan müftî efendiye, yani şeyhülislama ait olduğunda sonuçlarının daha ağır olacağı açıktır. Öte yandan şeyhülislam fetvalarının sultan iradesiyle birleşmesi hâlinde kanun hükmünü alarak ülke çapında bağlayıcılık kazandığı

1 Aslan, "Fetva ve Kaza Münasebeti", s. 227-9.

2 Aslan, "Fetva ve Kaza Münasebeti", s. 232.

3 Sözgelimi 4600'den fazla fetva ihtiva eden *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin ibâdât bahsinde yalnızca 130 fetva yer alır (Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 71-91).

4 Gedikli, "Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi", s. 204.

5 Aslan, "Fetva ve Kaza Münasebeti", s. 234-42. Bazı araştırmacılara göre fetvanın Osmanlı mahkemelerindeki en önemli fonksiyonu, yargı kararının hukuka uygunluğunu denetlemektir (Gedikli, "Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi", s. 222).

6 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 101-2.

ve mahkemelerin buna aykırı hüküm vermelerinin yasaklandığı da vakidir, bunun en meşhur örneği Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 1574) Kanuni Sultan Süleyman'a (hs. 1520-1566) takdim ettiği *Ma'rûzât* adlı fetvalarıdır.⁷

Bu noktada şeyhülislamların devlet hiyerarşisindeki yerine bir nebze daha eğilmek önem arz etmektedir. Devlet-i Âl-i Osman'da ilmiye sınıfının reisi olan şeyhülislamlık başlangıçta mütevazı bir fetva makamı iken özellikle 16. yüzyılın kudretli şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi ile gücünü arttırmış ve nihayet devlet protokolünde padişah ve veziriazamdan sonra üçüncü sıraya yükselmiştir. Bu bağlamda halifelüğün devlet idaresi ciheti padişaha ve onun mutlak vekili olan veziriazama yüklenmişken dinî cihetini bütünüyle şeyhülislamın temsil ettiği görülür. Hatta kimi müelliflerce şeyhülislam veziriazam ile aynı seviyede olup devletin temellerinin dayandığı dinî sahada yetkili olduğu için şeyhülislamın daha önde olduğu dahi söylenebilir.⁸ Osmanlı devlet bürokrasisinde sahip olduğu bu yüksek mevki sebebiyle şeyhülislamlar devlet idaresinde önemli ölçüde etkili olmuş, verdikleri fetvalar da diğer müftülere göre çok daha ayrıcalıklı bir yere sahip görülmüştür. Öyle ki padişahların tahta çıkışı ve tahttan indirilişi, savaş ve barış kararları, ordunun çıkacağı seferler gibi pek çok kritik hususta şeyhülislam fetvasıyla hareket edilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde vazife yapan 130 şeyhülislamdan⁹ bazılarının fetvaları henüz hayat-tayken kendileri yahut fetva eminleri/öğrencileri tarafından derlenmiş, bazılarının ise vefatlarından sonra bir araya getirilmiştir. Öte yandan her şeyhülislamın fetvası aynı seviyede görülmemiş, özellikle dört fetva mecmuası muteberlik açısından bir adım önde telakki edilmiştir ki, bunlardan birisi de Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) *Fetâvâ'sı*dır.

2. Çatalcalı Ali Efendi ve *Fetâvâ'sı*

Osmanlı Devleti'nin 43. şeyhülislamı olan Çatalcalı Ali Efendi Alâiyeli Nakşi şeyhi Mehmed b. Kadı Hasan'ın oğludur. IV. Murad'ın (hs. 1623-1640) hükümdarlığı döneminde Çatalca'da dünyaya geldi (1631). İlk eğitimini babasından aldıktan sonra İstanbul'a gelerek Hoca Abdürrahim Efendi'ye intisap etti (1647). Hocasının şeyhülislamlığı döneminde ona mülâzemet eden Ali Efendi, onun vefatından bir süre sonra 1652'de Minkârîzâde Yahya Efendi'ye (ö. 1678) intisap etti. Yahya Efendi'nin Kahire ve İstanbul kadılıkları esnasında Bâb Mahkemesi Nâibi olarak vazife yaptı. 1662'de müderrisliğe başlayarak Mesih Paşa, Hafız Paşa ve Gazanfer Ağa medreselerinde tedris faaliyetinde bulundu. Bu dönemde düzenlenmekte olan Uyvar ve Girit seferlerinde ordu kadısı olarak görevlendirildi ve katıldığı bu seferlerde

7 Ebüssuûd Efendi, *Ma'rûzât*.

8 Akgündüz, "Osmanlı Devleti Teşkilatında İlmiye Sınıfının Yeri", s. 250. Atçıl, Osmanlı bürokrasisinde yalnızca şeyhülislamın değil, bütün bir ulema sınıfının etkisine dikkat çekerek Osmanlı hakimiyetinde bürokratik oluşumun ulemanın katkıları sayesinde ortaya çıkıp geliştiğini söyler ve Osmanlı idaresinde yer alan ulemanın, diğer bir deyişle âlim-bürokratların bu süreçte büyük rol oynadığını belirtir ("Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokrasi ve Ulema", s. 15).

9 Şeyhülislamların tam bir listesi için bk. Yakıt, "Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar", s. 36-46; Başar, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 29-33.

Sadrazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın (hs. 1661-1676) takdirini kazandı. 1670'de Rumeli Kazaskeri olarak göreve başlayan Çatalcalı Ali Efendi hocası Minkârîzâde Yahya Efendi'nin rahatsızlığı nedeniyle şeyhülislamıktan azledilmesi üzerine Sultan IV. Mehmed (hs. 1648-1687) tarafından henüz 43 yaşındayken meşihat makamına tayin edildi (1674).

Çatalcalı Ali Efendi'nin yaklaşık 12 yıl süren ilk şeyhülislamlığı ava düşkünlüğüyle ünlü IV. Mehmed döneminde gerçekleşti. Köprülü ailesinin idareyi büyük oranda üstlendiği ilk yıllar nispeten istikrarlı geçmekle birlikte 1683 yılında gerçekleşen Viyana bozgunu toplumda büyük bir infiale neden oldu. Padişah av merakı nedeniyle süreci iyi yönetmemekle, şeyhülislam ise padişahı yeterince ikaz etmemekle suçlandı ve gerek halkın gerekse ilmiye ve seyfiye sınıflarının tepkisi her ikisinin üzerinde toplandı. Bir gün halkın ve yeniçerilerin linç teşebbüsüne dahi maruz kalan Ali Efendi bu durumdan son derece müteessir oldu. Gidişata tepki koyma maksadıyla padişah tarafından çağırıldığı bir meşveret meclisine gitmeyince azledilerek Bursa'ya sürgün edildi (1686). Yaşanan karışıklıklar üzerine yaklaşık bir yıl sonra IV. Mehmed de tahttan indirildi ve kardeşi II. Süleyman (hs. 1687-1691) padişah oldu. II. Süleyman'ın Bursa'da sürgünde bulunan Ali Efendi'yi affederek İstanbul'a dönmesine izin vermesi üzerine sabık şeyhülislam evine dönüp köşesine çekildi. İki yıl sonra II. Süleyman'ın vefatından sonra tahta çıkan kardeşi II. Ahmed (hs. 1691-1695) tarafından Edirne'ye çağırıldı, geçmişteki hizmetlerinden dolayı taltif edildi ve 61 yaşındayken bir kez daha şeyhülislamlık makamına tayin edildi (1692). Ancak yaklaşık bir senedir humma hastalığından mustarip olup kısa süre önce iyileşmiş bulunan Ali Efendi'nin rahatsızlığı nüksetti ve vazifeye tayininden 40 gün sonra vefat etti. Çatalcalı Ali Efendi Selimiye Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Zehrimar Mescidi'nin haziresine defnedildi (1692). Kabri hâlen ziyaret edilebilmektedir.

Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvaları henüz kendisi hayattayken fetva eminleri Grebneşi Mustafa Efendi (ö. 1682) ve sonrasında Gelibolulu Fazıl Mahmud Efendi'nin (ö. 1709) mesaileri neticesinde *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adıyla bir araya getirilmiştir. 100'den fazla yazma nüshası bulunan eserin günümüze ulaşan en eski nüshaları 1102/1690 yılında istinsah edilmiştir. Üzerine muhtelif isimlerce nükûl çalışmaları da yapılan eser, Salih b. Ahmed el-Kefevî'nin (ö. 1724) nüküllü metni esas alınarak ilk kez 1245/1830 yılında tab' edilmiş, sonrasında da pek çok baskısı yapılmıştır. Fıkhın hemen her sahasından toplam 4600'den fazla fetvanın yer aldığı *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Fetvâhane tarafından muteber addedilmiş dört fetva mecmuasının en eski tarihli ve en hacimli olanıdır.¹⁰

3. Konu, Amaç ve Yöntem

Osmanlı devlet teşkilatında vakıf görevleri dışında kalan tüm memuriyetler mansıp olarak ifade edilirdi. Bu bağlamda askerî memuriyetler için menâsıb-ı seyfiyye, hukuk, eğitim ve din sahasındaki memuriyetler için menâsıb-ı ilmiyye, bürokrasi sahasındaki memuriyetler

10 Çatalcalı Ali Efendi'nin hayatı ve *Fetâvâ'sı* hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kılavuz Eser, "Çatalcalı Ali Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 159-190.

için ise menâsıb-ı kalemiyye terimi kullanılırdı. Bütün bu mansıpların tayinleri çeşitli usullere tabi olarak merkezî idare tarafından yapılır, görevleri süresince de teftiş edilirdi.¹¹

Mansıp sahibi olmak, bir anlamda sırtını devlete dayamak ve devletin verdiği yetki ve güçle hareket etmek anlamına geldiği için Osmanlı toplumunda da bu yetkisini adaletin tesisi için kullananlar olduğu gibi istismar edenler de olmuştur. Bu doğrultuda Osmanlı ilmiyesinin reisi olan şeyhülislamlara mansıp sahiplerinin yetki ve sorumlulukları hakkında pek çok soru yöneltilmiştir. Bu sorular kimi zaman reayadan gelmiş olup erbâb-ı menâsıbın haksız tasarruflarını şikâyet sadedinde iken kimi zaman da bizzat erbâb-ı menâsıb tarafından tasarruflarının meşruiyetini göstermek maksadıyla sorulmuştur.

Bu makale devlet yetkililerinin müdahil olduğu hukuki sorunları, onların hak ve sorumluluklarını ve yetki aşımı problemini, bir 17. yüzyıl şeyhülislamı olan Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarından müteşekkil *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı eser özelinde ele almaktadır. Bu bağlamda, 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda daha ziyade hangi devlet memurları hukuki meselelerde ihtilafın konusu yahut tarafı olmuştur? Hangi memurlar fetvalarda daha çok zikredilmiş, hangileri yer almamıştır? Osmanlı devlet protokolünde padişah ve veziriazamdan sonra üçüncü sırada gelen şeyhülislamın fetvalarıyla daha ziyade devlet memurlarını halka karşı koruma eğiliminde olduğu yahut devlet memurlarının hukuksuz tasarruflarına karşı reayayı müdafaa etmeye daha çok önem verdiği söylenebilir mi, yoksa şeyhülislam fetvası yetki sahipleri ile halk arasında objektifliğini koruyabilmiş midir? Erbâb-ı menâsıb fetvalarından hareketle Osmanlı şeyhülislamlarının verdikleri fetvaların pratikteki yansıması ve işlevi hakkında bir değerlendirme yapmak mümkün müdür? Makalede bu sorulara cevap aranacaktır.

Son dönemde Osmanlı ilmiye sınıfı ve fetva üzerine gerek kitap gerekse makale ve tez düzeyinde pek çok çalışma telif edilmiştir. Bu makale, Çatalcalı Ali Efendi'nin Osmanlı toplumunun en önemli kesimlerinden olan askerî sınıfı hakkında verdiği fetvalardan hareketle fetva-toplum ilişkisi bağlamında bir dönem okuması yapmak ve bazı sonuçlara ulaşmaya çalışmak yoluyla literatüre mütevazı da olsa katkı sunmayı hedeflemektedir. Makale hazırlanırken doktora tezimizin veri alt yapısından faydalanılmış, orada tespit edilen veriler bu makalenin yazılış amacı doğrultusunda kullanılmıştır.¹²

4. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de Erbâb-ı Menâsıb Fetvaları

Osmanlı Devleti'nde toplum askerî (yönetenler) ve reaya (yönetilenler) sınıflarından müteşekkil olup askerîler de kökenleri, yetişme usulleri ve sorumlulukları bakımından ehl-i şer' ve ehl-i örf adıyla ikiye ayrılırdı. Ehl-i şer' Müslüman aile kökenli olan ve genellikle medreselerde okuyarak icazet aldıktan sonra yargı, eğitim, imam-hatiplik gibi sahalarda görevlendirilen "ilmiye" zümresini, ehl-i örf ise daha çok kul kökenli olan ve Enderun / Acemi

11 İpşirli, "Mansıp", s. 4.

12 Kılavuz Eser, *Çatalcalı Ali Efendi*, s. 78-105.

Oğlanları mektebinden yetişerek sipahilikten kethüdalığa ve hatta sadrazamlığa kadar yükselebilen “seyfiye” zümresini oluştururdu.¹³

Görüldüğü gibi askerî tabiri Osmanlı Devleti’nde zannedildiğinin aksine sadece ordu mensuplarını ifade etmeyip kendisine padişah beratı verilmek suretiyle amme vazifesi yapan ve devlet hazinesinden geliri olan bütün memurları kapsamaktaydı. Reayadan farklı bir hukuki statüye sahip olan bu sınıfın birtakım imtiyazları da mevcuttu. Sözgelimi askerîler reayanın ödemekle yükümlü olduğu vergilerden muaf tutulur, bu sebeple de askerîlerin tespitine büyük önem verilirdi. Bir kez askerî sınıfına girmiş olanlar sonradan bir vazife veya berat almasalar bile bu sınıftan çıkmış sayılmazlar, yalnızca bir iş veya ticaretle meşgul olmaları hâlinde askerî sınıftan çıkarak reaya olurlardı. Padişah ve hanedan bu sınıflandırmaya dâhil değildi.¹⁴

Bu başlık altında, 17. yüzyıl şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi’ye askerîler hakkında yöneltilen sorular incelenecektir. Bu bağlamda tasnifin dışında kalsa da Sultan hakkındaki fetvalara ilk sırada yer verilecek, seyfiye ve ilmiye sınıfları hakkındaki fetvalarla devam edilecek, haklarında herhangi bir fetva tespit edilemeyen kalemiyye sınıfına ise temas edilmeyecektir. Öte yandan ele alınan mansıplar hakkında literatürde zikredilen genel bilgilere kısaca yer verilecek ve Ali Efendi’nin fetvaları bu bilgiler ışığında ele alınacak, böylece literatürdeki bilginin fetvalarla ne ölçüde örtüştüğü araştırılacaktır.

4.1. Osmanlı Sultanı (Padişah-ı İslâm)

Çatalcalı Ali Efendi’nin ilk meşihati Sultan IV. Mehmed’in (Avcı) saltanatı döneminde gerçekleşmiştir (1674-1686).¹⁵ Makamda bulunduğu uzun süreye nispetle *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’de padişahın bizzat yer aldığı fetvalar oldukça az sayıdadır. IV. Mehmed fetvalarda ismen zikredilmez, kendisinden *Pâdişâh-ı İslam* şeklinde bahsedilir, ardından da genellikle “*hullidet hilâfetuhû ilâ yevmi’l-kıyâm*” ya da “*meddallâhu zillehû alâ mefâriki’l-enâm*” şeklinde dua edilir.¹⁶

Osmanlı hukuk nizamının en temel prensiplerinden biri şüphesiz padişahın, diğer bir ifadeyle ül’l-emrin şeriata uygun emirlerine itaat etmenin gerekliliğidir. Zira “içtimai nizamı korumak için her insanı kabiliyetine göre kendi mevkiinde hakkına razı tutmak ve başkasının hukukuna saldırmaktan menetmek gerekir, bu da bir padişahın varlığını zaruri kılar. Padişah olmazsa nizam olmaz, insanlar birbirini yok eder. Bu sebeple padişaha mutlak itaat gerekir; Kur’an da bunu emreder.”¹⁷

13 İpşirli, “Ehl-i örf”, s. 519.

14 Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 313-4.

15 Çatalcalı Ali Efendi şeyhülislamlık makamına iki kez getirilmiştir; ilk şeyhülislamlığı on üç yıl sürmüş olup azledilmesi ile neticelenmiş, kırk gün kadar sürdürdüğü ikinci şeyhülislamlığı ise vefatıyla sona ermiştir.

16 Padişahın doğrudan zikredilmeyip *taraf-ı saltanat*, *emr-i sultânî* gibi ifadelerle dolaylı olarak fetvaya konu olduğu meseleler de mevcuttur.

17 İnalçık, “Padişah”, s. 142.

Bu husus Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarında da açıkça vurgulanır:

Mazmûnu muvâfık-ı şer'-i şerif olan emr-i sultâniye itaat etmeyen Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr-i şedid lâzım olur.

Mazmûnu mutâbık-ı şer'-i kavim olan hatt-ı hümâyûna itaat etmeyen Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr-i şedid.¹⁸

Fetvanın naklinde Kefevî, sultanın emrine muhalefet etmenin ona ihanetle eşdeğer olduğu için ta'zîr ile cezalandırılması gerektiğini *Hizânetü'r-rivâyât*'tan aktarır.¹⁹ Bu noktada fetvada geçen "ta'zîr-i şedid" in Osmanlı hukukunda siyaseten katli de kapsayan muhtelif ağır ceza türleri için kullanıldığı belirtilmelidir ki bu da padişaha itaatsizliğin ne denli büyük bir suç kabul edildiğini gösterir.

Çatalcalı Ali Efendi padişaha itaat kapsamında değerlendirilebilecek fetvalarından birinde, o dönemde Müslüman bir beldenin kendileriyle savaş hâlinde bulunulan kâfirler (*harbî kefere*) tarafından işgal edilmesi üzerine padişahın bir askerî birliğe gazâ emri vermesi, fakat emri alan birliğin itaat etmeyerek işgal edilen beldeye özürsüz bir şekilde gitmesi yer alır. Padişah tarafından mezkûr birlik hakkında fetva istenmiş, Ali Efendi bu kişilerin hem uhrevi hem de dünyevi cezaya çarptırılacaklarını bildirmiştir.²⁰ Bir başka fetvada padişahın harbî kefere ile sulh yaptığı, fakat bir grup Müslümanın padişahın izinsiz anlaşmayı bozduğu ve o kimselerin beldesinden insan kaçırarak esirleştirip sattıkları zikredilir. Padişahın sözünü çiğneme anlamına gelen bu fiilin hukuki sonucu Ali Efendi'ye sorulduğunda o, bu fiilin hukuken tanınmayacağını ve böyle bir esirleştirmenin geçerli olmayacağını belirtmiştir.²¹ Öte yandan padişaha itaat ve sadakat son derece önemli olduğu için ahlakı ve davranışları düzgün bir insana haksız yere "padişah haini" şeklinde hakaret edilmesi de ta'zîr cezası gerektiren ciddi bir suç kabul edilmiştir.²²

18 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 200.

19 *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Kahire), I, 115.

20 "Harbî kefere bilâd-ı İslâmiyyeden bazı beldeye müstevli olup asker çekmekle Pâdişâh-ı İslâm -hullidet hilâfetuhû ilâ yevmi'l-kıyâm- hazretleri tavâif-i askeriyeden bir taifeye kefere-i mezbûre ile mukâbele ve mukâteleye emr ettikde tâife-i mezbûre imtisâl ve itaat etmeyip bilâ ömr-i şer'i gitmeseler mezbûrlara ne lâzım olur? el-Cevâb: İsm-i azim ile âsimler olup ta'zîr-i şedide müstehak olurlar" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 209). Şeyhülislam Ali Efendi'nin bu fetvasının Şam Valisi Vezir İbrahim Paşa ve askerleri hakkında verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim vakânüvis Râşid Mehmed Efendi, Çatalcalı Ali Efendi'nin meşihati dönemine tekâbüle eden yılların tarihini anlatırken, eyâleti askeriyle sefere çıkıp Ordu-yı Hümâyûna katılması emredilen Vezir İbrahim Paşa'nın çeşitli bahaneler ileri sürerek yola çıkmayı geciktirdiğini, mazeret olarak ileri sürdüğü bütün ihtiyaçları karşılanmasına rağmen İstanbul'da kalmaya devam ettiğini, vazifesi hususunda gösterdiği bu gevşeklik ile Padişah'ın gazabını celb ettiğini ve nihayet azledilerek tutuklandığını kaydeder (*Târih-i Râşid*, I, 281). *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de dönemin siyasi gelişmeleriyle ilgili bu tür pek çok fetva bulmak mümkündür.

21 "Harbî kefereden bir taife Pâdişâh-ı İslâm ile musâlaha ve muvâdea ettiklerinden sonra ehl-i İslâm'dan birkaç kimesneler Pâdişâh-ı İslâm izinsiz ol taifenin vilayetlerine varıp tâife-i mezbûreden Hind'i kahren ahz ve dâr-ı İslâm'a ihrac edip Zeyd'e bey' eyleseler, Hind Zeyd'in cariyesi olup Hind'in vat'ı Zeyd'e helâl olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 210).

22 "Zeyd sulehâdan Amr'a 'Bre padişah haini!' deyu şetm eylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 196).

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de padişaha itaatle ilgili fetvalar yer aldığı gibi padişahın özellikle beytümale dair yetkilerinin sorulduğu fetvalar da bulunur. Bunların birinde Ali Efendi'ye bir vakıf medresede vazife yapan ulema ile medresenin talebesine padişahın beytümale gelirlerinden tahsisat yapıp yapamayacağı sorulmuş, o da bunu olumlu yönde cevaplamıştır. Bu doğrultuda bir başka soruyu padişah bizzat kendisi hakkında sorarak arazi-i miriyyeden bir araziye bir medrese için vakfedip edemeyeceğini öğrenmek istemiş, Ali Efendi buna da cevaz vermiştir.²³ Her iki fetvada da padişahın beytümale üzerinde amme menfaatine yönelik tasarruflarının geçerliliği teyit edilmiş olmaktadır. Buna mukabil padişaha cevaz verilmeyen tasarruflar da bulunmakta olup bunlardan birisi beytümale ait bir malın mülkiyetinin hibe yoluyla başkasına devredilmesidir:

Zeyd bir menzile mâlik iken bilâ-vâris fevt olup menzili beytümâle ait oldukda merhûm ve mağfûr Sultan Ahmed Hân-ı Evvel menzili Hind'e hibe ve teslim edip ba'dehu Hind fevt olup veresesini terk eylese, hibe-i mezbûre sahîha olup menzil-i mezkûr verese-i Hind'in mülk-i mevrûsları olmuş olur mu? el-Cevâb: Olmaz.

Bu surette Pâdişâh-ı İslâm -meddallâhu zillehu alâ mefâriki'l-enâm- hazretleri ol menzili Hind'in veresesinden ahz ve Amr'a hibe ve teslim edip Amr dahi menzili nefsine ba'dehu evladına ve evlad-ı evladına vakf eylese, vakf-ı mezbûr sahîh olur mu? el-Cevâb: Olmaz, menzil beytümâl için zabt olunur.²⁴

Bu fetvasında Çatalcalı Ali Efendi'nin, Sultan I. Ahmed (hs. 1603-1617) döneminden beri süregelen bir uygulamayı nakzettiği anlaşılmaktadır. Buna göre I. Ahmed beytümale ait bir evi bir hanıma hibe etmiş, hanım vefat ettikten sonra ise varisleri evin kendilerine intikal ettiğini iddia etmişlerdir. Ali Efendi beytümale ait bir malın hibe akdine konu olamayacağından hareketle, üzerinden yaklaşık 80 yıl geçmiş bu hibenin geçersizliğine hükmetmiştir. İkinci fetvada ise Sultan IV. Mehmed'in söz konusu evi alıp bir başkasına hibe etmesi sorulmaktadır ki, Ali Efendi o gün için cevaz vermediği bu tasarrufa bugün için de vermemekte, ev ikinci mâlik tarafından vakfedilse bile vakfın geçerli olmayacağını belirtmiştir. Bu fetvalarda Çatalcalı Ali Efendi'nin beytümale hususundaki hassasiyeti dikkat çekicidir; nitekim o, normal şartlarda ev davalarında zaman aşımını 30 yıl kabul ederken²⁵ beytümale söz konusu olduğunda 80 yıl geçmiş olsa bile evin geri alınıp devlet hazinesine verilmesine hükmetmiş, bu hususta dönemin padişahının talebini bile reddetmiştir. Ali Efendi'nin bu fetvalarının Hanefi fıkıyla uyumlu olduğu görülür, zira Hanefi fıkhına göre beytümale ait mallar ancak

23 “Zeyd bir medrese bina ve vakf ettikde Pâdişâh-ı İslâm meddallâhu zillehu alâ mefâriki'l-enâm hazretleri arâzi-i miriyyeden bir karye arazisinin beytümâle ait olan mahsûlât-ı şer'îyesini ulemâdan ol medresede tedris eden kimesneye ve medrese-i mezbûrede sâkin olan talebe-i ilme kadr-i kifâye sarf olunmak için tayin buyurup sarf olunmak câiz olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 227-8). “Pâdişâh-ı İslâm -meddallâhu zillehu alâ mefâriki'l-enâm- hazretleri arazi-i emiriyyeden bir miktar arazi-i muayyeneyi bir medresenin mesâlihine vakf etmek câiz olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 249).

24 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 228.

25 “Otuz altı sene bilâ-özer terk olunan mülk menzil davası mesmûa olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 545).

fakir hastalara ilaç temini, malı olmadan vefat edenlere kefen temini, çalışıp para kazanmaktan aciz olanlara nafaka temini gibi belirli kalemlere harcanabilir, dolayısıyla beytülmale ait bir malın bütünüyle hibe edilerek beytülmalden çıkarılması söz konusu olamaz.

Sonuç itibarıyla Çatalcalı Ali Efendi'nin Osmanlı sultanıyla ilgili fetvalarından hareketle, Şeyhülislam fetvasının Osmanlı padişahının her tasarrufuna hukuki meşruiyet kazandıran ve sultan ne yaparsa onaylayan bir işlevi olmadığı, aksine padişah hukuka uygun davrandığı sürece onu destekleyen, hukuka aykırı taleplerini ise geri çeviren bir yapıda olduğu söylenebilir.

4.2. Askeriler İle İlgili Fetvalar

Daha önce de geçtiği üzere Osmanlı Devleti'nde bugünkü anlamıyla hem askerlik hizmeti yapanlardan hem de memur statüsünde bulunanlardan müteşekkil *askerî* sınıfın²⁶ hak ve yetkileri bağlamında Çatalcalı Ali Efendi'ye pek çok soru sorulmuştur. Bu soruların bazıları halktan gelmiş olup daha ziyade yöneticilerin tasarruflarını şikâyet mahiyetindedir. Kimi zaman ise bizzat yönetenler uygulamalarının hukuka uygunluğunu göstermek adına müftî efendiden fetva talep etmişlerdir.

4.2.1. Seyfiye (Ehl-i örf)

4.2.1.1. Üst Düzey Devlet Ricâli

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de sadrazam, vezir, serasker gibi üst düzey devlet ricâlinin uygulamalarıyla ilgili doğrudan fetva sorulmamış olup kendilerinden muhtelif vesilelerle bahsedilmiş olması, buna mukabil idarecilerle ilgili soruların daha ziyade belde yöneticileri hakkında oluşu dikkat çekicidir. Zira Ali Efendi'nin yaşadığı dönemde reayanın üst düzey idarecilerden sıklıkla şikâyetçi olduğu, çoğu idarecinin rüşvet, iltimas gibi haksız tasarruflarda bulunduğu bilinmektedir. Doğrudan konu oldukları bir fetvanın bulunmayışı, kendilerinden sembolik isimlerle bahsedilmesi ve mansiplarının kasıtlı olarak zikredilmeyişinden kaynaklanmış olabilir.

Ali Efendi'nin fetvalarında *sadrızam/veziriazam* resmî bir belgeyi Âsitane'deki sadâret makamına ulaştırmak üzere kendisiyle icâre akdi yapılmış kişinin ücreti ne zaman hak edeceğiyle ilgili fetvalarda zikredilir.²⁷ *Vezir* ilmiye sınıfına hamaseti olan ve vezaret mansıbı aldığı takdirde onları bilcümle öldürmeye yemin eden kişinin akıbetinin sorulduğu fetvada

26 Halaçoğlu, *Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, s. 105.

27 "Birkaç kimesneler Zeyd'i Âsitane'ye varıp bir hususlarını Sadrazam'a ilâm etmek için müddet tayin etmeksizin ecr-i misli miktarı şu kadar akçe'ye isticâr ve meblağ-ı mezbûru Zeyd'e teslim ettiklerinden sonra Zeyd Âsitane'ye varıp husûs-ı mezbûru Sadrazam'a ilâm eylese, mezbûrlar nâdimler olup meblağ-ı mezbûru Zeyd'den istirdâda kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 638). "Birkaç kimesneler Amr'a 'Şu hücceti Âsitane'ye götür, Vezir-i Azam'a ver, sana şu kadar akçe ücret verelim' deyip Amr dahi ol hücceti Âsitane'ye götürüp ba'dehu 'Divan'da Vezir-i Azam'a ver' deyu Bekir'e verip Bekir dahi Vezir-i Azam'a verse, Amr ol kimesnelerden ecr-i müsemmayı talep ettikde mezbûrlar mücerred 'Hücceti bizzat Vezir-i Azam yedine vermedin!' deyu vermemeğe kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 638).

geçer.²⁸ *Serdar* unvanı kefalet akdiyle ilgili bir meselede zikredilir, Çatalcalı Ali Efendi'nin bu fetvasında borcu nedeniyle hapsedtiği kişinin borcuna kefil olan serdar, borçlunun hapis-ten kaçması hâlinde borcu bizzat ödemekle yükümlü kılınır.²⁹ Ordu kumandanı olan *Serasker* ise askerinin başında sefere çıkan komutan için kullanılmakta olup ilgili fetvada, tımar sahibi adına sefere katılıp seraskerin maiyetinde bulunmak üzere kendisiyle icâre akdi yapılan kişinin ücreti ne zaman hak edeceğinden bahsedilir.³⁰

4.2.1.2. Vali

Hükümdar tarafından başşehirin dışındaki şehir ve beldeleri yönetmek üzere tayin edilen yüksek rütbeli memurlara *vali*, sorumluluğu altındaki yerlere ise büyüklüğüne göre *vilayet* ya da *eyalet* adı verilir. 17. yüzyıla kadar söz konusu makam için daha ziyade *beylerbeyi* ismi kullanılırken bu dönemden itibaren *vali* ismi tercih edilmiştir.³¹ Bu yüzyıla ait bir metin olan *Fetâvâ-yı Ali Efendi* de bu bilgiyi teyit eder; zira beylerbeyi unvanı fetvalarda hiçbir şekilde zikredilmezken pek çok fetvada valilerin uygulamalarından söz edilir.

Tayin edildiği vilayette padişahın otoritesini temsil eden valinin temel görevleri arasında savaşta orduyu sevk ve idare etmek, halife adına fethedilen bölge halklarıyla anlaşma yapmak, vergileri toplamak, maaşları dağıtmak, ganimetleri paylaştırmak, beytülmal hissesini merkeze göndermek, emniyet ve asayiş sağlama, suçluları cezalandırmak, adli işleri yürütmek, tımar ve zeamet topraklarını ehil kişilere pay etmek gösterilebilir.³² Görevlerinin çokluğu ve sorumluluklarının ağırlığına binaen tıpkı padişah, vezirler ve sancakbeyleri gibi valilere de hâss statüsünde topraklar verilmiştir. Osmanlı devlet yapılanmasında valiler buldukları bölgenin en yüksek askerî amiri ve kumandanı olup sık sık sefere çıkar, ömürlüğünün büyük bir kısmını bilfiil cephede geçirirlerdi. Öte yandan görev süreleri oldukça kısa tutulur, belli süreler sonunda azledilerek yerleri değiştirilirdi. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda yılda iki-üç kez yer değiştirmiş olmaları ciddi bir yekûn tutan taşınma masraflarını halktan almak istemelerini beraberinde getirmiş ve bu durumun reaya üzerinde zaman zaman ciddi sıkıntılara neden olduğu görülmüştür.³³

28 “Zeyd ‘Ben vezir olursam vallahi ve billahi cümle ulemâyı katlederim! Müftiden bed’ edip tâ alçak yollu âlime varınca[ya dek] katl ederim!’ deyip Amr Zeyd’e ‘Ulemâyı kemlik ile lisanına alma, bu niyetinden rucû’ eyle!’ dedikde Zeyd ‘Niyetimden dönmem!’ dese Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevâb: İlm ü dine ihanet ve tahfif edip dediyse kâfirdir; tevbe ve rucû’ etmezse katl olunur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 223).

29 “Zeyd karzdan şu kadar akçe medyûnu olan Amr’ı serdar olan Bekir’e habs ettirip Bekir’e ‘Amr’ı bir hoşça zabt eyle’ dedikde Bekir ‘Korkma, eğer firar ederse meblağ-ı mezbûr benim üzerime olsun, ben vereyim’ deyip ba’dehu Amr firar eylese, Zeyd meblağ-ı mezbûru Bekir’den almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 373).

30 “Zeyd-i sağır berâta tımara mutasarıf iken sefere ferman olundukda sağırın vasisi Amr Bekir’i sağır için cebelû tutup ordu-yı hümayûna varıp serasker ile gezip mahallinde yoklanmak kavliyle Bekir’e on bin akçe verdikten sonra Bekir bir beldeye varıp onda meks edip orduya ve askere asla mülâkî olmayıp yoklanma oldukda hâzır bulunmamakla sağırın tımarı âhara verilse, Amr meblağ-ı mezbûru Bekir’den istirdâda kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 622).

31 İpşirli, “Beylerbeyi”, s. 69.

32 Kılıç, “Vali”, s. 492-3.

33 İpşirli, “Beylerbeyi”, s. 70.

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de valilerin haksız tutumları arasında gayr-ı meşru kazanç elde etmeye yönelik fiilleri ve uyguladıkları keyfi cezalar yukarıdaki teorik bilgiyi teyit etmektedir. Çatalcalı Ali Efendi'ye gerek valilerin gerekse vali emrinde çalışan memurların buna yönelik girişimleriyle ilgili sorular sorulmuş, o da bu tür haksızlıkları önlemeye yönelik fetvalar vermiştir. Sözelimi bir fetvasında, geçmişte yol kesicilik suçu işleyenlerle bir arada olmasına rağmen tövbe edip iyi hâl üzere yaşamaya başlayan bir kişiye yaşadığı belde valisinin sırf geçmişini öne sürerek el kesme cezası veremeyeceğini belirtir.³⁴ Bir başka meselede vali, ölen bir kimsenin alacağını veresinin izni olmaksızın kethüdâsı aracılığıyla tahsil edip zimmetine geçirmesiyle zikredilir ki Ali Efendi veresinin de kethüdânın da mağdur edilmemesi yönünde fetva vermiştir.³⁵ Valilerin maiyetinde çalışanların hakları genel olarak korunmakla birlikte yetki aşımı söz konusu olduğunda onların da cezalandırılması gerektiğinde şüphe yoktur, nitekim bir fetvasında Çatalcalı, valinin maiyetindeki bir memur olup haksız yere bir kadıyı tutuklayan ve ayağına zincir vurarak hapseden şahıs hakkında şiddetli ta'zîr ve hapis cezasını gerekli görmüştür.³⁶

Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarında valilerin adalete aykırı uygulamalarına engel olduğu gibi, onlara yönelik haksızlıklara karşı valilerin hak ve yetkileri de koruma altına alınmıştır. Sözelimi aleni olarak eşkıyalık yapmakta olup hâkim tarafından öldürülmesine hükmedilmiş kişiyi valinin öldürmesi durumunda veresinin validen diyet talep edemeyeceği belirtilir.³⁷ Aynı doğrultudaki bir diğer fetvada zulüm, cinayet, eşkıyalık gibi pek çok suçu aynı anda işleyen asiler ve bozguncularla savaşıma ve gerekirse onları öldürme hususunda şeyhülislamdan bizzat fetva isteyen valiye izin verilir.³⁸ Bu izin fetvası Müslüman bir valinin Müslüman kimliği taşıyan bir grupla savaşıması nedeniyle oluşabilecek şüpheleri bu husustaki en yetkili ağızdan gidermesi ve valinin bozgunculuğu önlemeye yönelik olan bu tasarrufunun meşruiyetini ve yetki sınırları içerisinde olduğunu ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

34 "Bir belde ahalisinden Zeyd bir müddet kuttâ'-ı tarik ile gezip ba'dehu tevbe ve istiğfar edip salâhi zâhir olduktan sonra beldesine gelse, kadı [ve]ya vali mücerred 'Mukaddemâ kuttâ'-ı tarik ile gezmiş idin!' deyu Zeyd'in üzerine kat'-ı tarik hükmünü icraya kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 208).

35 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 472.

36 "Zeyd-i valinin etbâ'ından Amr Bekr-i kadıyı bi-gayr-i hak ahz ve konağına götürüp ayağına bukağı vurup bir odada birkaç eyyâm habs edip ba'dehu Bekir bir tarik ile halâs olsa, Amr'a böyle ettiği için ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr-i şedid ve habs" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 202).

37 "Eşküyaya reis olup bilâd-ı İslâmiyyeden müsliminin mallarını alıp ve aldırıp bu makûle zulüm ve teaddî âdet-i müstemirresi olup sâi bi'l-fesâd olan Zeyd-i şakiyy ahz olunup kadı şerrini def' için katl olunmak üzere hüccet verdikde Amr-ı vali Zeyd'i katl eylese, Zeyd'in veresesi Amr'dan diyet namına nesne almağa kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 743).

38 "Bir tâife müsliminin mallarını zulmen ahz ve ekinlerini itlâf edip ve kuttâ'-ı tariki yanlarına alıp bu makûle zulüm ve fesâd âdet-i müstemirraları olup sâi bi'l-fesâd olmalarıyla tâife-i mezbûreyi ahz ve şerlerini def'e me'mûr olan Zeyd-i vali tâife-i mezbûreyi ahz murad ettikde, mezbûrlar şer'-i şerife ve emr-i sultâniye itaat etmeyip muhârebe sadedinde olsalar, emr-i veliyyü'l-emr ile tâife-i mezbûre ile mukâtele edip şerlerini def' için katl etmek câiz olur mu? el-Cevâb: Olur" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 208).

Valiler kimi zaman da hâss toprakları üzerindeki tasarruflarıyla fetvaya konu olmuş, topraklarını kimi zaman kethüdâları aracılığıyla, kimi zaman ise doğrudan doğruya iltizama veren valilerin bu çerçevede dâhil oldukları vekâlet, kefalet ve havale işlemleriyle ilgili ihtilaflar da fetvalarda yer almıştır.³⁹

4.2.1.3. Voyvoda

Voyvoda kelimesi literatürde iki manada kullanılmış olup bunların ilki “Eflak ve Boğdan beylerine verilen unvan”dır. Osmanlı devlet nizamına göre iç işlerinde özerk, dış işlerinde ise Osmanlı padişahına bağlı olarak vazife yapan Eflak ve Boğdan voyvodaları, kendi ülkelerinin beyleri (boyarlar) tarafından seçilip padişah tarafından tasdik edilerek voyvoda olurlardı. Ülkelerindeki bütün toprakların resmî sahibi kabul edilen voyvodalar; aynı zamanda memleketlerinin başkumandanı, en yüksek yargııcı ve vergi sisteminin de tek kontrolcüsü kabul edilirdi. Voyvodanın tasarrufları hakkında boyarlar zaman zaman Dîvân-ı Hümâyûn’a başvurur, Osmanlı idaresi de aralarında denge siyasetini korumaya çalışırdı. Voyvodalar İstanbul’da *kapı kethüdâsı* adıyla resmî temsilci bulundurulur, sayıları bir ile altı arasında değişen bu kişilerin önde gelenlerine ise *başkethüdâ* denirdi.⁴⁰ *Voyvoda* kelimesinin ikinci anlamı ise “Osmanlı maliyesinde yüksek vergi gelirlerini toplayan tahsildar”dır, özellikle 16. yüzyılda vergi gelirlerinin tahsilinde voyvodalık önemli bir kurum hâline gelmiştir.⁴¹

İkinci anlamıyla yer aldığı tek fetva bir yana bırakılırsa *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’de voyvodalık müessesesi ile daha ziyade zikredilen beylikler kastedilmiştir. *Voyvoda* tasarruflarının fetvaya konu olduğu meselelerde dikkate çarpan husus, voyvodaların haksız uygulamalarının şikâyet edilmesi ve geçersizliğine dair şeyhülislamdan fetva talep edilmesidir. Bu fetvaların beyler ya da halk tarafından sorulduğu bilinmiyor olsa da voyvodalarla ilgili şikâyetlerin yalnızca Dîvân-ı Hümâyûn’a değil, şeyhülislama da taşındığını açıkça göstermesi bakımından Ali Efendi’nin bu fetvaları önemlidir. İlgili fetvaların birinde, bir kimseyi bir suçla itham edip para cezasına çarptıran voyvodanın, alacaklısını o kimseye yönlendirerek alacağını söz konusu paradan tahsil etmesi suretiyle yaptığı havale işleminin geçerliliği sorulmuş, Çatalcalı bu işlemin geçersiz olacağını bildirmiştir.⁴² Bir diğer fetvada, kadı atama yetkisi bulunmayan bir voyvodanın kadı tayin etmesi hâlinde bu kadının verdiği hükümlerin geçersiz olacağı belirtilmiştir.⁴³ Benzer bir fetvada nâib atama yetkisi olan bir kadının nâibi, kadı öldükten sonra yeni kadı gelinceye dek onun yerine vazife yapıp ücret aldığıında, voyvodanın

39 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 229, 394; II, 468.

40 Maxim – Özvar, “Voyvoda”, s. 127, 128, 129.

41 Maxim – Özvar, “Voyvoda”, s. 129.

42 “Voyvoda olan Zeyd Amr’ı bir cürümle itham edip şu kadar akçe cerimeye kesdikde Zeyd ol kadar akçe dâni Bekir’i cerime-i mezbûreden eda etmek üzere Amr’ın üzerine havâle-i mukayyede ile havâle eylese, havâle-i merkûme sahiha olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 393).

43 “Bir belde kadısı Zeyd fevt oldukda ol beldede voyvoda olan Amr kadı nasbına me’zûn değil iken Bekir’i kadı nasb ettikten sonra Beşir Hâlid’den bir hususu dava murad ettikde Bekir Hâlid’i cebren ihzar ve da’vâ-yı mezbûreyi istimâ edip husûs-ı mezbûru Beşir’e hükm eylese, hükmü nâfiz olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 397).

kendi hakkı olduğunu ileri sürerek ücrete el koyamayacağına hükmedilmiştir.⁴⁴ Voyvodanın gasp suçuyla gündeme geldiği dikkat çekici bir fetva ise şöyledir:

Bir kasaba ahalisinin mezaristanı olan vakıf arsanın bir miktarını ol kasaba voyvodası Zeyd teğallüben zabt ve Amr'a tapu ile verip Amr dahi üzerine dükkân bina eylese, ahali hâkime 'îlâm ettiklerinde hâkim Amr'a binasını kal' ettirmeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur.⁴⁵

Bu fetvada mezarlığa dahi el koyacak kadar ileri giden voyvodanın tasarrufuna kâdının engel olmak istediği, ancak söz konusu kişi beldenin en üst idarecisi olduğu için vereceği hükmü desteklemek ve tepki çekmemek adına şeyhülislamdan fetva talep ettiği anlaşılmaktadır.

Voyvodaların İstanbul'da kapı kethüdâsı adıyla temsilci bulundurduğu daha önce zikredilmişti. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de bu temsilcilerden birisi vekâlet akdiyle ilgili bir meselede gündeme gelmiştir.⁴⁶

Voyvodanın "vergi tahsildarı" anlamıyla fetvada yer aldığı tek meselede ise memleketinden başka bir yerde vefat eden kişinin beytülmale intikal eden mirasını kendi memleketi voyvodası ile vefat ettiği belde voyvodasından hangisinin tahsil edeceği sorulmuş, Ali Efendi "Hangisi me'mûr ise ol kabz eder" cevabını vermiştir.⁴⁷

4.2.1.4. Dizdâr

Dizdâr Türk-İslam devletlerinde kale muhafızlarının kumandanını ifade eder. Kalede görevli olan herkesin kendisine bağlı olduğu dizdâr, askerî görevinin yanı sıra şehrin güvenliği, kalede saklanan değerli eşyaların korunması ve kale bünyesindeki hapisanenin asayişinden de sorumlu olup sınır boylarındaki şehirlerin ve isyan çıkan bölgelerdeki kalelerin savunmasını da idare ederdi. Dizdâr bulunduğu beldenin kadısına, sancakbeyine ve beylerbeyine bağlı olarak vazife yapar; vazifesinin karşılığında orta dereceli tımara (yıllık on bin akçe) mutasarrıf olurdu.⁴⁸

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de dizdâr, mutasarrıfı olduğu tımarla fetvaya konu olmuştur. Bu fetvada senenin birkaç ayında vazife yaptıktan sonra azledilen dizdârın tımar mahsulünden ne

44 "Bir belde kadısı Zeyd nâib nasbına me'zûn olmakla Amr'ı nâib nasb ettikten sonra Zeyd müddeti tamam olmadan fevt oldukda Amr kadı-yı cedid gelince[ye dek] ol beldede hükümet edip bir miktar akçe iktisâb eylese, ol beldede voyvoda olan Bekir 'Mâbeyn mahsûlü bana aittir' deyu meblağ-ı mezbûru Amr'dan almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 397).

45 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 161.

46 "Erbâb-ı menâsıbdan Zeyd seferde iken Âsitâne'de kapı kethüdâsı olan Amr'a muanven ve mersûm mektup gönderip mektupta 'Yedinde olan malımdan filan arsamda benim için menzil bina eyle. Ne vech ile ma'kûl görürsen bina eyle, kabulümdür' deyu tahrir edip Amr dahi Zeyd'in malından kadr-i ma'rûf şu kadar akçe sarf edip ol arsada Zeyd için menzil bina eylese, Zeyd geldikde Amr'a mücerred 'Muradım üzere bina olunmamış, öyle olacak binayı kal' edip masrûfunu dâmin ol' demeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 13).

47 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 277.

48 Oğuzoğlu, "Dizdar", s. 480-1.

kadar hisse hak ettiği müftî efendiye sorulmuş, o da o yıl elde edilen mahsulün on iki eşit parçaya bölünmesine ve kaç ay hizmet ettiyse o kadar hisse almasına fetva vermiştir.⁴⁹

4.2.1.5. Subaşı

Osmanlı devlet nizamında şehrin asayiş ve güvenliğini sağlamakla görevli olan subaşı, merkezî kanun ve nizamnâmelerin bölgesel olarak uygulanmasında söz sahibi olup bulunduğu beldenin kadısına bağlı olarak vazife yapmıştır. Suçluların bulunarak adalete teslim edilmesi, şehrin iaşesinin sağlanması ve bazı bölgelerde vergilerin tahsil edilmesinin yanı sıra şehir hayatındaki her türlü teftiş subaşının sorumluluğu dâhilindedir.⁵⁰

Kadıya bağlı olarak vazife yapan subaşının temelde iki görevi olduğu belirtilir: Birincisi cürm-i cinâyet, niyabet gibi vergileri toplamaktan ibaret olan mali görevi, ikincisi ise bu mali göreve ilişkin olarak yerine getirdiği kolluk görevidir. Esasında kadıya ait olan kolluk görevi vekâleten subaşıya havale edilmiştir ve subaşı bu görevi kadı adına yerine getirir. Bu yüzden de kadı hükümlerinin ve merkezî emirlerin uygulanmasını sağlamak, suçları önlemek, suç işleyenleri takip edip yakalamak ve kadının suçlu görüp hüküm verdiklerini cezalandırmak subaşının vazifesidir.⁵¹

Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarında subaşı hem mali hem de kolluk görevleriyle ilgili olarak yer alır. Vergi tahsiliyle ilgili fetvalardan birinde bir kimsenin ikamet ettiği evinin bahçesindeki meyve ağaçlarından öşür tahsil etmek isteyen subaşının durumu sorulmuş ve Ali Efendi bu hususta subaşıyı haksız bulmuştur, nitekim Hanefî fıkhında öşür yalnızca tarım arazilerinin mahsullerinden tahsil edilir, kişinin kendi konutunun bahçesinde yer alan ürünler ise vergiden muaftır.⁵² Bir başka fetvasında subaşı, tımar topraklarındaki mahsulü tımar sahibinin emriyle reayadan toplayıp ambarlayan kişi olarak geçer.⁵³

Suçluları tespit ve adalete teslim ile ilgili uygulamaları bağlamındaki bir fetvada subaşının fuhuş yaptığı ihbar edilen bir kadının evini basmasından söz edilir.⁵⁴ Daha önce de geçtiği üzere subaşı, tespit ettiği suçlulardan kadının emriyle idari para cezası tahsil etme yetkisine de sahiptir. Bu yetkiden hareketle, hayvanları başkasının arazisine girip ekinlerini yiyen kişiden subaşının cerîme tahsil etmesi Ali Efendi tarafından haklı bulunmuştur.⁵⁵ Yetkileri

49 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 142.

50 İlgürel, "Subaşı", s. 447-8.

51 Ortaylı, *Kadı*, s. 49.

52 "Bir karye ahalisinden Zeyd'in mülk menziline avlusu içinde meyve eşcârı olsa ol karye subaşısı Amr eşcâr-ı merkûmenin meyvesinden öşür olmağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 81).

53 "Zeyd'in berâtla mutasarrıf olduğu tımarın mahsülünü subaşı olan Amr Zeyd'in emriyle reâyâdan kabz ve der-anbar ettikten sonra Zeyd fevt olup veresi mahsülü subaşından almak murad ettiklerinde emîn-i beytülmâl olan Bekir 'Zeyd fevt olmakla mahsülü ben kabz ederim!' demeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 231).

54 "Hind Zeyneb'in gıyabında 'Zeyneb fahişedir ve subaşı birkaç defa evini bastı!' dese Zeyneb işittikde 'Gıyabımda beni şetm eyledin!' deyu Hind'i ta'zir ettirmeğe kâdire olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 200).

55 "Bir karye ahalisinin sığırtaçları olan Zeyd ahalinin sığırlarını ra'y ederken içlerinden Amr ve Bekir'in sığırları

kullanırken kadıya bağlı olarak çalıştığını unutmaması gereken subaşı, kadıdan habersiz/bağımsız ceza kesemez. Bu doğrultuda yetkilerini aşan ya da haksız bir şekilde kullanmak isteyen subaşılara izin verilmemiştir. Sözgelimi işlediği suç nedeniyle kadı tarafından ta'zîr cezası verilip cezası infaz edilen kişiden subaşı ayrıca cerîme almak istemiş, mesele kendisine intikal ettiğinde Ali Efendi bu hukuksuz uygulamaya müsaade etmemiştir.⁵⁶ Aynı şekilde bir kimseyi bir suçla itham eden ancak suçu henüz kesinleşmeden para cezası kesmeye kalkışan subaşının tasarrufu da reddedilmiş ve söz konusu kişiye tazminat yolu gösterilmiştir.⁵⁷

4.2.1.6. Tımarlı Sipahi

Tımarlı sipahi Osmanlı Devleti'nde tımar tasarruf eden askerî zümrelerin adı olup Osmanlı ordusunun en kalabalık grubunu oluştururdu. *Sâhib-i arz* adıyla da anılan sipahiler dirlik olarak kendilerine verilen arazilerin vergisini toplar, buna mukabil herhangi bir sefer ilanı hâlinde kendilerinden teçhizatlı bir şekilde sefere katılmaları ve yanlarında önceden belirlenmiş sayıda asker getirmeleri beklenirdi.⁵⁸ Sefere katılmama, bir sipahiden tımarının alınması için öncelikli sebep olarak görülürdü. Adam öldürme ve hırsızlık gibi büyük suçlar işlemek ya da reayaya karşı zalimane bir eyleme katılmış olmak da tımar kaybetme gerekçelerindendi. Sipahi -vazifesi gereği- arazisinde çalışanlarla sık sık muhatap olmak durumundaydı. İnalçık, sipahi ile köylüler arasındaki ilişkinin her an bozulmaya müsait olduğunu belirtirken bunun sebebi olarak her iki tarafın da kendi çıkarını gözetmek veya yükümlülüklerinden kaçmak için çaba harcamasını gösterir.⁵⁹

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de konuyla ilgili yer alan fetvalar, İnalçık'ın tespitini desteklemektedir. Öyle ki, Çatalcalı Ali Efendi'ye kimi zaman sipahilerin haksız tasarrufları şikâyet edilmiş, kimi zaman da köylülerin vergiden kaçma maksadıyla yaptıkları fiiller hususunda -muhtemelen sipahiler tarafından- fetva talep edilmiştir. Fetvalarda sipahilerin köylüler hakkında şikâyetleri bulursa da haksız talep ve girişimlerin daha ziyade sipahiler tarafından geldiği görülür. Öte yandan Ali Efendi'nin sipahilere dair fetvalarında en ziyade dikkat çeken husus, sipahinin köylüden/çiftçiden *öşür* adıyla alacağı verginin merkezî idare tarafından kesin olarak belirlenerek kayıt altına alınmış olması (*ber müceb-i emr u defter*), mezkûr

Beşir'in ekinini yemekle subaşı olan Hâlid Amr ve Bekir'den cerîme namına şu kadar akçe olsa, Amr ve Bekir Zeyd'e 'Sen sığırlarımızı hıfz etmeyip ekine girmekle akçemiz alındı, öyle olucak meblağ-ı mezbûru dâmin ol!' demeğe kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 653).

56 "Zeyd bir cürm edip ta'zîr lâzım olmakla kadı Zeyd'i ta'zîr ettikten sonra subaşı olan Amr Zeyd'den 'Sen cürm edip kadı seni ta'zîr etmiş' deyu cerîme namına nesne almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 673).

57 "Bir beldede subaşı olan Zeyd Amr'ı bir cürümle itham ettikde Amr'ı Zeyd'in tevâbiinden Bekir Zeyd'in emriyle ahz ve habs edip cerîme namına şu kadar akçesini alıp Zeyd'e verse, Amr meblağ-ı mezbûru Zeyd ve Bekir'in hangisinden dilerse almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 673).

58 Afyoncu, "Sipahi", s. 256; Halaçoğlu, *Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, s. 56-7. Devletin askerî-idari teşkilatlanmasının temel direği olan tımar sistemi mirî arazi sisteminin işleyişinde, köylü-çiftçilerin statüleri ve ödeyecekleri verginin belirlenmesinde ve devletin klasik çağında tarımsal ekonominin yönetiminde esas belirleyici faktör olmuştur (İnalçık, "Tımar", s. 168).

59 İnalçık, "Tımar", s. 170-1.

verginin cinsinde ya da miktarında idarenin izni olmadan yapılan değişiklik hangi taraftan gelirse gelsin hukuk düzeninin buna karşı çıkmasıdır. Bu bağlamda, ekonomik düzenin büyük oranda tarıma dayalı olduğu klasik dönemde devletin tımar sisteminin düzgün işlemesine büyük önem verdiği ve keyfiliğe tahammül göstermediği anlaşılmaktadır.

Sipahilerin haksız bulunduğu meseleler arasında, henüz ürün çıkmamış olmasına rağmen ürünün miktarını tahmin ederek öşrü zamanı gelmeden talep etmesi, kendi reayasından olup başkasının arazisindeki tarlalarında çalışan köylülerin ürünlerinden -sırf reyası olduğu için- kendisi de öşür almak istemesi ve resmî kayıtlara aykırı olarak arazisinde çalışan köylülerden yemlik, tuzluk, bad-i heva, yem, yiyecek vs. adıyla fazladan taleplerde bulunması gösterilebilir.⁶⁰ Sipahi kayıtlara uygun olarak öşür talep ettiğinde eskiden beri vermesine rağmen “Bu ürünün öşrü olmaz” diyerek vermeye yanaşmayan ya da eskiden beri verdiği verginin miktarını azaltmaya çalışan köylülerin fiillerinin sorulduğu fetvalarda ise sipahiler haklı bulunmuştur.⁶¹ Öte yandan köylüler ile sipahilerin sistem tarafından belirlenmiş vergilerinin cins yahut miktarında merkezî idareden izinsiz bir şekilde yapmaya çalıştıkları her türlü değişiklik de şeyhülislam fetvasıyla reddedilmiştir. Bu bağlamda sipahinin resmî kayıtlara göre köylüden vergi olarak ürün tahsil etmesi gerekirken nakit para istemesi, nakit para tahsil etmesi gerekirken ürün talep etmesi ya da idarece belirlenmiş vergi miktarından daha fazlasını almaya çalışması haksız bulunmuş, aynı şekilde kayıtlara göre ürün talep eden sipahiye nakit para vermeye çalışan köylünün bunu yapamayacağı söylenmiştir.⁶²

Tımarlı sipahilerin fetvaya konu olduğu diğer bir husus ise kadim uygulamayı bozmaya yönelik teşebbüsleri olup bu teşebbüs sipahinin ister bizzat kendisi isterse yetki verdiği bir başkası tarafından gelsin, hukuk düzenince onaylanmamıştır. Sözelimi bir yaylada eskiden beri herkesin faydalanageldiği akarsuyu sipahinin tapuyla kendisine verdiğini ileri sürerek tek başına kullanmak isteyen kişiye Çatalcalı Ali Efendi tarafından izin verilmemiş, köyün eskiden beri mera olarak kullanılan ortak arazisine sipahinin kendisine verdiği izni ileri sürerek bina yapan kişinin binasını sökmesi gerektiği belirtilmiş, aynı özellikteki bir meradan sipahinin bir tek kişiye ekip dikmek için tapuyla yer vermesi geçersiz görülmüş, sipahinin bizzat kendisinin de böyle bir yerde şahsı için ziraat yapamayacağı söylenmiştir.⁶³ Bütün bu örneklerde yalnızca sipahilerin değil, reyadan olup sipahilerin gücünü arkasına alarak haksızlık yapmaya yahut kadim uygulamayı değiştirmeye çalışan kişilerin fiillerine de engel olduğu görülmektedir.⁶⁴

60 “Zeyd-i sipahinin tımarı toprağında tarlası olan Amr ber-müceb-i emr u defter kadimden alınagelen öşr-i mahsülü Zeyd'e verirken Zeyd razı olmayıp 'yemlik' ve 'tuzluk' namına hilâf-ı emr nesne almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 81, 82, 83). Diğer örnekler için bk. I, 81, 82, 83.

61 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 81, 82, 83.

62 “Zeyd-i sipahi tımarı toprağında tarlası olan Amr'dan ber-müceb-i emr u defter kadimden alınagelen öşr-i mahsülü talep ettikde Amr vermeyip hilâfına emir vârid olmadan 'Öşür bedeli akçe al' demeye kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 83). Aynı doğrultudaki pek çok örnek için bk. I, 83, 84, 85, 86.

63 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 701-2, 803, 804.

64 Mehmet Genç (ö. 2021) Osmanlı Devleti'nde sosyal ve iktisadi ilişkilerde zaman içerisinde yavaş yavaş oluşan denge

Devletin kendilerine sunduğu güçle reayaya haksızlık eden sipahilere engel olunması gerektiği gibi, devlete ait toprakların sorumluluğunu taşıyan ve buna göre hareket etmeye uğraşan sipahilerin de hukuk düzeni tarafından korunması gerektiği açıktır. Bu bağlamda Ali Efendi sipahinin toprağında olup kimsenin tasarrufunda olmayan meyve ağacını izinsiz şekilde kesen kişinin tazmin etmesine hükmetmiş, yine sipahiye ait olup kimsenin tasarrufunda olmayan tarlayı birileri işgal ettiğinde sipahinin tarlayı onlardan alıp dilediğine verebileceğini belirtmiş, sipahinin arazisindeki tarlasında sipahiden izinsiz değirmen yapan kişinin fiilini haksız görerek sipahiye binayı sökme izni vermiştir.⁶⁵ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de bunların dışında tımarlı sipahilerin taraf olduğu alım-satım, kira, şahitlik gibi muhtelif davalar ve meseleler de yer almaktadır.⁶⁶

4.2.1.7. Zâbit

Osmanlılarda yönetici, askerî görevli ve subay anlamında bir unvan olan “zâbit” 17. yüzyıldan itibaren daha ziyade ordu subayları için kullanılmıştır.⁶⁷ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de zâbit unvanına sahip kişilerin tasarrufları incelendiğinde ise bu unvan ile kimi zaman taşra yöneticilerinin, kimi zaman ise yöneticilerin yanında vazife yapan kolluk kuvvetlerinin kastedildiği görülmektedir.

Belde zâbiti / karye zâbiti terkihiyle yer aldığı fetvalarda ehl-i örf vasfı taşıyan bu kimselerin reayadan vergi tahsil ettiği zikredilmektedir. Bu bağlamdaki bir meselede reayadan vergi toplarken resmî kayıtlara aykırı olarak fazladan vergi almaya çalışan zâbitin buna hakkı olmadığı belirtilirken bir başka meselede vergiye tabi olan ürün henüz ortada yokken varmış gibi başkasına satan zâbitin yaptığı akdin geçersizliğine hükmedilir.⁶⁸ Ali Efendi'nin fetvalarında karye zâbitlerinin haksız kazanç elde etmeye yönelik girişimlerinden birisi de yetkisi olmadığı hâlde reayanın kendi aralarındaki mali ilişkilerine karışarak pay almaya çalışmalarıdır. Nitekim kendisine ait bir evi başkasına satan kişiden “resm” adıyla ücret tahsil etmeye çalışan zâbitin bunu yapamayacağı belirtilir. Bir başka örnekte bir köy halkının kendi

ve eğilimleri olabildiğince koruma, değişme eğilimlerini engelleme ve herhangi bir değişiklik olduğu takdirde tekrar eski dengeye dönmek üzere değişmeyi ortadan kaldırma iradesinin hâkim olmasını “*gelenekçilik / tradisyonizm*” şeklinde isimlendirmiş ve bu olguyu Osmanlı iktisadi dünya görüşünün üç temel ilkesi arasında saymıştır (*Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, s. 44). Tespitimize göre Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarında da Genç'in bu yaklaşımını teyit eden pek çok ifade yer almaktadır.

65 “Zeyd Amr-ı sipahinin tımarı toprağında hüdâi nabit olup kimesnenin tasarrufunda olmayan meyve ağacını dibinden kat' u istihlâk eylese Amr ol ağacın kâimen kıymetini Zeyde tazmine kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 807). Diğer örnekler için bk. II, 808, 810.

66 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 322, 429, 434; II, 517, 635, 636 vd.

67 Özcan, “Zâbit”, s. 60.

68 “Bir karye ahâlisinin bağlarında hâsil olan meyvenin öşrü mukâbelesinde dönüm başına şu kadar akçe tayin olunup Defter-i Hâkânî'de mukayyed olmakla ahâli-i mezbûre ber-müceb-i emr u defter ol kadar akçeyi karye-i mezbûre zâbiti Amr'a eda ettikten sonra Amr kanaat etmeyip ol bağların içinde olan kiraz ağaçlarının meyvelerinden dahi öşür almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 84). “Bir karye zâbiti Zeyd ol karye toprağında olan zeytin eşcârı meyvesinden hâsil olacak zeyt yağının öşrünü zeyt yağı hâsil olmadan birkaç kimesnelere şu kadar akçeye bey' eylese bey'-i mezbûr sahih olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 322).

meralarını komşu köye kiraladıkları, mera sahibi köyün zâbitinin ise zâbit vasfını ileri sürerek ücrete el koymaya çalışması zikredilir ki Ali Efendi zâbitin buna hakkı olmadığı yönünde fetva verir. Eskiden beri bir tımara ait olduğu bilinen bir araziye resmî evraklarda kayıtlı olmadığını ileri sürerek el koymaya çalışan komşu arazi zâbitine de şeyhülislam fetvası izin vermemiştir.⁶⁹

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de belde zâbitlerinin haksız kazanç elde etme dışında farklı girişimler içinde olduğu örnekler de dikkat çekicidir. Bunlardan biri Müslüman bir kadını bir zimmi ile zorla nikâhlayarak ona teslim eden zâbit hakkındadır ki şeyhülislam fetvası bu zâbite şiddetli ta'zîr ve hapis cezası öngörmüştür. Bir diğeri ise zâbitlerin kadı atamalarına karışma çabaları hakkındadır. Yerine nâib atama yetkisine sahip bir hâkimin nâib atayarak gitmesi durumunda zâbitin o nâibi azlederek başka birini ataması Ali Efendi'ye sorulmuş, o da buna yetkili olmadığı yönünde fetva vermiştir.⁷⁰ Bütün bu örnekler, askerî sınıftan olup belli yetkilere sahip bulunan zâbitlerin yetkilerini aşma çabalarını gösterme noktasında birleşmektedir.

Emireri olarak vazife yapan zâbitler ise daha ziyade kolluk kuvvetleri mahiyetindedir. Borcu nedeniyle hapsedilmesi gereken kişiyi hapseden zâbitin hatalı veya kasıtlı olarak o kimsenin kaçmasına neden olması durumunda cezai sorumluluğunun ne olacağı hakkındaki fetva bunlardandır.⁷¹ Son olarak sahiplerinin elinden kaçan köleleri yakalayıp teslim etmekle vazifeli olan kolluk kuvvetlerine *zâbit-i evâbık* denilmekte olup *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin âbık bahsinde onlarla ilgili çok sayıda mesele yer almaktadır.⁷²

4.2.1.8. Muhtelif Memurlar

Çatalcalı Ali Efendi'ye cizyedar, emîn-i beytülmal ve zindancı gibi bazı memurların yetkileri hakkında da sorular yöneltilmiştir. Osmanlı Devleti'nde cizye tahsiliyle görevli memur olan cizyedarların cizye mükellefleriyle zaman zaman ihtilaf yaşadığı ve bu ihtilâfların şeyhülislama taşındığı görülür. Sözelimi bir cizyedar münzevi olmayıp halkla birlikte yaşayan bir papazdan cizyesini talep ettiğinde papazın sırf din adamı olmasını ileri sürerek vergi vermeme hakkı bulunup bulunmadığı Ali Efendi'ye sorulmuş, o da fetvasında böyle bir hakkın bulunmadığını söyleyerek cizyedarı vergiyi tahsil yolunu göstermiştir.⁷³

69 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 794, 804-5, 810.

70 “Bir belde zabiti olan Zeyd Hind-i müslimeyi cebren Amr-ı zimmiye tezvic edip Hind'i Amr'a teslim eylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr-i şedid ve habs” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 203). “Bir belde kadısı Zeyd nâib nasbına me'zûn olmakla Amr'ı nâib nasb edip ba'dehu Zeyd müddeti tamam olmadan âhar diyara gittikde ol belde zâbiti Bekir Amr'ı azl edip yerine Beşîr'i nâib nasb etmeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 396-7).

71 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 404.

72 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 234-5.

73 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 214. Münzevi din adamlarından cizye alınıp alınmayacağı hususunda ihtilaf bulunmakta olup fakihlerin çoğu alınmaması gerektiği fikrindeyken bir kısmı çalışabilecek durumda olanlarından alınması yönünde görüş bildirmiştir. Halkın içinde yaşayan rahiplerin cizye vermesi gerektiğinde ise bütün âlimler ittifak hâlinindedir (Erkal, “Cizye”, s. 43). Çatalcalı Ali Efendi'nin de bu yönde fetva verdiği görülmektedir.

Bir başka meselede cizyesini ödemediği gâib olan bir zimmiye ait cizye vergisinin babasından tahsil edilmesi için fetva istenmiş, o ise cizye mükellefiyetinin şahsiliğinden hareketle cizyedara bu izni vermemiştir.⁷⁴ Diğer bir meselede ise cizyesini vermeden ihtida eden kişiye ait verginin, daha önce onun vergisine kefil olmuş bir başkasından talep edilip edilemeyeceği sorulmuş, bu durumda cizye sakıt olduğu için Ali Efendi cizyedara yine tahsil izni vermemiştir.⁷⁵

Emîn-i beytülmal gelince, Osmanlı Devleti'nde belli bir görevi ücret mukabelesinde yerine getirmesi istenen, ancak üstlendiği vazifeden dolayı herhangi bir risk altına girmeyen görevliler için "emin" kelimesi kullanılmıştır. Osmanlılarda birçok hizmetin eminler eliyle yürütüldüğü bilinmektedir; matbah emini, darphane emini, arpa emini bu kimselerdendir.⁷⁶ Vârisi olmadan ya da sınırlı sayıda vâris bırakarak vefat eden kimselerin devlete intikal eden miras paylarını devlet hazinesi adına tahsil eden vazifeliye ise *beytülmal emini* denilmiştir. Emîn-i beytülmal devlete ait bu payı hakkıyla tahsil edebilmek adına mirasçılarla (şayet söz konusu mal vakıf malı ise mütevellilerle) sık sık çekişmiş, terekede hak iddia eden alacaklılar da yine beytülmal eminiyle davalanmışlardır. Beytülmal emininin tasarrufları hakkında kendisinden fetva talep edildiğinde Çatalcalı Ali Efendi'nin eminleri haklı bulunduğu örnekler de bulunmakta birlikte,⁷⁷ fetvalarda çoğunlukla emîn-i beytülmalin karşısında bulunan tarafın hak sahibi kabul edildiği ve eminin terekeye müdahalesine engel olunduğu görülmektedir.⁷⁸

Son olarak, bugünkü hapisanelere karşılık gelen zindanlarda vazife yapan ve zindan asayişinden sorumlu güvenlik memurları olan zindancılar da bu başlık altında zikredilebilir. Yer aldığı tek fetvada, zindanda tutmakla yükümlü olduğu borçluyu kasıtlı olarak serbest bırakan zindancıdan borcun tahsil edilmesi hususunda Çatalcalı Ali Efendi'den fetva istenmiş, o ise borcun zindancıdan tahsil edilemeyeceğini, buna mukabil zindancının borçluyu geri getirmekle yükümlü tutulabileceğini belirtmiştir.⁷⁹

74 "Zeyd-i zimmi âhar diyara gidip gâib olsa, cizyedâr olan Amr Zeyd'in babası Bekir'e mücerred 'Babası olmakla Zeyd'in üzerine lâzım olan cizyesini malından eda eyle' demeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 214).

75 "Zeyd Amr-ı zimminin üzerine lâzım gelen cizyesine kefil olduktan sonra kable'l-edâ Amr İslâm'a gelse, cizyedâr olan Bekir kefâlet-i mezbûreye binaen cizye-i mezbûreyi Zeyd'den almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 382).

76 Sahillioğlu, "Emîn", s. 111.

77 "Zeyd'in berâtle mutasarrıf olduğu tımarı hasad idrak edip lakin ekin devs olunmayıp Zeyd öşr-i mahsûlü kabz etmeden fevt olduktan sonra öşr-i mahsûlü emîn-i beytülmal olan Amr kabz eylese, Zeyd'in verese-i 'İrsen bize intikâl eder' deyu öşr-i mahsûlü Amr'dan almağa kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 231). Diğer örnekler için bk. I, 227, 258, 309, 412 vd.

78 "Zeyd berâtle mutasarrıf olduğu tımarın mahsûlünü kabz ve der-anbar ettikten sonra Zeyd fevt olup mahsûl-i mezbûru verese-i iktisâm murad ettiklerinde emîn-i beytülmal 'Ben kabz ederim' demeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 231). Diğer örnekler için bk. I, 228, 231, 237, 301, 318 vd.

79 "Zeyd medyûnu Amr'ı hâkime zindanda habs ettirdikten sonra zindancı olan Bekir Amr'ı Zeyd'in izninsiz habsden ıtlak eylese Zeyd deynini Bekir'den almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz, 'Amr'ı ihzar eyle!' deyu Bekir'i mutâlebe eder" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 404).

4.2.1.9. Mutlak Olarak Ehl-i Örf

Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarında seyfiye sınıfında bulunan yukarıdaki mansıp sahipleri haricinde bir de vazifeleri belirtilmeksizin kendilerinden mutlak olarak “ehl-i örf taifesi” diye bahsedilen kimselerin haksız tasarrufları yer almaktadır. Diğer seyfiye ricâlinin şeyhülislam fetvasıyla haklı bulunduğu meseleler de bulunmakla birlikte ehl-i örf taifesinin neredeyse tek bir haklı tasarrufunun zikredilmeyişi oldukça dikkat çekicidir. Deyimi yerindeyse isimleri “halka zulüm” ile anılan, devletin kendilerine verdiği yetkiyi aşarak reayaya haksızlıkta ileri giden bu vazifelilerin tasarrufları fetva makamına sık sık şikâyet edilmiş, hukuk düzenini en üst düzeyde temsil eden şeyhülislam tarafından yaptıklarının yanlışlığı defaatle dile getirilmiştir.⁸⁰

Ehl-i örf taifesinin reayaya uyguladığı zulüm ve haksızlıklar arasında insanları olur olmaz suçlarla itham ederek para cezası kesip tahsil etmeleri,⁸¹ haksız vergiler toplamaları,⁸² insanların mallarına zulmen el koymaları,⁸³ onlara razı olmadıkları işleri zorla yaptırmaları,⁸⁴ hapsedtikleri kişilere işkence uygulamaları⁸⁵ ve nihayet haksız yere adam öldürmeleri⁸⁶ gösterilebilir. Ehl-i örfün haksızlıklarının yalnızca Müslüman reaya ile sınırlı kalmadığı, zimmilerin de ehl-i örf zulmünden nasibini aldığı anlaşılır. Nitekim fetvalarda ehl-i örfün, devletin kendilerine koyduğu sınırlar çerçevesinde mabetlerini tamir eden zimmilerin mabetlerini yıkmaya çalışması ve ticaret yapmak üzere yolculuk eden zimmiye silah taşımalarını ön sürerek ceza kesmesi zikredilir.⁸⁷ Ehl-i örf zulmünün bu boyutta olması insanlar arasında gammazlığa da yol açmıştır. Çatalcalı Ali Efendi bunu âdet edinen kimselerin şiddetli ta'zîr cezası uygulanarak engellenmelerine fetva vermiştir ki, bu hususta en dikkat çekici

80 İpşirli Osmanlı idare sisteminde ehl-i örf-reaya ilişkilerinin hassas bir denge üzerine kurulduğunu, devletin bu dengenin korunması için büyük çaba harcadığını, merkezi idarenin güçlü olup kurumların iyi işlediği dönemlerde bu denge sağlanmışken sonraları bir daha düzeltilemeyecek şekilde bozulduğunu, devletin ehl-i örfü dizginlemek için ehl-i şer' zümresinden olan ve hukuku temsil eden kadırlara geniş yetkiler verdiğini belirtmektedir (“Ehl-i örf”, s. 520). Öte yandan Osmanlı Devleti'nde ehl-i örfün siyaseten katl cezasının en çok tatbik edildiği sınıf olduğu bilinmektedir (Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 314).

81 “Ehl-i örf taifesinden Zeyd Amr'ı bir cürümlerle itham edip şu kadar akçe cerimeye kesdikde Bekir meblağ-ı mezbûra kefil olup ba'dehu Amr firar eylese, Zeyd kefalet-i mezbûreye binaen meblağ-ı mezbûru Bekir'den almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 377).

82 “Bir karye ahalisinden Zeyd ağaçtan düşüp [ve]ya suya boğulup [ve]ya ateşe yanıp helâk oldukda ehl-i örf taifesi sair ahaliden öşr-i diyet namına nesne almağa kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 762).

83 “Zeyd şu kadar pirincini âhar diyara götürmek için arabacı taifesinden birkaç kimesnelerin arabalarına tahmil edip mezbûrlar dahi götürürlerken ehl-i örf taifesinden Amr pirinci teğallüben ahz edip ol kimesneler def'e kâdir olmasalar, ol kimesnelere damân lâzım olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 654).

84 “Ehl-i örf taifesinden Zeyd Amr'ı ahz edip “Kulun Bekir'i itak eyle” deyu ikrah-ı mu'teber ile ikrah etmekle Amr dahi Bekir'i mükrehen itak eylese, Amr Bekir'in kaymetini Zeyd'den almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 659).

85 “Ehl-i örf taifesinden Zeyd Amr'ı ahz ü habs edip işkence ederken Amr'ın başını sicim ile sarıp şiddet üzere sıttıkda ondan nâşî gözlerine za'f târi olup ke'l-evvel görmez olsa Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Hükümet-i adl” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 750).

86 “Ehl-i örf taifesinden Zeyd Amr'a “Sen benim mahbûsum Bekir'i itlak eyledin” deyip Amr'ı bi-gayr-i hak kendi eliyle salb edip katl eylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Diyet” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 740).

87 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 215, 218.

örnek gammazlıkla meşhur olan bir kimsenin cami imamı olup söz konusu çirkin alışkanlığı nedeniyle vazifesinden azledilmesidir.⁸⁸

Seyfiye sınıfına mensup pek çok mevki sahibi vazifesi zikredilerek fetvaya konu olduğu hâlde bu fetvalarda ehl-i örften mutlak olarak söz edilip vazifelerine değinilmemesi, Osmanlı askerî sınıfına mensup hiçbir idari makamı böylesine adi suçlarla lekelememek maksadına mebni olabilir.

Netice olarak Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin seyfiye mensupları hakkındaki fetvaları içerisinde en çok beytülmal emînleri ve ardından tımarlı sipahiler yer almıştır. Ümerâ-reaya ilişkisinde şeyhülislam fetvasının işlevi açısından değerlendirilecek olursa, Ali Efendi'nin tıpkı Osmanlı sultanı hakkındaki fetvalarında olduğu gibi ehl-i örf sınıfından hiçbir zümreyi müdafaa etmeye yahut tasarruflarını meşru göstermeye çalışmadığı, aksine haklı oldukları hususlarda onları reayaya karşı desteklediği, zulmetmeleri yahut yetkilerini kötüye kullanmaları hâlinde bunun yanlışlığını ortaya koyduğu söylenebilir. Ancak ümerânın halka karşı savunulduğu örneklerin sayıca azlığı, fetvalarda yer alan hukuki ihtilafların daha ziyade ümerânın hukuka aykırı tasarrufları ekseninde cereyan etmesi dikkat çekmektedir.

4.2.2. İlmiye (Ehl-i şer‘)

Osmanlı Devleti'nde seyfiye ve kalemiye ile birlikte üç memur zümresinden birisi de medrese kökenli ulemadan oluşan ilmiye sınıfıdır. Usulüne uygun bir medrese eğitimi aldıktan sonra icazetle mezun olan ilmiye mensupları, eğitim-öğretim, yargı, fetva, başlıca dinî hizmetler ve nihayet bürokrasinin kendi sahalarıyla ilgili önemli makamlarında vazife yapmış olup çoğunlukla Türklerden oluşmaktaydı.⁸⁹ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de ilmiye sınıfındaki pek çok mansıp sahibi hakkında fetvalar yer almaktadır.

4.2.2.1. Şeyhülislam

Osmanlılarda ilmiye teşkilâtının başı olan şeyhülislamlığın Molla Fenârî'nin (ö. 1431) Bursa müftülüğine tayiniyle başladığı kabul edilir. Şeyhülislamlık ilk zamanlar mütevazı bir fetva makamı olup idari vazifeleri son derece sınırlıyken özellikle Zenbilli Ali (ö. 1526) ve Ebüssuûd Efendilerin mesailerıyla güçlenip kurumsallaşmıştır. Gerek devlet hiyerarşisinde en yüksek mansıp sahiplerinden, gerekse geliri en fazla memurlardan olan şeyhülislamların tayini doğrudan padişahı ilgilendiren bir husus olmuştur. En temel görevi kendisine sorulan dinî, siyasi ve idari konularda Hanefî fihhine göre fetva verme olmakla birlikte şeyhülislamlar özellikle 17. yüzyıldan itibaren ilmiye sınıfındaki bütün tayinleri gerçekleştiren, ruûs imtihanlarını düzenleyen, meşveret meclislerinde etkin rol alan merkezî şahsiyetler hâline gelmiştir.⁹⁰

88 “İmam olan Zeyd gammaz olup nâsi ehl-i örf taifesine gamz ve tağrim ettirmek mu'tâdı olsa azle müstehak olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 201).

89 İpşirli, “İlmiye”, s. 141.

90 İpşirli, “Şeyhülislam”, s. 91-6.

Osmanlı yargı sisteminde şeyhülislam fetvasının oldukça önemli bir yeri olduğu, özellikle de mahkemelerde çoğunlukla hükmü etkilediği daha önce zikredilmişti. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de şeyhülislamın zikredildiği tek fetva bu hususla ilgilidir. Hukuki bir ihtilaf hâlinde taraflardan birisi kendi hakkını savunmak üzere şeyhülislam fetvası sunduğunda karşı tarafın bunu kabul etmeyip daha da ileri giderek fetvayı hafife alması Çatalcalı Ali Efendi'ye göre irtidat sebebidir, bu kişinin derhal imanını ve nikâhını yenilemesi gerekmektedir:

Zeyd bir hususta şeyhülislamdan aldığı fetvâ-yı şer'iyeyi hasmı Amr'a gösterdikde Amr "Fetva ne imiş? Ben fetva bilmem!" dese Amr'a ne lâzım olur? el-Cevâb: Tecdid-i iman ve nikâh lâzım olur.⁹¹

Uzunçarşılı (ö. 1977), Osmanlı Devleti'nde dinin asıl, devletin ise onun fer'î olarak görüldüğünü, bu nedenle her ne kadar zahiren şeyhülislam ile veziriazam aynı derecede sayılsa da manen şeyhülislamın daha yüksek dereceli olduğunu belirtir.⁹² İftâ makamının bu yüksek otoritesi nedeniyle ki Ali Efendi Osmanlı padişahının şer'-i şerîfe uygun olan emirlerine itaatsizlik eden kişiye dahi şiddetli ta'zîr cezasını öngörürken şeyhülislam fetvasını hafife alma/yok sayma fiilini doğrudan imanla ilişkili saymış, bizzat şer'-i şerîfin hükmünü reddetme anlamına geleceği için bu kişinin dinden çıktığını kabul etmiştir. Çatalcalı Ali Efendi'nin bu fetvası, Osmanlı hukukunda fetvanın yeri ve önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

4.2.2.2. Kazasker

Halktan farklı olarak askerî sınıfın şer'-î-hukuki işlerine bakmak üzere Sultan I. Murad (hs. 1362-1389) zamanında ihdas edilen kazaskerlik kurumu 1480'e kadar tek iken sınırlar genişleyip vazifeleri çoğalınca Rumeli ve Anadolu Kazaskerliği şeklinde ikiye ayrılmıştır. Devletin merkezini bünyesinde bulunduran Rumeli Kazaskerliği protokolde daha üstün addedilmiş, bu nedenledir ki Ebüssuûd Efendi'den sonra şeyhülislamlığa da genellikle Rumeli Kazaskerliği'nden geçilir olmuştur.⁹³

Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvaları arasında -tıpkı seyfiye sınıfındaki üst düzey idarecilerde olduğu gibi- kazaskerin kendi tasarrufu nedeniyle doğrudan konu olduğu bir fetva yer almaz. Zikredildiği fetvaların ilkinde askerî sınıfına mensup bir kimsenin bir sivil tarafından dava edilmesi hâlinde belde kadısı önünde yargılanmayı reddedip kazasker yargılaması talep etmeye hakkı olup olmadığı sorulmuş, Ali Efendi buna hakkı olduğu yönünde fetva vermiştir.⁹⁴ Diğer fetva ise vasiyet bahsiyle ilgilidir. Kendisine vasiyette bulunulan bir kimse

91 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 221.

92 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 185.

93 Yavuz Sultan Selim'in (hs. 1512-1520) Doğu Seferi sonrasında diğer iki kazaskerliğe ilaveten merkezi Diyarbekir olan Arap-Acem Kazaskerliği ihdas edilmişse de sonradan lağvedilmiştir (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 155-6).

94 "Beledi olan Zeyd-i müddei askerî olan Amr-ı müddeâ-aleyhe 'Seninle Edirne kadısında murâfaa olalım' dedikde Amr razı olmayıp 'Ben Kazasker huzurunda murâfaa olurum' demeye kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 398).

şer‘e uygun bir şekilde vasiyeti uygulamaya çalışırken kazasker adına hareket eden kassâmın haksız bir şekilde terekeye müdahale etme girişimleri şeyhülislam fetvasıyla engellenmiştir.⁹⁵

4.2.2.3. Müderris

Medreselerde çeşitli dersler veren hoca anlamına gelen *müderris*, klasik İslam medrese sisteminde olduğu gibi Osmanlı medreselerinde de eğitim-öğretim faaliyetinin temelini teşkil eder. Müderris olabilmek için medreseye girdikten sonra gerek alet ilimlerine, gerekse şer‘î ilimlere dair belirli kitapları usulüne uygun olarak derece derece okuyup ilerleyen, en son Sahn-ı Semân veya Süleymaniye medreselerinde okuyarak dânişmend olan öğrenciler, Anadolu/Rumeli Kazaskeri’nin defterine isimlerini kaydettirerek mülâzemet beklemeye başlarlardı. Sırası gelince en aşağı medreseden itibaren yirmili, otuzlu, kırklı, ellili derecelerine ulaşır, ardından bir ilim heyetinin huzurundaki imtihanda başarılı olurlarsa Sahn Müderrisliği’ne yükselirlerdi. Kariyerinin ilerleyen döneminde kadılığa geçmesi de mümkün olan müderrislerin asıl görevi medresede ders vermek, az sayıdaki öğrencileriyle yakından ilgilenip onları ilme teşvik etmek ve medrese içinde asayişini sağlamaktır.⁹⁶

Klasik İslam medrese sisteminde olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde de müderrisler maşalarını vazife yaptıkları medresenin vakfından alırlardı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’de müderrislerin talebe ile olan ilişkileri yahut diğer vazifelerinden ziyade hemen hemen bütün fetvaların alacakları maaşla ilgili olarak vakıf bahsinde zikredilmesi dikkat çeker. Bu bağlamda müderrislerin vakfın gallesinden hak ettikleri payı tahsil etme hususunda mütevellilerle zaman zaman çekiştikleri, meşihat makamı tarafından kimi zaman mütevellilerin kimi zaman da müderrislerin haklı bulunduğu görülür. Sözelimi galledeki payı belli olmasına rağmen daha fazlasını talep eden ya da vakıfta galle bulunmamasına rağmen varmış gibi pay isteyen müderrisler şeyhülislam fetvasıyla geri çevrilmiştir.⁹⁷ Buna mukabil bir müderrisin eskiden beri vakıftan almakta olduğu galleye vakfiyenin mevcut olmayışını ileri sürerek el koymaya çalışan müteveli de haksız bulunmuş, benzer şekilde görevini yaparak hak ettiği hâlde gallesini tahsil edemeden vefat eden müderrisin payına yeni müderrisin el koyamayacağı ifade edilmiştir.⁹⁸ Öte yandan bir vakfa rakabe uygulanması icap ettiğinde

95 “Zeyd malından şu kadar akçeyi vucûh-i birre vasiyet ve tenfizine Amr’ı vasi nasb ettikten sonra Zeyd musırran fevt olup sülüs müsait olmakla Amr meblağ-ı mezbûru terekeden alıp vasiyeti tenfiz murad ettikde Bekr-i kassâm ‘Vücûh-ı birr tayin olunmamakla sülüsü kazaskerin olmuş olur’ deyip meblağ-ı mezbûrun sülüsünü almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 767).

96 İpşirli – Bozkurt, “Müderris”, s. 468-9. Osmanlı Devleti’nin ilk zamanlarında bu usul hassasiyetle uygulanırken özellikle 16. yüzyıldan sonra mülâzemetlerin parayla alınıp satılır olması ve ulema-kazasker çocuklarına imtiyazlar tanınması, dolayısıyla ehil olanlar sıra beklerken ehliyetli ve liyakatsiz kişilerin ilmiye yolunda hızla yükselmesi gibi sebeplerle medrese sisteminin bozulmaya başladığı belirtilir (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 57-8).

97 “Zeyd-i vâkıf bina ve vakf ettiği medresenin müderrisine senevi şu kadar akçe şart ve tayin edip mütevellisi dahi ol kadar akçeyi ol medresede müderris olan Amr’a verirken Amr kanaat etmeyip hilâf-ı şart-ı vâkıf mütevelliden bi-gayr-i vech ziyade nesne almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 292). Diğer örnek için bk. I, 293.

98 “Bir vakfın kadimden vakfiyesi olmayıp lakin kadimden gallesinin nisfı vâkıfın bina eylediği medresenin müderrisine, mâ-adası mütevelliyeye ve sâir mürtezıkaya verilgelmiş olsa, müteveli ol medresenin müderrisi Zeyd’e

imam, müezzin, ferrâş ve kayyım payı gibi müderris payının da rakabeye dâhil olup olmayacağı hususu ve senenin bir kısmında bir müderrisin, kalan kısmında ise başka bir müderrisin görev yapması hâlinde senelik gallenin nasıl bölüşüleceği meselesi fetva ile çözümlenmiştir.⁹⁹

4.2.2.4. Kadı/Hâkim

İnsanlar arasında meydana gelen çekişme ve davaları şer'î hükümlere göre çözümlenmek ve karara bağlamak üzere yetkili makamca tayin edilen kişi¹⁰⁰ anlamına gelen kadı, Osmanlı devlet yapılanmasında bundan da öte bir mansıp ifade etmekte olup kaza denilen yerleşim birimlerinin idarecisiydi. Bu bağlamda merkezî idarenin kazadaki temsilcisi ve merkezden gönderilen fermanların tatbik edicisi olan kadı, askeri ilgilendiren konular dışında kalan belediye işleri, iktisadi işler, noterlik işleri, eşyaya narh konması, zahîre ve amele tedariki, hayvan sevki gibi idare ettiği kazanın bütün devlet işlerini yürütmekle sorumluydu. Bu işlerini yürütebilmek için kadılar nâib, kâtip, muhızır ve kassâm gibi çok sayıda personel ile birlikte çalışırdı.¹⁰¹

Kadıların yukarıda zikredildiği üzere çok sayıda idarî vazifesi bulunsa da temel görevi şer'-i şerife uygun yargılama yapmak ve meseleleri hükme bağlamaktır. Bu vazifelerini ifa ederken kadıların en mühim yardımcıları ise müftüler tarafından verilen fetvalar, özellikle de şeyhülislam fetvaları olmuştur.

Osmanlı Devleti'nde 17. yüzyıl, adalet mekanizmasında ciddi sıkıntılar yaşandığı, merkezî otoritenin zayıflamaya başlamasını fırsat bilen çeşitli grupların haksız uygulamalarla halkı mağdur ettiği bir dönemdir ve kadılar da bu gruplar arasında yer almaktadır.¹⁰² Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarında bu durum kolayca müşahede edilebilir. Nitekim *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de kendilerinden dolayı olarak bahsedilen fetvalar bir yana, doğrudan kadılar hakkındaki pek çok fetvada kadıların yetkisi olan ve olmayan hususlar, haklı ve haksız tasarrufları, geçerli olan ve olmayan yargulamaları yer alır. Bu soruların meşihat makamına kimi zaman reyadan kadıyı şikâyet sadedinde geldiği, kimi zaman da kadılar tarafından haklılıklarını ispat etme mahiyetinde sorulduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁹ 'Şart-ı vâkıf bu vech üzere olduğunu isbat eyle ve illâ gallenin nisfini sana tamamen vermeyip nisfinin öşrünü nefsim için alkorum' deyip amel-i kadîmi tağyire kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 261). Diğer örnek için bk. I, 297.

⁹⁹ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 297, 300.

¹⁰⁰ Atar, "Kadı", s. 69.

¹⁰¹ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 91, 113. Ortaylı Osmanlı kadısının yargı dışında kalan vazifelerini şu şekilde sıralamaktadır: 1. Naib, mütevellî, imam, hatip vs. tayini, 2. Noterlik görevleri, vakfiye tanzim ve tescili, vasi tayini, yetim mallarının idaresi, nafaka tayini, alacak senedi (hüccet) ve kefalet vs. gibi senetlerin tanzimi, 3. Miras, evlilik akdi tanzimi, 4. Tapu sicil muhafızlığı (kent arazisi üzerinde emlak alım-satım kaydı), 5. İnfaz hakimliği görevi, 6. Mülki görevleri, vüzerâ hasarlarının kontrolü, narh tespiti, lonca teftişi, iaşe, kale dizdarları teftişi, mukataa işlerinin kontrol ve kaydı, ordunun iaşe ve ibatesine yardım, birtakım dinî grup ve zaviye ve tekkelerin ahvalini teftiş ve gözetme vs. (*Kadı*, s. 43)

¹⁰² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, s. 259-61.

Emr-i hâkim, re'y-i hâkim, hükm-i hâkim, izn-i hâkim vb. terkipler içerisinde dolaylı olarak fetvada zikredildiği örnekler bir yana bırakılırsa, Çatalcalı Ali Efendi'nin kadırla ilgili fetvaları arasında dikkati çeken bir husus, yetkisi olmadığı hâlde yetkiliymiş gibi tasarufta bulunan kadırların haksız fiilleridir. Bu bağlamda kadının;

- bir davayı görmeye yetkili olmamasına rağmen davayı dinleyip hükme bağlama,¹⁰³
- haklı bir gerekçesi olmamasına rağmen vakfa müdahale etme, mütevelliyi azletme, tekrar tekrar muhasebesini görme,¹⁰⁴
- velisi mevcut olmasına rağmen velisinin izni olmaksızın küçük kızları evlendirme,¹⁰⁵
- yetimlere hukuka uygun bir şekilde vasilik yapan kişileri keyfi olarak azletme, tekrar tekrar muhasebesini görme,¹⁰⁶
- geçmişte suç işleyip tövbe ederek düzgün yaşamaya başlayan kişiye önceki suçunu tekrar gündeme getirerek ceza kesme,¹⁰⁷
- *izin akçesi*, *bînamaz akçesi*, *hüccet akçesi*, *resm-i kısmet* gibi isimler altında haksız kazanç elde etme, özellikle de rüşvet alma,¹⁰⁸

teşebbüsleri Şeyhülislam Ali Efendi'ye sorulmuş ve kadırlar bütün bu hususlarda haksız bulunmuşlardır. Söz konusu girişimler haksız olunca bu hususlarda verdiği hükümlerin de haksız ve dolayısıyla geçersiz olması kaçınılmazdır. İslam hukukunun genel yapısına uygun olarak *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de de bu husus "kadının verdiği hükmün nafiz olmaması" şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre yukarıdaki örneklerde kadının hükmü nafiz olmayıp yürürlüğe girmeyeceği için hukuki sonuç da doğuramayacaktır. Bunlardan başka kadının haklı taraf açıkça belli olduğu hâlde haksızı kayırmak adına davayı ertelemesi caiz olmadığı gibi, hüküm verirken töhmet içeren şahitliğe dayanması, taraflardan biri şahitlerin tadil ve teziyesini talep ettiği hâlde umursamayıp tezkiye edilmemiş şahitlerin şahadetini dinlemesi,

103 "Bir belde kadısı Zeyd kazâ-i mezbûrun tevâbiinde olmayan bir kasabaya varıp müvellâ tayin olunmuş değil iken kasaba-i mezbûre ahalisinden Amr'ın Bekir ile bir hususa müteallıka davasını Bekir'in rızasız istimâ' ve husûs-ı mezbûru Amr'a hüküm eylese, hükmü nâfiz olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 396). Diğer örnekler için bk. I, 396, 397, 398, II, 512.

104 "Zeyd eczâ-i şerife tilaveti için şu kadar akçe vakf ve tescil ettirdikde vakfın nezâretini damadı Amr'a şart edip 'Cüzhanların nasb ve azlı Amr'ın yedinde ola' deyu şart etmekle Amr müstahik olan birkaç kimesneleri cüzhan nasb eylese, ol kimesnelerin azlıni icab eder hâlleri yok iken kadı mezbûrları azl edip âhar kimesneleri nasb etmeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 260). Diğer örnekler için bk. I, 273, 274, 275.

105 "Hind-i sağîrenin veliyy-i akrebi hâlesi oğlu Amr hâzır iken kadı sağîreyi Amr'ın izninsiz tezvice kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 106).

106 "Zeyd-i müteveffânın evlad-ı sığârının vasiyy-i muhtârları Hind adl ve kâfiye iken kadı Hind'i azle kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 771). Diğer örnekler için bk. II, 772, 773.

107 "Bir belde ahalisinden Zeyd bir müddet kuttâ'-ı tarik ile gezip ba'dehu tevbe ve istiğfar edip salâhi zâhir olduktan sonra beldesine gelse, kadı [ve]ya vali mücerred 'Mukaddemâ kuttâ'-ı tarik ile gezmiş idin!' deyu Zeyd'in üzerine kat'-ı tarik hükmünü icrâya kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 208).

108 "Hind-i bâlîğa nefsinin Zeyd'e tezvic etmek istedikde kadı 'Bana izin akçesi namına şu kadar akçe vermeyince nikâh ettirmem!' deyu Hind'i men'e kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 49). Diğer örnekler için bk. I, 277, 282; II, 53, 181, 182.

tarafından biri ya da vekili mahkemede hazır olmadığı hâlde yargılama yapması, mütevatir ya da meşhura aykırı beyyineyi esas alması durumlarında da kadının hükmü nafiz değildir.¹⁰⁹ Yargının başı olan şeyhülislamın fetvasıyla mahkeme hükmünün bozulduğu bütün bu hâllerde meşihat makamının temyiz mercii işlevi gördüğü anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki olumsuz örneklere mukabil *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de sayıca daha az olmakla birlikte adalete riayet ederek vazifelerini hakkıyla ifa etmeye gayret eden kadıların yetkilerinin sorulduğu ve şeyhülislam tarafından kadı tasarrufunun tasdik edildiği fetvalar da mevcuttur. Sözelimi velisi kadı olan bir kızı kadıdan başka hiç kimsenin evlendiremeyeceği,¹¹⁰ mahkeme hükmünü yerine getirmeyen borçlunun mallarını kadının zorla satın borçlarını ödeyebileceği,¹¹¹ vasiyeti hukuka uygun bir şekilde tenfiz eden kadıya veresinin itiraz edemeyeceği,¹¹² Müslümanlarla aynı mahallede ikamet eden zimmilerin kilise inşa etmeleri hâlinde kadının bu kiliseyi yıktırabileceği,¹¹³ yine birlikte yaşadıkları yerde çan çalan ya da açıkça içki satışı yapan zimmilere kadının engel olabileceği¹¹⁴ ve Müslüman mahallesinde satın aldığı evi bir Müslümana satması için kadının zimmiyi zorlayabileceğine¹¹⁵ dair fetvalar bunlardandır.¹¹⁶

Görevini layıkıyla yapan bir kadının otoritesini tartışmak ve verdiği hukuka uygun kazâî hükümleri keyfine göre reddetmek reyanın hakkı olmayıp bu gibi fiillerin cezası yine şeyhülislam fetvasıyla açıkça ifade edilmiştir. Buna göre mahkemeye çağırıldığı zaman “Ben şer’ e gitmem!”, “Lanet olsun şer’ e!”, “Benim şeriatla işim olmaz, ben meselemi kanun ile çözerim”, “Şeriat bize karışamaz, biz ihtilafları aramızda hallederiz” gibi sözlerle mahkemeye çıkmayı reddeden, yine kadı tarafından şer’-i şerîfe uygun bir şekilde verilen kazâî hükme “Şer’ e ve hükmüne razı olmayız!” diyerek karşı çıkan kişiler mahkemeleri hafife almış ve hukuk düzenini reddetmiş anlamına gelir ki onların bu sözleri irtidat sebebidir, derhal imanlarını yenilemeleri gereklidir.¹¹⁷ Vazifesinin gereğini yapan kadıların hakları reayaya karşı korunduğu gibi ehl-i orfe karşı da korunmalıdır. Bu bağlamdaki bir fetvasında Çatalcalı Ali Efendi, vali tarafından görevlendirilen bir memurun kadıyı haksızca zincirleyerek hapsedmesi fiiline şiddetli ta’zîr ve hapis cezasını öngörmüştür.¹¹⁸

109 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 399, 400, 401, 420, 421, 422, 425, 433, 440. Kadının verdiği hükmün nâfiz olmayışıyla ilgili diğer örnekler için bk. I, 222, 228, 252, 411; II, 497, 535, 539, 540, 543, 546 vd.

110 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 115.

111 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 402.

112 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 780.

113 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 215, 216.

114 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 216, 217.

115 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 217.

116 Kadı hükmünün meşihat makamı tarafından tasdik edildiği diğer örnekler için bak: *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 163, 169, 217, 218, 254, 274, 396 vd.

117 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 222.

118 “Zeyd-i valinin etbândan Amr Bekr-i kadıyı bi-gayr-i hak ahz ve konağına götürüp ayağına bukağı vurup bir odada birkaç eyyâm habs edip ba’dehu Bekir bir tarik ile halâs olsa, Amr’a böyle ettiği için ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta’zîr-i şedîd ve habs” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 202).

Çatalcalı Ali Efendi'nin şahsında Osmanlı hukuk düzeninin gösterdiği bu hassasiyetin yalnızca kadınlara değil, temel görevi şeriatın hükmünü açıklamak ve uygulamak olan ulema sınıfının bütününe yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre ulema sınıfının saygınlığı dinî hüviyetlerinden ileri gelmektedir, dini temsil eden bu zümrenin hakları bizatihi korunmalıdır, onlara haksız bir şekilde taarruz etmek, hakaret etmek, onları hafife alıp alay etmek bizzat dini hafife almak anlamına gelir ki bu da en ağır suçlardandır, cezası da en ağır cezalardan olmalıdır:

Zeyd “Ben vezir olursam vallahi ve billahi cümle ulemâyı katledirim! Müftiden bed’ edip tâ alçak yollu âlime varınca[ya dek] katl ederim!” deyip Amr Zeyd’e “Ulemâyı kemlik ile lisanına alma, bu niyetinden rucû’ eyle!” dedikde Zeyd “Niyetimden dönmem!” dese Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevâb: İlm ü dine ihanet ve tahfif edip dediyse kâfirdir; tevbe ve rucû’ etmezse katl olunur.¹¹⁹

Kadınların yetkisi dâhilinde olan ve olmayan hususların yanı sıra vazifeleri arasında sayılan camilere imam ve hatip tayin edip maaşlarını düzenlemek,¹²⁰ kayıp şahısların mallarını korumak üzere kayyım atamak,¹²¹ ailesini nafakasız bir şekilde terk eden gâibin adına nafaka takdir etmek,¹²² vakıflara müteveli tayin ederek onların muhasebesini görmek¹²³ ve gerekli durumlarda vasi tayin ederek onları muhasebe etmek¹²⁴ gibi işlerle ilgili pek çok fetva da *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’de kayıtlıdır.

4.2.2.5. Cami Merkezli Din Görevlileri (İmam ve Hatip)

Bugün olduğu gibi Osmanlılar döneminde de vaiz, müezzin, cüzhan gibi cami merkezli din hizmeti sunan pek çok vazifeli olmakla birlikte bu başlık altında padişah berâtı ile tayin edilmek suretiyle birer mansıp sahibi olan imam ve hatiplerden bahsedilecektir.

Osmanlı Devleti’nde Müslüman topluma hizmet veren kadrolar arasında en geniş yere sahip olanlar mahalle imamlarıdır. İmamlar padişah berâtı ile tayin edilmeleri

119 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 223.

120 “Bir mescide imam olan Zeyd serika ile ma’rûf olmakla cemaati Zeyd’e iktidâdan istikrâhlarını hâkime i’lâm ettiklerinde hâkim Zeyd’i azl edip bir mütedeyyin kimesneyi imam nasb etmeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 74).

121 “Zeyd mefkûd oldukda hâkim Zeyd’in hâli mütebeyyin oluncaya dek malını hıfz için karındaşı Amr’i kayyım nasb edip Zeyd’in malını Amr’a hıfz ettirmeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 236).

122 “Zeyd zevcesi Hind’i bilâ-nafaka bırakıp âhar diyara gitmekle Hind kadıya varıp Zeyd’in mudâribi Amr yedinde olan akçesinden nafaka takdir ettirmek murad eylese, Amr meblağ-ı mezbûra ve zevciyyetine mukırr olacak kadı Hind için meblağ-ı mezbûrdan kadr-i ma’rûf nafaka takdir etmeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169).

123 “Bir kenise fukarâsına meşrûta vakfın mütevellisi olmamakla fukarâsı hâkime varıp ‘Çimizden birini müteveli nasb eyle’” dediklerinde hâkim nasb etmeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 274).

124 “Duyunu terekesinden ezyed olduğu hâlde fevt olan Zeyd’in veresei terekesini istihlâs etmemekle hâkim Amr’i Zeyd’in terekesine vasi nasb eylese, Amr Zeyd’in birkaç kimesneler zimmetlerinde olan akçesini emr-i hâkimle ol kimesnelere alıp dâinlere deynlerine göre kısmet etmeğe kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur” (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 518).

hasebiyle askerî sınıftan addedilir, maaşlarını ise tıpkı müderrisler gibi hizmet verdikleri cami ya da mescidin vakfından alırlardı. İmamlar Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde dinî görevlerinden ayrı olarak mahallenin de sorumlusu olup kadılar tarafından teftiş edilir, gerektiğinde azledilir ve cezalandırılırlardı. Mahallenin düzeni, asayışı, ahalinin İslami esaslara uygun olarak yaşamını sürdürmesinin yanı sıra mahallede yaşayanların kimlik, ikametgâh ve kefalet işleri, doğum/ölüm/defin kayıtları, evlenme ve boşanma işleri, yine mahallenin temizliği, esnafın kontrolü, çarşı-pazarda sahtekârlıkların önlenmesi ve mahalleye ait avâız vakfı da imamın sorumluluğundaydı. Anlaşılabacağı üzere mahallenin yönetimiyle ilgili vazifeleri dinî görevlerinden daha fazla olan imamların tayini için yeterli bilgiye sahip ve ahlaklı kimseler olmasına bakılır, çok eğitilmiş olması beklenmezdi. Özellikle küçük yerlerde ve kırsalda mahalle imamlığı çoğunlukla babadan oğula intikal ederdi.¹²⁵

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de imamlarla ilgili fetvalar incelendiğinde imamların hatiplere göre fetvaya daha çok konu olduğu görülür. İmamlığa ehil olan ve olmayan kişiler hakkındaki fetvalarda âmânın, topalın, kölenin, uzun-dağınık saçlıların ve kırmızı giyinen erkeklerin imamlığı sorgulanır.¹²⁶ Ali Efendi'nin fetvalarına göre imam olan babanın vefatından sonra şayet oğlu vazifeye ehil ise imamlık ona tevcih edilebilir, cemaat keyfi olarak itiraz edemez. Buna mukabil cemaat oğlunun imamlığa tayinini ısrarla talep etse bile yerine vazifeye daha layık birisi atanabilir.¹²⁷ Öte yandan imam olan kişi imamlıkla çelişen uygunsuz ve çirkin davranışlarda bulunuyorsa, insanları ehl-i orfe gammazlamakla meşhursa ya da kıraatinde apaçık hatalar (*lahn-ı celî*) varsa azledilir; hiçbir şer'î gerekçe yokken sırf imamdan hoşlanmadıkları için cemaatin azil talep etmelerine ise iltifat edilmez.¹²⁸ Çatalcalı Ali Efendi imamın cemaate hakaret etmesini ta'zîr sebebi saymış, camiye ve namazı dâhil ederek küfretmesi hâlinde ise dinden çıkmış olacağı için tecdîd-i iman ve nikâha hükmetmiştir.¹²⁹ Cemaatin imama hakareti de yine ta'zîr cezasını gerektirir:

Ulemâdan imam ve hatib olan Zeyd Amr'a "Menzilini bazı fesekaya icâr eylemişsin, la-yık değildir" dedikte Amr tehevür edip "Sen adam mısın bre nikbetî herif, ben senin sözünle amel etmem!" dese Amr'a ne lâzım olur? *el-Cevâb: Ta'zîr*.¹³⁰

125 Beydilli v.dğr., "İmam", s. 181-2.

126 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 73, 74.

127 "Bir mescide imam olan Zeyd hacca gidip yerine oğlu Amr imâmet ederken cemaatten birkaç kimesneler Amr'a incinmekle 'Biz Amr'ın imâmet ettiğini istemeyiz' deyip Zeyd'i bi-gayr-i vech-i şer'-i imâmetten azl ettirmeğe kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar." "Bir camide imam ve hatib olan Zeyd fevt oldukça ciheti oğlu Amr'a tevcih olunmayıp ecânibden ehakk olan Bekir'e berâtle tevcih olursa, cemaati mücerred 'Biz Amr'ı isteriz' deyu Bekir'i azl ettirip Amr'ı nasb ettirmeğe kâdir olurlar mı? el-Cevâb: Olmazlar" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 74).

128 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 74, 75, 201.

129 "Bir mahallenin imamı Zeyd ahaliden Amr ve Bekr-i müslimlere 'Bre tahâretsiz kâfirler!' deyu şetm eylese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 197). "Bir mahallede imam olan Zeyd cemaatten bazı kimesneler ile çekişdikde 'Caminize ve namazınıza yestehliyeyim!' dese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Tecdid-i iman ve nikâh lâzım olur" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 224).

130 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 198. Bu konudaki diğer örnek için bk. I, 195.

Yukarıda zikredildiği üzere imamlar, hizmetleri mukabilinde hak ettikleri ücreti cami/mescidin vakfından alırlardı. Vakfın gallesinden aldıkları payın yanı sıra bazı hayırseverler tarafından imamların ikamet etmeleri için ev vakfedilerek oturma (*süknâ*) hakkının kendilerine verildiği de olmuştur. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin vakıf bahsinde gerek imamların vakıftan aldıkları ücret (*vazîfe*) gerekse ikametlerine tahsis edilen evdeki süknâ haklarıyla ilgili fetvalar çokça bulunmaktadır.¹³¹ Fetvalara göre imamlık yapacak kişinin mahalle ahalisi ile icâre akdi yaparak hizmet bedeli hususunda anlaşması da mümkündür.¹³²

Hatiplere gelince, Cuma namazı kılınan büyük camilerde Cuma ve bayram hutbelerini okumakla görevli hatipler ise tıpkı imamlar gibi padişah berâtı ile göreve tayin edilir, maaşlarını yine hizmet ettikleri caminin vakfından alırlardı. İmamet ve hitabet görevini aynı kişinin ifa etmesi de mümkün olup bazı camilere ayrı ayrı imamlar ve hatipler tayin edilmiştir.¹³³ İmamlara nispetle hatiplerde eğitime daha fazla dikkat edildiği anlaşılmaktadır. Zira imamlar Arapça bilmekle yükümlü değilken Çatalcalı Ali Efendi bir fetvasında okuduğu hutbenin manasını anlamayan kişinin hatiplik yapamayacağını belirtmiştir.¹³⁴ Öte yandan hatipler, kendilerine Sultan tarafından izin verildiği takdirde yerlerine vekil tayin edebilirler (*istihlâf*). Bu durumda tayin edilen vekil, onların bulunduğu ortamda dahi hutbe okuyup namaz kıldırabilir, kendileri de onlara iktidâ edebilir. Buna mukabil izn-i sultânî bulunmuyorsa hiç kimse imamet ve hitabet görevini onların adına ifa edemez.¹³⁵

Netice olarak *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de ilmiye kadroları arasından en çok kadıların fetvalarda yer aldığı tespit edilmiştir. Bu durum Çatalcalı Ali Efendi'nin döneminde meşihat makamının Osmanlı mahkemelerinin temyiz mercii konumunda olmasının tabii bir sonucu olarak görülebilir. Şeyhülislam fetvası bir yandan kadıların verdiği hukuka aykırı kararları bozarken diğer yandan onların özlük haklarını savunarak şer'î uygun yargılamalarını teyit etmiş ve reayaya karşı onları desteklemiştir. Bu bağlamda ilmiye sınıfının reisi olmakla birlikte şeyhülislamın ilmiye mensuplarının tasarruflarını mutlak olarak savunmaktan uzak olduğu ve onlarla ilgili meselelerde objektif davranmaya dikkat ettiği anlaşılmıştır. Bunun dışında zikredildikleri fetvaların sayısal yoğunluğundan hareketle ilmiye ricâlinin seyfiye ricâline göre hukuki ihtilaflara daha az müdahil olduğu ve daha az şikâyete konu olduğu söylenebilir.

131 *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 265, 291, 295-296; II, 554, 650 vd.

132 "Bir karye ahalisi Zeyd'e 'Bir sene bize imâmet eyle, sana şu kadar keyl buğday verelim' deyip Zeyd dahi ahaliye bir sene imâmet eylese, Zeyd ol kadar buğdayı ahaliiden almağa kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, II, 619).

133 İmamet ve hitabet görevlerini aynı kişinin yahut farklı kişilerin yaptığı örnekler için: *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 74, 76; hatibin hitabet hizmeti karşılığında cami vakfından aldığı maaşla ilgili fetvalar için bk. I, 267-8, 291, 292.

134 "Bir camide hatib olan Zeyd okuduğu hutbenin manasını bilmeseydi hitâbete lâyk olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 76).

135 "Bir caminin hatibi olan Zeyd istihlâfa me'zûn olmakla bi-gayr-i ömr Amr'ı istihlâf eylese, Zeyd hâzır iken Amr hitâbet ve imâmet etmek câiz olur mu? el-Cevâb: Olur" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 76). "Bir câmi-i şerîfde hatib olan Zeyd hitâbet etmek istedikde Amr 'Ben ederim' deyu istihlâfa izn-i sultânî yok iken imâmet ve hitâbet etmek şer'an câiz olur mu? el-Cevâb: Olmaz" (*Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 76).

Sonuç

Fetvalar yaşanan dönemin sosyal, kültürel, siyasi ve iktisadi yapısını gösteren kıymetli veriler içerir. Özellikle de Osmanlı ilmiye sınıfının başı olan şeyhülislama ait olduğunda daha da büyük önemi haizdir. Zira devlet protokolündeki en yüksek makamlardan birine sahip oldukları için şeyhülislamın verdikleri fetvaları da bir meseleye devletin bakışını gösterir. İlke olarak fetvanın istişari mahiyet taşıdığı, kazanın ise bağlayıcı olduğu kabul edilmekle birlikte bu makale sonucunda fetvanın çok daha güçlü bir işleve sahip bulunduğu anlaşılmıştır. Zira taraflarca delil olarak ileri sürüldüğü takdirde fetva mahkemede kadının vereceği hükmü belirlediği gibi gerektiğinde temyiz işlevi görerek mahkemenin hükmünü iptal edebilmiştir. Şeyhülislam fetvası çok daha güçlü bir etkiye sahip olup onu hukuken tanımama veya hafife alma ise irtidat sebebi sayılarak bu durumda tecdîd-i iman gerekli görülmüştür.

Bu makalede 17. yüzyıl fetva metinlerinden *Fetâvâ-yı Ali Efendi* özelinde Osmanlı toplumu oluşturan askerilerin, diğer bir deyişle ümerâ (seyfiye/ehl-i örf) ve ulema (ilmiye/ehl-i şer') sınıflarından müteşekkil mansıp sahiplerinin yer aldığı fetvalar Osmanlı hukukunda şeyhülislam fetvasının yeri ve işlevi, fetva-toplum ilişkisi ekseninde incelenmiştir. Ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'ye Osmanlı Sultanı IV. Mehmed tarafından yöneltildiği anlaşılan sınırlı sayıdaki sorudan hareketle, devlet protokolünde üçüncü sırada zikredilen şeyhülislamın padişah talepleri karşısında etkisiz, sultanın her tasarrufunu onaylayan ve ona meşruiyet kazandıran bir yapıda olmadığı; aksine padişah karşısında istiklâlini koruduğu söylenebilir. Nitekim padişah hukuka uygun talepte bulunduğu sürece Ali Efendi fetvalarıyla onu desteklemiş, hukuka aykırı davrandığında ise tasarrufunu meşru görmemiştir.

Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvaları arasında sadrazam, kazasker, serasker, şeyhülislam gibi reaya ile irtibatı nispeten zayıf olan üst düzey devlet ricâlinin bilfiil tasarruflarıyla ilgili bir soru tespit edilememiş, soruların daha ziyade alt kademedeki askeriler olan vali, subaşı, kadı, imam gibi mansıp sahipleri hakkında yöneltildiği görülmüştür. Bunda söz konusu mansıp sahiplerinin üst düzey yöneticilere göre reaya daha yakın olması ve doğal olarak reaya ile daha fazla ihtilaf yaşamaması etkili olmuş olabilir. Bu bağlamda seyfiye sınıfından en çok beytülmal eminleri ve tımarlı sipahiler, ilmiye sınıfından ise kadılar hakkında soru sorulmuştur. Ali Efendi'nin tıpkı Osmanlı sultanı hakkındaki fetvalarında olduğu gibi ehl-i örf ve ehl-i şer' sınıflarına karşı da tarafsızlığını koruduğu söylenebilir. Zira o hiçbir zümreyi müdafaa etmeye yahut tasarruflarını meşru göstermeye çalışmamış, aksine haklı oldukları hususlarda onları reaya karşı desteklemiş, zulmetmeleri yahut yetkilerini kötüye kullanmaları hâlinde ise bunun yanlışlığını ortaya koyarak reayanın hakkını savunmuştur. Bu noktada mansıp sahiplerinin şikâyete konu olan ve düzeltilmesi istenen davranışlarından bazılarının yetkisizlikten, bazılarının yetki aşımından, bazılarının ise usuldeki hatalardan kaynaklandığı söylenebilir.

İdari kadroların yetki aşımı ve hukuksuz tasarrufları meselesinde meşihat makamının önemli bir başvuru mercii oluşu, dini veyahut etnik kimliği ne olursa olsun reayanın özgürce bu kapıya başvurup haksızlıkları şikâyet edebilmesi dikkat çekicidir. Öyle ki reayanın devleti temsil eden otoritelerle yaşadığı problemleri giderme noktasında meşihat kapısı; taşradan merkeze açılmış, son derece itibarlı, herkes tarafından kullanılabilen ve başvurulduğunda etkili bir şekilde sonuç veren hukuki bir kanal niteliğinde olmuştur. Sürekli açık tutulması sayesinde yerel yöneticilerin yaygın bir şekilde denetimini sağlayan bu kanal, günümüzdeki hızlı iletişim ve ulaşım imkânlarının bulunmadığı, her yere denetleyici gönderilemediği bir dönemde alt düzeydeki idarecileri hukuka uygun davranmaya zorlamış ve adaletin temin edilmesi yolunda önemli bir rol oynamıştır.

Netice itibarıyla Çatalcalı Ali Efendi'nin yaklaşık 12 yıl süren şeyhülislamlığı süresince meşihat makamının gücünü, hiçbir mansıp sahibini kayırmaksızın her hakkı sahibine teslim etmek suretiyle adaleti temin etmek için kullandığı ve bu hususta vazifesini layıkıyla yerine getirdiği söylenebilir.

EK: Erbâb-ı Menâsıb Fetvalarına Dair Rakamlar

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de her bir mansıbın zikredildiği fetva sayısı aşağıdaki tabloda görülebilir. Buradaki sayımda fetvanın doğrudan o mansıpla ilgili verilmiş olup olmayışına bakılmamış, mansıbın yalnızca fetvada zikredilmesi yeterli görülmüştür.

	MANSIP		FETVA SAYISI
	SEYFİYE SINIFI	Padişah	
Üst Düzey Devlet Ricâli		Sadrazam/ Vezir-i Azam	2
		Vezir	1
		Serdar	1
		Serasker	1
Vali		11	
Voyvoda		5	
Dizdâr		1	
Subaşı		6	
Zabit		16	
Tımarlı Sipahi		39	
Muhtelif memurlar		Emin-i beytülmal	52
		Cizyedar	3
		Zindancı	1
Ehl-i örf		20	
İLMİYE SINIFI	Şeyhülislam		1
	Kazasker		2
	Müderris		7
	Kadı/Hâkim		400
	Cami Merkezli Din Görevlileri	İmam	26
		Hatip	11

Kaynaklar

- Afyoncu, Erhan. “Sipahi”. *DİA*, XXXVII, 256-8.
- Akgündüz, Murat. “Osmanlı Devleti Teşkilatında İlmiye Sınıfının Yeri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 5, s. 249-254.
- Aslan, Nasi. “İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva-Kazâ Münasebeti”. *Osmanlı Hukukunda Fetva* (ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray). İstanbul: Klasik yayınları, 2018, s. 227-242.
- Atar, Fahrettin. “Kadı”. *DİA*, XXIV, 66-73.
- Atçıl, Abdurrahman. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bürokrasi ve Ulema”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2017, sy. 36, s. 1-20.
- Aydın, M. Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars Yayınları, 2005.
- Başar, Serhat. *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı*. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2017.
- Beydilli, Kemal v.dğr. “İmam”. *DİA*, XXII, 178-190.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (nşr. Esra Kılavuz Eser). I-II, İstanbul: İSAR Yayınları, 2021.
- *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Kahire: Dâru't-tübâa, 1257.
- Ebussuud Efendi. *Ma'rûzât* (nşr. Pehlül Düzenli). İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku (Adalet ve Mülk)*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2008.
- Erkal, Mehmet; İncalcık, Halil. “Cizye”. *DİA*, VIII, 45-8.
- Gedikli, Fethi. “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi”. *Osmanlı Hukukunda Fetva* (ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray). İstanbul: Klasik yayınları, 2018, s. 201-226.
- Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2013.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- İlgürel, Mücteba. “Subaşı”. *DİA*, XXXVII, 447-8.
- İncalcık, Halil. “Timar”. *DİA*, XXXXI, 168-73.
- *“Padişah”*, *DİA*, XXXIV, 140-3.
- İpşirli, Mehmet. “Beylerbeyi”. *DİA*, VI, 69-74.
- *“Ehl-i örf”*. *DİA*, X, 519-20.
- *“İlmiye”*. *DİA*, XXII, 141-5.
- *“Mansıb”*. *DİA*, XXVIII, 4.
- *“Şeyhülislam”*, *DİA*, XXXIX, 91-6.
- İpşirli, Mehmet – Nebi Bozkurt. “Müderris”. *DİA*, XXXI, 467-70.
- Kılavuz Eser, Esra. *17. Yüzyıl Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetâvâ'sı Işığında Fıkıh Düşüncesi* (doktora tezi, 2020). Marmara Üniversitesi SBE.
- *“17. Yüzyıl Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhazalar”*. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 2020, sy. 34, s. 159-190.
- Kılıç, Ünal. “Vali”. *DİA*, XXXXII, 492-4.
- Maxim, Mihail – Erol Özvar. “Voyvoda”. *DİA*, XXXXIII, 127-9.
- Oğuzoğlu, Yusuf. “Dizdar”. *DİA*, IX, 480-1.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2017.
- Özcan, Abdülkadir. “Serdar”. *DİA*, XXXVI, 551-2.
- *“Zâbit”*. *DİA*, XXXXIV, 60-61.
- Râşid Mehmed Efendi. *Târîh-i Râşid* (nşr. Abdülkadir Özcan v.dğr.). I-II, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Sahillioğlu, Halil. “Emîn”. *DİA*, XI, 111-2.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Yakıt, İsmail. “Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sy. 6, s. 19-48.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Mi'rac Olayı, İmkânı ve Keyfiyeti

The Event of *Mi'raj*, Its Possibility and Nature

Hayati AYDIN*

Öz: Mi'rac, keyfiyetinde görüş ayrılıkları olsa da gerçekleştiğine dair ümmetin üzerinde icma ettiği bir yolculuktur. Erken dönem tarih, tefsir ve hadis kaynaklarının birçoğunda nakledilen Mi'rac olayı ile ilgili rivayetlerde bazı farklılıklar olsa da hepsi olayın sübutuna delalet etmektedir. Mi'rac'ın inkârı, kaynaklarda olayla ilgili büyük bir yekûn teşkil eden sahih hadislerin inkârı anlamına gelir ki bu doğru olmayan bir tavidir. Klasik ulemanın geneli Mi'rac'ın ruh-beden bütünlüğü içinde uyanık olarak gerçekleştiği kanaatindedir. Bazı âlimler ruh-beden bütünlüğü içinde gerçekleştiği kanaatine sahip olmakla birlikte Mi'rac'ı misâl âleminde gerçekleşen bir olay olarak görürler. Buna göre Mi'rac fizik ötesi, Hazîretü'l-Kuds'e (İlahi Alan'a) götüren, içinde zamanın açılım kazandığı (Bast-ı zaman) bir yolculuktur. Şah Veliyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) Mi'rac'ı temessül olarak nitelemesi makul yorumlardan biridir. Buna göre Mi'rac misâl âlemi denilen, gayb ile fiziki âlem arasında berzah boyutunda gerçekleşmiş bir olaydır. Bu âlemdeki varlık ve olayların, yolculuk esnasında karşılaşılan durumların bir yorumu olduğuna inanılır. (İnsan türünün bir ferdi olarak) Âdem'in yeryüzüne inmesinden önceki hâli, ilahi emir gereğince meleklerin ona secde etmesi ve Şeytan'ın buna muhalefet etmesi olayı ile Musa-salih kul buluşmasının da şart ve nitelik yönüyle böyle bir olaya benzerliğinin olduğu söylenebilir. Mi'rac, Belkıs tahtının göz açıp kapayacak süratte Süleyman'ın meclisine gelmesi gibi hızla gelişen ve harikalar içeren bir olaydır. İslam kültüründe abdallara (ebdallara) izafe edilen tayy-ı mekân ile ilgili rivayetlerin nispeten Mi'rac tarzı olaylar olduğuna, Mi'rac mucizesinin ümmete bu şekilde sirayet ettiğine inanılır. Diğer peygamberler, İslam evliyası ve aksiyon sahibi ulemanın yaşamlarında küçük olsa da henüz ilmin test edemediği nadir anılar olabilir. Allah Resûlü'nün ileride ümmetinin fethedeceği yerleri görüp söylemesi veya Medine'deki mescitte bazı sahâbîlerinin Müte Savaş'ında şehit olmalarını gözyaşlarıyla aktarması ilimle izah edilemeyen böylesine nadir olayların gerçekleşebileceğini gösterir. Yine Allah Resûlü'nün kıyametten önce İslam toplumunda çeşitli dinî ve siyasi nedenlerden dolayı ortaya çıkacak sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi ümmeti kaosa sürükleyecek, bütünlüğünü bozacak yıkıcı faaliyetleri dile getirdiği ve bunları nitelediği fiten hadisleri bu kabul olaylardandır.

Mutasavvıflar insan-ı kâmilin yükselişi kabul ettikleri Mi'rac'ın başlangıcında Allah Resûlü'nün şerh-i sadrını (göğsünün açılmasını) tasavvufta bir boyut olarak görürler. Seyr-i sülûk yolunda bir mürit bu boyuta ulaştığında onun kalbinin metafizik âleme açılacağını ve lahuti manaları ve ilahi hakikatleri müşahade edeceğini söylerler.

Cebrail'in Allah Resûlü'nün göğsünü yardıktan sonra onu zemzemle üç sefer yıkayıp sonra hikmet ve iman ile doldurmasını İslam uleması namazın bu gecede farz kılınacağı anlamıyla yorumlamışlardır. Çünkü namaz iç ve dış temizliği gerektirir. Cebrail'in

* Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, aydinhayati@yyu.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-7652-6434

yıkama işlemini üç sefer tekrarlaması abdestte uzuvların üç sefer yıkanmasına benzerlik göstermesi de dikkat çekicidir.

Allah Resûlü'nün gökleri tabaka tabaka aşması, menzil menzil Rahman'a yükselişini, o menzillerdeki meleklerin, o katmanlara ulaşan ehlullahın hâllerini ve onlarda Allah'ın vahiy ettiği tedbirine, oradaki toplulukların tartışmalarına vakıf olmasını sağlamaya yöneliktir. Müsaade (gidip-gelme) diliyle namazın farz kılınması, onun sevap yönüyle eli olduğunu, sonra Allah'ın bu konudaki muradını tedrici olarak izah etmesi ve sıkıntının dinde def edildiğinin, nimetin tamamlandığının bilinmesine yöneliktir. Namazla ilgili bu anlamın Hz. Musâ'ya atıfla şekillenmesi, onun peygamberler içinde ümmet ile iç içe olması ve ümmet siyasetini iyi bilmesinden dolayıdır.

Muhammed Hamidullah (ö. 2002) ve Horovitz'in (ö. 2020) Kur'an'ın Filistin toprakları için "edna'l-ard (en yakın yer)" olarak nitelemesine bağlı olarak Kudüs'teki Aelia (İlyâ) Mescidi için el-Mescidü'l-Aksâ tabirini kullanamayacağını, bunun gökte meleklerin tavaf ettikleri bir mescit olduğunu söylemeleri zayıf bir yorumdur. O günün şartlarında Mekke'de Mescid-i Aksâ'nın ötesinde bir mescidin olmaması nedeniyle bunun bir izafi niteleme olduğu ortadadır. Bundan dolayı herhangi bir çelişki söz konusu değildir.

Oryantalistler ise genellikle Mi'râc'ı inkâr etmişlerdir. Bunlardan Heribert Busse ve Schrieke el-Mescidü'l-Aksâ tabirinin sonraki eserlerde ortaya çıkıp Kudüs'teki mescit olarak yorumlandığını belirtmeleri ve Halife Abdülmelik b. Mervân (hs. 65-86/685-705) zamanında Abdullah b. ez-Zübeyr'in (hs. 65-73/685-692) hâkim olduğu Mekke'ye karşı Kudüs'ü şerefli göstermek, ehemmiyet kazandırmak isteyen siyasetlerinin bir sonucu olduğunu söylemeleri Müslümanları art niyetli gösterme çabasından başkası değildir. İslam'ın erken döneminde Kudüs'teki mescit için hadislerde ve İslami kaynaklarda el-Mescidü'l-Aksâ tabirinin kullanılması ve bir dönem kible olmasından dolayı doğru değildir. Bu bağlamda oryantalistlerin en çok dillendirdikleri "Harap olan bir mabette nasıl namaz kılınır?" iddiası ise şöyle cevaplanabilir: Müslümanlara hicretten hemen sonra on altı ay boyunca kible görevi yapmış olan Beytülmakdis kible görevini ifa ettiği tarihte de yıkık bir hâldeydi. O hâlde yıkık olsa da bulunduğu alan kible görevini yapmış ve Mi'râc olayı da bu alandan başlamıştır. Realitede kutsiyet yapının değil, mekânındır. Yapının yıkılması mekânın kutsiyetinden bir şey eksiltmez. Nitekim Müslümanlar da buna böyle inandıkları için erken dönemde (65-72/685-691) Kübbetü's-Sahre'yi yükseleşin gerçekleştiği alanda inşa etmişlerdir. Müslüman akademisyenlerin Mi'râc'ı inkâr etmelerinde büyük oranda oryantalistler etkili olmuştur. İbn Kesîr'in kaynakların içerdiği rivayetleri kritiğe tabi tutarak kırk sekiz sahih rivayeti tespit etmesi de olayın gerçekleşmesinden tereddüt edilmemesinin lazım geldiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mi'râc, el-Mescidü'l-Harâm, el-Mescidü'l-Aksâ, Sidretü'l-Müntehâ.

Abstract: Although there are some differences of opinion about the realization of *Mi'râj* the Islamic Ummah agrees about the realization of this quintessential divine occurrence. Although there are some differences in the narrations about the *Mi'râj* event, which are reported in much of history, the *tafsîr* literature, and hadith sources, they all point to the confirmation of the event. The denial of *Mi'râj* means the denial of the sound hadiths that constitute a great deal about the event found in the sources. The idea that many of the classical scholars and commentators adopt about the realization of the *Mi'râj* incident is the one emphasizing the soul-body togetherness, which is the most accepted opinion. It is noteworthy that some scholars regarded *Mi'râj* as an event in the world of image (*mithâl*). According to this, *Mi'râj* is a journey to *Ḥaẓīrat al-Quds* (divine realm). Shâh Walî Allâh al-Dihlawî's (d. 1176/1762) characterization of *Mi'râj* as representative

(*tamathul*) is one of the reasonable interpretations. According to this, *Mi'raj* is an event that took place in the *mithâl* realm, meaning a place between the unseen and the physical realm in the dimension of the isthmus (*barzakh*). It is believed that the interpretation of the events encountered during the journey is necessary as assets and that the events appear as symbols in the exemplary world. It can be said that the event of Adam's creation (as a member of the human species) in paradise, the event that angels prostrated to him in accordance with the divine command and Satan opposed it, and the meeting with Moses and other righteous servants are similar to such an event in terms of conditions and qualities. *Mi'raj*, in the same way, that the throne of Bilqis comes to the assembly of Solomon in the blink of an eye, is an event that develops rapidly and contains radiance. As a matter of fact, in Islamic culture, the news about the shifting of Abdâl, from place to place, is a *Mi'raj*-style of event, and it is believed that the miracle of *Mi'raj* was inherited by the ummah in this way. There may be rare memories in the lives of other prophets, Islamic saints, and action-minded scholars that science has yet to test. It must be admitted that the Messenger of Allâh (pbuh) saw such rare events that cannot be explained by science such as speaking of the places that his ummah would conquer in the future, or that with tears some of his companions in the mosque in Medina were martyred in the battle of Mu'tah. Again, the *fitan* hadiths, in which the Messenger of Allâh (pbuh) mentioned and described the destructive activities that would lead to chaos and disrupt the unity of the ummah, such as social turmoil, anarchy, and civil war that will arise in Islamic society due to various religious and political reasons, are among such events.

Sufis say that they see the splitting up of the Prophet's chest and the washing process of his heart, which is the beginning stage of *Mi'raj*, as a dimension of Sufism, and this dimension of the prophet is the perfect form of man. According to this, when a disciple reaches this dimension on the way of *Sayr-u Sulûk*, they say that his heart will open up to the metaphysical realm and see the divine meanings and truths.

In the *Mi'raj* event, Islamic scholars interpreted the fact that Gabriel, who had split open the chest of the Messenger of Allâh (pbuh), washed it three times with Zamzam, and filled it with wisdom and faith ended the journey with the fact that the five times prayer on Muslims became obligatory at this night. This is because prayer necessitates both inner and outer cleanliness. Therefore, it is very noteworthy that Gabriel washed the split chest three times, which establishes the similarity to three times washing in the ablution of the outer organs.

The fact that the Messenger of Allâh (pbuh) passed the heavens layer by layer is maintained to have been done so that he could be provided with the information of his ascension to the Most Compassionate step by step. Moreover, so that he would be able to observe the angels of those destinations, the situation of the people whom Allâh loves and who attained those destinations, and be able to learn Allâh's revelation to them through conversing with them. The fact that five times of prayer a day became obligatory on this journey, that it is fifty times in terms of goodness, that Allâh explained His intention gradually, that the obstacles were defeated, and that Allâh completed His blessing on humanity, are all very well known through the transmission of this journey. In fact, the meaning of the ritual prayer is based on the conversation between Prophet Muḥammad and Prophet Moses, and due to this fact, Moses is intertwined with the ummah in both the belief in the prophets and Islamic legislation.

It is unclear whether Muhammad Hamidullah and Horovitz, depending on the Qur'an's characterization of "*adna'l-arḍ* (the nearest place)" for the Palestinian lands agree that the term "al-Masjid al-Aqṣâ" in the Qur'an does correspond with al-Masjid al-Aqṣâ in

Jerusalem mentioned as the *masjid* of Iliya; meaning that it is the *masjid* which is circumambulated by the angels in heavens. This is because there was no mosque beyond the al-Masjid al-Aqsā in the Meccan period, and it is may have been a relative characterization. Therefore, there is no contradiction to be found in the tradition.

Orientalists, on the other hand, generally went to the point of denying the *Mi'rāj*. Among them, Heribert Busse and Schrieke stated that the term al-Masjid al-Aqsā appeared in later works and was interpreted later as the mosque in Jerusalem. Supposedly, this was carried out during the reign of the Umayyads (Caliph 'Abd al-Malik b. Marwān), which is a result of their war policies to show Jerusalem as a highly honored place and gain importance against Mecca, which at that time during the civil war was under 'Abd Allāh b. Zubayr. However, this historical interpretation is nothing but an effort to show the Muslims as biased and conspiratorial. This is wholly incorrect since the term al-Masjid al-Aqsā is found to have been used in the hadiths and Islamic sources for the mosque in Jerusalem in the early period of Islam and it was without a doubt used by the earliest Muslims as the first *qibla*. In this context, when it comes to the claim of how could someone have prayed in a ruined temple, which orientalists are most vocal about, the following could be argued: *Bayt al-Maqdis*, which served as the *qibla* for the early Muslims for sixteen months immediately after the Migration, was in a ruined state even at that time. So, even though it was in a ruined state, the area where it was located served as the *qibla*, and the *Mi'rāj* event, meaning the ascension to the heavens, commenced from this area. Clearly, holiness or sacredness is not based upon any building but literally the space the building occupies. The demolition of the building does not diminish the sanctity of the place. As a matter of fact, Muslims demonstrated this notion when they built the *Qubbat aṣ-Ṣakhra* (685-691) in the area where the ascension took place in the early period. Therefore, it can be argued that there is an influence of orientalists on the Muslim academics regarding the denial of *Mi'rāj*. The fact that Ibn Kathīr criticizes the narrations contained in the sources and identifies forty-eight authentic narrations reveals that it is essential not to doubt the reality of this event.

Keywords: *Tafsīr*, *Mi'rāj*, *al-Masjid al-Ḥarām*, al-Masjid al-Aqsā, al-Sidrah al-Muntahā.

Giriş

Mi'rac, hakkında birçok rivayet olması ve geniş bir literatürde yer almasına rağmen Kur'an'da açık bir nassın bulunmaması nedeniyle çokça tartışılan bir olaydır. İslam düşüncesinin oluşumunda önemli role sahip kaynaklarda yer alan bu olayı inkâr etmek, onlara duyulan güveni sarsacağından Mi'rac olayının mahiyetini tespit etmek oldukça önemlidir. Bu yapılırken de ilk önce hakkındaki tartışmaları vermek, ardından hadis kaynaklarında ana hatlarıyla Mi'rac olayının panoramasını çıkarmak ve onu, tarih, tefsir ve tasavvuf bağlamında tartışmak, varsa başka olaylarla benzerliğini tespit ederek imkân ve keyfiyetini irdelemek gerekir.

Genellikle oryantalistler Mi'rac'ın Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilişkili yönüyle ilgilenmiş ve olaya şüpheli yaklaşarak olayın uydurma olduğunu iddia etmişlerdir. Heribert Busse'ye göre İslam'ın ilk yıllarında Kudüs Müslümanlar için özel önem taşıyan bir şehir değildi ve şehri İslam'ın en kutsal mekânlarından biri yapan, inançtan ziyade sonraki yıllarda siyasetin önyak olduğu yorumlardır.¹ Bu bağlamda ona göre Mi'rac uydurma bir olaydır ve Hz. Muhammed'in yolculuğu ve onun Kudüs'te namaz kılıp oradan göğe yükselmesinin hedefi Müslümanların kutsal yerlerine Kudüs'ü de dâhil etmektir.² Bep Schrieke (ö. 1945) de olayın uydurma olduğunu söyleyip bunun Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (hs. 65-86/685-705) iktidarı altındaki Kudüs'ün Abdullah b. ez-Zübeyr'in (hs. 65-73/685-692) hâkim olduğu Mekke'ye karşı şerefli gösterme çabasının bir sonucu olduğunu savunmuştur.³

Sam Shamoun'a göreyse Mescid-i Aksâ'nın komutan Titus ve Romalı askerleri tarafından MS 70 tarihinde yerle bir edilmiştir ve bu nedenle İsrâ suresinin 1. ayetinin işaret ettiği Muhammed'in yolculuğunun böyle bir mekâna yapılması imkânsızdır. Mescid-i Aksâ'yla ilgili bu sözde gece yolculuğunun erken dönem kaynaklarında yer almadığını ileri süren yazar Mi'rac'ın uydurma bir olay olduğunu ispata çalışmıştır.⁴ Misyonerlik faaliyetlerinin yapıldığı bir sitede de Mi'rac'ın Arta Viraf adında efsanevi bir aziz rahibin göğe yükselişiyle ilgili Zerdüş't efsanesiyle çarpıcı bir benzerlik taşıdığı, bunun Erdeşîr'in (Ardaşîr) saltanatı sırasında yazılan *Ardâ Wîrâz Nâmag* başlıklı eski bir Pehlevî kitabında dile getirildiği, benzer hikâyelerin Sanskritçe şiirlerde ve İbrahim'in cennete yükseldiğini iddia eden ona ait ahitte de yer aldığı söylenmiştir.⁵

Mi'rac, sahâbe ve Müslüman ilim adamları arasında da ihtilafli bir konudur. Keyfiyetiyle ilgili çoğunun görüşlerine sahip olmasak da onlarca sahâbînin bu olayı nakletmesi⁶

1 Busse, "The Sanctity of Jerusalem in Islam, Judaism", s. 441-68.

2 Busse, "Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and ascension", s. 39-41.

3 Schrieke, "İsrâ", s. 1126.

4 <https://www.answering-islam.org/Shamoun/nightjourney.htm> (erişim: 10.10.2021). Ayrıca bk. <https://3lotus.com/en/Islam/Quran-Not-a-Miracle.htm> (erişim: 10.10.2021)

5 <https://3lotus.com/en/Islam/Quran-Not-a-Miracle.htm> (erişim: 10.10.2021).

6 Muhammed Hamidullah bazı kaynaklara dayanarak Mi'rac'la ilgili bilgi veren sahâbî sayısının 45 olduğunu söylemiştir (*İslam Peygamberi*, I, 143).

ashâb arasında Mi'rac olayının fiilî olarak gerçekleştiğinin genelde kabul edildiğini gösterir. Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Muâviye'ye (ö. 60/680) göreyse Mi'rac ruhsal bir olaydır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Mi'rac'ı ruhsal bir olay mütalaa etmiş, Muhammed Hamidullah (ö. 2002) (daha çok) bir rüya olduğu eğilimini göstermiştir. Oryantalist Horovitz'le (ö. 1931) paralel⁷ ifadeleri kullanarak Kur'an'ın Rûm suresinde Filistin'den "ed-na'l-ard" olarak bahsetmesine karşılık oradaki bir mescit için nasıl "el-Mescidü'l-Aksâ" diyebileceğini sorgulamıştır. O, bu ifadeyle muhtemelen yedinci kat göğün en yüksek noktasında, meleklerin Allah'a hamd ve sena ettikleri yerin (*el-beytü'l-ma'mûr*) kastedildiğini ifade eder.⁸ Muhammed Esed (ö. 1992) ise Mi'rac'ı bir ruh çekilmesi (ruhun geçici olarak bedenden kopması) olarak görür. Muhammed Mütevelli eş-Şarâvî (ö. 1998) ise Mi'rac'ın ruh-beden bütünlüğü içinde ve uyanık bir hâlde gerçekleştiğini söyleyerek konuyu itikat bağlamına çeker ve bu yüzden İsrâ'yı inkâr edeni kâfir, Mi'rac'ı inkâr edeni de fasık olarak niteler. Zira ona göre İsrâ'yı inkâr eden açık nassı, Mi'rac'ı inkâr eden ise naslardaki dolaylı (*iltizamî*) delaleti inkâr etmektedir.⁹

Konu hakkındaki akademik çalışmaların da ortak bir zeminde buluşmadığı söylenebilir. Bazı tezlerde Mi'rac ile ilgili hadislerin sahih olduğu, bunları reddetmenin hiçbir gerekçesinin olamayacağı ifade edilmişken¹⁰ bazılarında rivayetlerin çoğunun problemlili ve uydurma olduğu, isnâd ve metin açısından sağlam görülen rivayetlerdeki ihtilaf sebebiyle ortak paydada bir metin inşa etmenin mümkün olmadığı belirtilmiştir. Namazın Mi'rac olayından çok önce farz olduğunu bildiren onlarca ayet olmasına rağmen ilk olarak Mi'rac'da farz olduğunun anlatılmaya çalışıldığı ve Mi'rac rivayetlerinde Kur'an'a, tarihî gerçeklere ve akla aykırı pek çok durumla karşılaştığı söylenmiştir.¹¹ Yine bazı çalışmalarda Mi'rac'la ilgili hadislerin inandırıcılıktan uzak ve uydurma olduğu, özellikle Sünnî kaynaklarda Hz. Musa'nın isminin bu olaya dâhil edildiği ve onun Hz. Muhammed'le üstünlük yarışına sokulduğu, Sünnî âlimlerin kendi peygamberlerini üstün göstermeye çalıştıkları belirtilmiştir.¹²

Ayrıca erken kaynaklardaki rivayetler bir bütün olarak ele alındığında İsrâ ve Mi'rac'ın birbirleriyle irtibatını ortaya koyan hiçbir ipucunun olmadığı iddia edilmiştir. Nitekim erken dönem kaynaklarda sadece İsrâ hadisesine ilişkin sınırlı anlatılar bulunurken Mi'rac olayına ait rivayetlerin sonraki yıllardan itibaren kaynaklara girmeye başladığı ve dolayısıyla bu iki olayın irtibatsız olduğu ifade edilmiştir. Örneğin İsrâ olayı Mekke döneminin sonlarında vuku bulmuşken Mi'rac'a dair anlatılar onun risaletin ilk yıllarına ait rüya olduğunu gösterir. Ancak gelenek bu iki ayrı hadiseyi birbirleriyle ilişkilendirmiş ve Müslümanlar arasında bu hadiselerin birbirlerini tamamlayan olaylar olduğuna dair ön kabul neredeyse bir inanca

7 Horovitz, "Mirac", s. 344.

8 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 150.

9 Şarâvî, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, s. 43.

10 Tatlı, *Kütüb-i Sittede İsrâ ve Mi'rac Hadisleri*, s. 212.

11 Molu, *Mi'rac Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*, s. 112-3.

12 Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, s. 250, 252, 418.

dönüşmüştür.¹³ Oryantalistlerle aynı paralelde Mi'rac'ın sadece Müslümanlıkta değil, önceki ilahi, millî ve ilkel kabile dinlerinde de bulunan bir olgu olduğu ve bunun fetihlerle birlikte İslam kültürüne girdiği, Hz. Peygamber'in diğer peygamberler karşısında üstünlüğünü sağlamaya yönelik kurgulandığı iddia edilmiştir.¹⁴

Bu gibi fikirlerin mahiyetini araştırıp birçok sahâbînin naklettiği ve erken dönemden itibaren hadis kaynaklarında geniş bir rivayet ağıyla yer alan Mi'rac olayına yönelik bu tenkit ve şüpheleri cevaplamak önemlidir. Büyük bir topluluğun yalan üzerinde ittifak edemeyeceği ve dolayısıyla bu iddia ve görüşlerin realiteye ters düştüğü ifade edilerek bu görüşler ret mi edilmelidir, yoksa bunların haklılık payları var mıdır? Bu durum, araştırmayı önemli kılmaktadır.

Öte taraftan klasik ulemadan olmakla birlikte Mi'rac olayını farklı değerlendiren Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) Mi'rac'ın bir temessül olayı olduğunu, yolculuk esnasında görülen hâllerin birer anlam ve tevilinin bulunduğunu söyler. Mi'rac'ın başlangıcında Allah Resûlü'nün göğsünün yarılması,¹⁵ meleklik nurunun onda galip gelmesi ve tabiat (şehvet) ateşinin sönmesini, Burak'a binmesi iradesinin (*nefs-i nâtika*), nefsinin kontrol altına alınmasını sembolize ettiğini söylemesi bu kabildendir. O, Musa ve Hızkil gibi birtakım peygamberler ile İslam ümmetinin bazı velilerinin Allah katındaki derecelerine uygun benzer olaylar yaşadıklarını ifade etmektedir.¹⁶ Mi'rac'la ilgili hadislerde Burak'tan bahsedilirken Allah Resûlü'nün, "Daha önce peygamberlerin üzerine bindirildiği binek" demesi¹⁷ başka peygamberlerin de benzer tecrübeler yaşadıklarını gösterir. Bütün bunları geniş bir perspektifte değerlendirmek, doğru rivayetleri temel alıp Mi'rac'ın niteliğini tespit etmek ve olayları sıhatli bir şekilde yorumlamak önemlidir. Bundan dolayı makalede özlü olarak Mi'rac olayı irdelenecek, bu bağlamdaki görüşler kritik edilerek olayın hakikati, boyutta benzer olaylar da ele alınarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Genel anlamda "İlgili Tartışmalar" başlığı altında Mi'rac olayını inkâr eden, ona şüphe ve tenkitle yaklaşanların itirazları cevaplanmaya çalışılacaksa da makale içerisinde de bu itirazlara cevaplar verilecektir. Mi'rac olayı anlaşıldığı takdirde İslam âleminde büyük problem olarak algılanan ve karakter olarak birbirine benzer olaylar olan Âdem'in cenneti ve Musa-salih kul olayı da bir ölçüde anlaşılabilir.

1. Mi'rac ve Bu Konudaki Hadislere Toplu Bir Bakış

Mi'rac, a-r-c kökünden ism-i alet olup yükseğe çıkararak merdiven olmakla birlikte¹⁸ terim olarak Hz. Muhammed'in göklere çıkarak birçok Rabbani ayeti müşahade etmesi anlamındadır. Mi'rac genel kabule göre Müslümanların birinci ve ikinci Habeşistan hicretlerinden

13 Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, s. 242-3.

14 Arslan, "Mi'rac Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım", s. 906-25.

15 Buhârî, *Salât* 1.

16 Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 613.

17 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 48; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 271.

18 Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, III, 184; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 329.

sonra, Ebû Tâlib (ö. 619) ve Hz. Hatice'nin (ö. 620) vefatlarını müteakip dönemde, hicretten bir yıl önce meydana gelmiştir.¹⁹ İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi erken dönem tarihçilerinin,²⁰ Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/827) gibi ilk dönem müfessirlerinin eserlerinde²¹ yer alan Mî'rac rivayetlerindeki yer ve nitelik farklılıkları tartışmalara neden olmuştur. Mekke'den Mescid-i Aksâ'ya yolculuk yapıldığını ifade eden rivayetlerle birlikte Mekke'den doğrudan göğe çıkıldığını ifade eden haberlerin de bulunması²² İsrâ ve Mî'rac'ın farklı mı, yoksa aynı olay mı olduğu veya biri ruhani olarak uykuda, diğeri ruh ve beden olarak uyanıkken iki kere veya daha fazla vaki olduğu gibi tartışmaları gündeme getirmiştir.²³ Ancak ulema arasında genel kabule göre Mî'rac İsrâ ile birlikte, ruh-bedenle ve Mekke'den-Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe doğru olmuştur. Bu konudaki rivayetlerin en meşhurları Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-3), Malik b. Sa'sa'a (ö. ?), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Ümmü Hâni (ö. 50/670'den sonra), Şeddâd b. Evs (ö. 58/678), Büreyde b. el-Husayb (ö. 63/682-83), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-8), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-4), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Enes b. Malîke (ö. 93/711-12) dayanır. Rivayetlerde Mî'rac'dan bahsedilirken "leyle üsriye bi" ve "leyle üsriye bihi", yani "İsrâ yolculuğuna yürütüldüğüm veya yürütüldüğü gece" denilmesi²⁴ İsrâ ve Mî'rac'ın aynı gecede olduğuna delalet eder. Malik b. Enes (ö. 179/795) ve Rebî' b. Habîb (ö. 180/796) gibi erken dönem hadisçilerin eserlerinde Mî'rac'la ilgili yolculuk ifade edilirken "urice bihi" ve "usriye bihi" "yükseltildiği / yürütüldüğü gece" şeklinde²⁵ İsrâ ve Mî'rac ifadelerinin birbiri yerine kullanılması da ikisinin aynı gecede gerçekleştiği görüşünü pekiştirmektedir. Ayette "...Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya..."²⁶ denilmesi de yer konusundaki belirsizliği giderir. Rivayetlerin bir makalenin boyutlarını aşacak derecede çeşit ve teferruat içermesi nedeniyle Buhârî (ö. 256 /870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'iyle yetinildiğinde İsrâ ve Mî'rac ana hatlarıyla şöyle nakledilmektedir:

Mekke'de Allah Resûlü Kâbe'de uyku ile uyanıklık arasında bulunduğu bir esnada iki kişi arasındaki birisi (ortancası),²⁷ bir diğer rivayette göre ise evde iken tavan açılıp Cebrail gelerek Allah Resûlü'nün göğsünü boğazından göbek altına kadar açıp zezem suyuyla yıkadıktan, yanlarındaki hikmet ve imanla dolu altın leğeni kalbine boşalttıktan sonra kapatıp elinden tutarak en yakın göğe varmışlardır.²⁸ Diğer bir rivayete göre de Burak'la Beytül-

19 Neysâburî, *Garâibü'l-Kur'ân*, IV, 323; Yavuz, "Mî'rac", s. 133.

20 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 309. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 44.

21 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 143; Abdürrezzâk, *Tefsîr*, I, 368.

22 Buhârî, *Salât* 1; Müslim, *İman* 259.

23 Naim, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, II, 261-2.

24 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 208.

25 Mâlik b. Enes, *Kitâbü'ş-Şîr*, X, (1831); İbn Habîb, *Müsned*, I, 83.

26 17/el-İsrâ: 1

27 Buhârî, *Bed'ül-halk* 6.

28 Buhârî, *Salât* 1; Müslim, *İman* 263.

makdis'e geldiği, burada iki rekât namaz kılıp çıktıktan sonra Cebrail'in birisi şarap diğeri süt dolu olan iki bardakla geldiği ve Allah Resûlü'nün sütü tercih ettiğini görünce "Fıtrati tercih ettin"²⁹ dediği ve onu göğe yükselttiği ifade edilir.³⁰ Sonra Allah Resûlü'nün sırasıyla her bir göğe uğrayarak o göklerde, bazıları bir şeylerle meşgul olan peygamberlerle görüştüğü anlatılır. Bir rivayette sırasıyla Âdem, İdris, Musa, İsa ve İbrahim'le,³¹ diğesinde ise Âdem, İsa, Yusuf, İdris, Harun, Musa ve İbrahim'le karşılaştığı,³² sonra Cebrail'in onu yukarı götüre götüre nihayet kalemlerin (kaza ve takdir yazan) cızırtılarını duyacak bir yükseklığe ulaştırdığı ifade edilir. Ardından Sidretü'l-müntehâ'ya yöneldiği, oradan cennete uğradığı, daha sonra Allah'ın elli namazı ümmetine farz kıldığı anlatılır. Dönüşte Hz. Musa'ya uğradığı, onun bu miktarın çok olup ümmetinin takat getiremeyeceği, tekrar geri gidip bunu azaltmaya çalışmasını önerdiği, bunun üzerine Allah'a birçok kere gidip geldiği ve nihayetinde namazın elli değerinde beş vakitle sınırlandığı aktarılır.³³ Aynı gecede bazı yerlere uğrayarak Mescid-i Harâm'a dönmüş, böylece sefer son bulmuştur.³⁴

Sadece güvenilir kaynaklardan nakledilen bu bilgiler ve nispeten temas ettiğimiz geniş literatür ve rivayetler dikkate alındığında Mi'rac olayının vuku bulduğu ve ayrıntısıyla aktarıldığı, dolayısıyla Mi'rac'dan hiç şüphe edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

2. Mi'rac'ın Mahiyeti

Mi'rac'ın mahiyetine yönelik en önemli tartışma onun bir rüya mı, değilse bedenen mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği konusundadır. Kelâm, hadis ve tefsir âlimlerinin çoğu olayın bedenen ve uyanık hâlde gerçekleştiği görüşündedir. Onlara göre İsrâ suresinin 1. ayetindeki *abd* kelimesinden ruh ve beden bütünlüğüyle Hz. Peygamber kastedilir. Allah her şeye kadirdir ve dolayısıyla ayetin zahirini tevil etmeyi gerektiren bir sebep bulunmamaktadır.³⁵

29 İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 272.

30 Müslim, İman 259, 272; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 379; XIX, 485; İbn İshak, *es-Sîre*, İbn İshak, *es-Sîre*, s. 310.

31 Müslim, İman 263.

32 Buhârî, Bedü'l-halk 6; Müslim, İman 263.

33 Müslim, İman 259, 263; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX, 484. Metinden de anlaşıldığı gibi namazın beş vakit olarak farz kılınması Mi'rac gecesinde olmuştur. Ancak Vâkidi (ö. 207/823) gibi tarihçiler daha önce, Allah'a imandan sonra namazın farz kılındığı hususunda ulemanın ittifak hâlinde olduğunu (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 577), bazı tarihçilerin de bu görüşe katılıp İslam'ın ilk yıllarında namazın farz kılındığını, abdestin nasıl alınacağına Cebrail tarafından Allah Resûlü'ne öğretildiğini (İbn İshak, *es-Sîre*, s. 180; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 277-8), nihayet Dâru'l-Erkam'da Allah Resûlü'nün Müslümanlarla namaz kıldığını nakletmektedir (Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 116). Fakat Buhârî'nin "Keyfe furidetü's-salavât fi'l-İsrâ" diye Kitâbü's-Salât'a başlık koyması beş vakit namazın farz kılınışının İsrâda olduğunu düşündüğünü ve genel kabulün de bunun üzerinde şekillendiği anlaşılmaktadır. O hâlde bu nakledilenlerden, İsrâdan önce namazın olduğunu ancak baş vakit olarak farziyetinin Mi'rac'da gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hz. Âişe'den nakledilen, "Allah Teâlâ namazı farz kıldığında yolculuk ve ikamet hâlinde ikişer rekât olarak farz kılınmıştı. Sefer namazları olduğu gibi kaldı ikamet hâlinde ise ziyadeleşti" (Buhârî, Salât 1) haberi esas alındığında ilk önce namazların iki rekât olarak, daha sonra öğle, ikinde ve yatsı namazlarının farzları dört rekâta çıkarılarak kılınmaya başlandığı anlaşılır. Bütün bunlar namazın gerek şekil gerek adet yönüyle bugünkü hâline bazı merhaleler geçirek ulaştığını gösterir.

34 Müslim, İman 259, 263; Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, XIV, 420.

35 Neysâburî, *Garâibü'l-Kurân*, IV, 324.; İbn Kesir, *Tefsir*, VIII, 432.

Öte yandan Hasan el-Basrî (ö. 110/728) Mi'rac'ın bir rüya olduğunu savunmuş, Hz. Âişe ve Muaviye ise bunun ruhsal bir olay olduğunu düşünmüşlerdir.³⁶

Hz. Âişe ve Muaviye'nin görüşünü benimseyen Muhammed Esed Mi'rac'ı istisnai psikik bir aktivite olarak görür ve modern psikologların bazı gözlemlerinin, insan ruhunun canlı-nın bedeninden geçici olarak kopması ihtimalinin tarihin başından beri bütün dinlerin mistikleri tarafından ileri sürüldüğünü ifade eder. Böyle geçici bir kopma durumunda, ruhun zaman ve mekânı serbestçe aşabildiğini, farklı gerçeklik kategorilerine ait olayları ve olguları kendi kavrayış alanı içine alabildiğini söyler. Esed, Mi'rac'ın ruh ve bedenle olan bir seyahat olduğunu iddia edenlerin amaçlarının Mi'rac'ın kıymetini düşürmemeye yönelik olduğunu belirtip şu değerlendirmeyi yapar:

İsrâ ve Mi'rac'ın 'bedensel' olduğuna inanmak için ikna edici bir sebep bulunmadığı hâlde, bu olayların objektif gerçekliğinden şüphe duymak için bir sebep de yoktur. Yeterli psikoloji bilgisine sahip olmamaları normal olan ilk dönem Müslüman kelimciler, yalnızca iki ihtimal tasavvur edebilirlerdi: Ya fiziksel bir olay ya da bir rüya. Onlar, bu muhteşem olayların salt bir rüya âlemine hapsedilmesi hâlinde anlamının büyük ölçüde yitirebileceğini düşündüklerinden-ki haklıydılar- gayriihtiyari olarak olayı fiziksel terimlerle yorumlamayı tercih ettiler. Âişe, Muaviye ve el-Hasan el-Basrî'nin karşı görüşlerine rağmen bu tavrı heyecanla savundular. Fakat kesinlikle söylenebilir ki, bu tür ruhsal bir tecrübe, basit bir olay olmadığı gibi bedensel organların yapabileceği her şeyin veya ulaşabileceği her mertebenin de çok çok üstündedir.³⁷

Ancak Esed tarafından dile getirilen Hz. Âişe rivayetinin sahih hadis kaynaklarında yer almayıp İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-meâd*'ında geçtiği kaydedilmelidir. Büyük ihtimalle hadis otoriteleri bu rivayeti zayıf kabul ettiklerinden eserlerine almamışlardır. Ama yine de ilmî konumu gerekçesiyle İbn Kayyım'ın kaydettiği rivayet dikkate alınmalıdır. Onun naklettiği Hz. Âişe ve Muaviye rivayetinin "İsrâ ruhuyla oldu cesedi gözden kaybolmadı"³⁸ şeklindeki ifadeleri Mi'rac'ın bir rüya değil, en azından ruhsal bir yükseliş olduğunu ortaya koyar. Onun da haklı olarak vurguladığı gibi "rüyada oldu" demekle "ruhuyla oldu, cesedi gözden kaybolmadı" demek arasında büyük fark vardır. Her hâlükârda bunu diyenler Mi'rac'ın rüyada olduğunu ifade etmiyorlardı. Onların söylemek istedikleri şey Hz. Peygamber'in gerçek anlamda ruhen gece yolculuğuna çıktığı ve Mi'rac'a yükseldiğidir.³⁹

Mi'rac'ın rüya olmasına engel iki husus bulunmaktadır: 1- Mi'rac eğer İsrâ gecesinde olmuşsa -ki bu kesindir- ve İsrâda ruh-beden yürütülmüşse Mi'rac da İsrâ'nın bir devamı olduğuna göre orada da aynı durumun olmaması için bir sebep yoktur. 2- Eğer Mi'rac rüya olsaydı (genel kabulü esas alarak) Allah, Necm suresinde Resûl'ünün uyanık hâlde gördüğü

36 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 647; İbn Kesir, *Tefsir*, VIII, 432.

37 Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1338.

38 İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 40.

39 İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 40.

Cebraîl'in görüntüsünü pekiştirmek bağlamında "Gönül gördüğünde yanılmadı. Onun gördüğünden kuşku mu duyuyorsunuz?"⁴⁰ demez ve peşinde kasemle "Andolsun ki onu iniş esnasında sidretü'l-müntehânın yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır..."⁴¹ buyurmazdı. Kur'an'ın bu ifadesinden, en azından Allah Resûlü'nün gerçek anlamda semavi ikinci bir manzarayı gördüğü anlaşılmaktadır.

İbn Kayyım, Mi'rac'ın bir nevi ruhsal yükselme olduğunu ima edip mezkûr yolculuğu şöyle yorumlar:

Allah Resûlü'nün bu yükselişi, öldükten sonra ruhların kat kat göklere yükselişi gibi yedinci göğe kadar, oradan da Cenabı Hakkın huzuruna varan bir yükseliştir. Allah Resûlü'nün İsrâ gecesindeki yolculuğu ruhların bedenlerinden ayrılışından sonraki seferlerinden daha mükemmel bir yolculuktu. Malumdur ki böyle bir şey, rüya gören bir kimsenin rüyada gördüğünden daha üst olan bir durumu ifade eder. Ancak Allah Resûlü harikulade (böylesine âdet ötesi) bir makamda canlı iken göğsü yarıldığında bir acı hissetmediği gibi ölmeden, mukaddes ruhuyla Mi'rac'a yükseldi. Ondan başkası ise ancak göğe doğru yükselişe ölümden ve ruhu bedeninden ayrıldıktan sonra muvaffak olabilir. Malumdur ki peygamberlerin ruhları da ancak ölümlerinden sonra buralarda kalmaktadır. Fakat Allah Resûlü'nün ruhu ölmeden buraya yükseldi ve sonra geri döndü.⁴²

İbn Kayyım'ın bu görüşü hem Mi'rac'ın kısa bir zaman diliminde ve birçok olayı içerecek şekilde gerçekleşmesi hem de yolculukta karşılaşılan olaylar ve dinî hakikatlerin semboller şeklinde temessül etmesi esas alındığında makul bir yorumdur. Hamidullah'ın Mi'rac'ın "... Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'anda lânetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik..."⁴³ ayeti gereğince rüya olduğunu ima etmesi⁴⁴ hem büyük bir yekûn teşkil eden sahâbî râvilerin genel kabulü hem de kaynakların verdiği malumat ile çelişir.⁴⁵ Zaten bu olay rüya olsaydı rüyada her şey olabileceği için kimse buna itiraz etmez ve Allah Resûlü'nü yalanlamazdı. Müşriklerin buna itirazı ve bazı yeni Müslümanların dinden çıkması Mi'rac'ın Allah Resûlü uyanırken gerçekleştiğini gösterir.⁴⁶ Olağanüstü olayların rüyada olması doğal olduğuna göre müşriklerin Mi'rac'a itirazları bu olayın ruh ve bedenle ya da en azından ruhsal bir yükseliş olmasına yönelik olmalıdır. Bu nedenle Mi'rac rüya olarak yorumlanamaz. Öte yandan rüya, büsrâ vezninde master olup uyku hâlinde görülenlere isim olmuş olsa da esasta anlamı ru'yet, yani görmektir.⁴⁷

40 53/en-Necm: 12-13.

41 53/en-Necm: 13-15.

42 İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 36-7.

43 17/el-İsrâ: 60.

44 İbn Kesir, *Tefsîr*, VIII, 432; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 152.

45 İbn Kesir, *Tefsîr*, VIII, 432; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 38-9.

46 İbn Hacer, *Feth*, I, 547.

47 Yazır, *Hak Dini*, V, 3186.

Ayetteki fitne ile kastedilenin bazı kimselerin bu olayı inkâr etmeleri olduğu açıktır. Yani nüzül ortamındaki insanların Mî'rac hususunda münakaşa etmeleri,⁴⁸ olayın sadece bir rüya olmadığını ortaya koyar. Ayetteki rüya ifadesi uykuda görmek anlamına gelse de nüzul döneminde rüya uyanık hâlde görmek anlamında da kullanılmaktaydı. Nitekim bu dönemin şairlerinden olan “er-Râî” lakaplı Ubeyd b. Husayn en-Nümeyrî (ö. 97/716) şöyle der: “Gördüğü şeyi gözünde büyüttü [*fe-kebbera li'r-ru'yâ*], gönlün neşesi artı, daha önce kınadığı nefsi mutluluktan uçtu.” Sevgilisini metheden Şair Mütenebbî (ö. 354/965) de “Gözlerle seni görmek [*ve'r-ru'yâ fi'l-ayneyn*] onları yumaktan daha tatlıdır” demiştir. Bu şiirlerde rüya uyanık hâlde görmek anlamındadır. Ancak âdet olarak Câhiliyede rüya, görmek anlamında ve özellikle de rüyada görülebilecek derecede garip şeyler görmek için kullanılmaktaydı.⁴⁹ Buradaki rüya ifadesinin, uyanık hâlde görme anlamında kullanıldığı kabul edilmese de bu olay, âlimlerin vurguladığı gibi Allah Resûlü'nün hicretin 6. yılında görüp⁵⁰ sonra Müslümanlardan kiminin başını kırarak, kiminin de başını tıraş ederek Beytullah'ı ziyaret etmesi şeklinde ilk önce rüya olarak gördüğü, sonradan gerçekleşen Mekke Fethi gibi bir olay olabilir. Nitekim Hz. İbrahim de ilk önce oğlunu rüyada kestiğini görmüş, sonra bu eylem aynen gerçekleşmiştir.⁵¹ Ayet bu manaya delalet edebilir. Buna göre Allah'ın ilerde gerçekleşecek olağanüstü bir olaya Resûlü'nü ruhen hazırlamış olabilir.⁵² Nitekim Hz. Âişe'nin “Allah Resûlü'nün rüyasında gördüğü her şey sabah aydınlığı gibi aynen çıkardı”⁵³ ifadesi bu ihtimali destekler. O hâlde Mî'rac olayının rüya olduğunda ısrar edenlerin bu ihtimali göz ardı ettikleri veya sadece ayet⁵⁴ üzerinden yorum yaptıkları anlaşılmaktadır.

3. Mî'rac'ın İmkânı

Müslümanların büyük ekseriyeti Mî'rac'ın ruh ve ceset birlikte, uyanık hâlde gerçekleştiği kanaatinde. Dihlevî, Mî'rac olayının temessül⁵⁵ olduğunu ve bütün seyahatin cesetle, uyanık olarak, misâl⁵⁶ ile şehadet arasında ve her iki âlemin ahkâmını içeren berzah

48 İbn Abbas'tan nakledilen bir haberde şöyle denilmektedir: Allah Resulü Beytülmağdise yürütüldü. Sonra aynı gecede geri geldi. Kureyşe yolculuğundan, Beytülmağdis'in alametlerinden ve kervanlarından bahsetti. Bunun üzerine bazıları dinden döndü. Allah, Ebû Cehil ile birlikte onların boyunlarını (Bedir'de) vur(dur)du...” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 477).

49 Şa'râvî, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, s. 29.

50 48/el-Feth: 27.

51 37/Sâffat: 102.

52 Âlûsî, *Ruhu'l-meânî*, XV, 7; Şa'râvî, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, s. 31-2.

53 Buhârî, Tabir 1.

54 17/el-İsrâ: 60.

55 Şekil ve formata girmek, bir şeyin farklı yerlerde görünmesi, tebdili mekân etmesi anlamındadır.

56 Misâl âlemi, Hakk'ın ilim hazinesidir. Aslında tasavvuf düşüncesinde âlemler beşe ayrılır. Bunlara hazreti hamse denir: Birincisi, zât hazretleridir. Buna “mutlak gayb” derler. Çünkü kimse ondan hikâye edemez ve oraya isim ve resim sığmaz. İkincisi, İsimler hazretleridir ki, Hakk'ın onda açığa çıkması “ulûhiyyet” ile. Üçüncüsü, fiiller hazretleridir. Yani ruhlar âlemidir ki, Hakk'ın onda açığa çıkması “Rubûbiyyet” ile. Dördüncüsü, misâl ve hayâl hazretleridir ki, Hakk'ın muhtelif suretler ile açığa çıkmasının mahallidir. Beşincisi, his ve şehadet hazretleridir ki, Hakk'ın var olup taayyün etmiş suretler ile açığa çıkmasının mahallidir. Buna misâl âlemi demelerinin sebebi şudur: Ruhlar âleminde açığa çıkan her bir varlığın, cisimler âleminde kazanacağı suret benzer bir suret bu âlemde meydana gelir. Bazıları

boyutunda olduğunu, bu olayda ruh ve ruhsal anlamların somut şekillere inkılap ettiğini ve bundan dolayı her birinin bir yorumu olduğunu söyler.⁵⁷ O, şahadet ve gayb âlem arasında *âlem-i misâl* adını verdiği ruhani bir alanın bulunduğunu, Allah'ın vücut bulmasını murat ettiği nesne ve olayların misâl âleminde karşılık bulduktan sonra çeşitli formlara dönüşerek görünür âleme yansıdığını belirtir.⁵⁸ Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) da Allah Resûlü'nün Mi'rac'da cennet ve cehennemi iyanen (baş gözleriyle) müşahede ederken bu müşahede cennet ve cehennem ehlini de görecektir şekilde misâlî kısımlar bulunduğu için Mi'rac'ın bir kısmının temessül olduğu kanaatindedir.⁵⁹ Yazır'ın bu yorumundan da kısmen anlaşıldığı gibi Ehl-i sünnete göre Mi'rac'ın Sidretü'l-müntehâ ile cennete ve cehenneme kadar olan kısmı yakaza hâlinde ruh-beden olarak gerçekleşmiştir. Özellikle Mi'rac'ın sembol anlamlar içeren görüntülerin temessül olduğu açıktır. Ancak cehennem için "*Azgımlar için cehennem açığa çıkarılır*"⁶⁰ ifadesi de cehennemin şimdi fiziksel olarak değil misâlî bir form olarak mevcut olduğunu ve kıyamette fiziksel olarak ortaya çıkacağına delalet ediyor olabilir. İsrailoğullarıyla ilgili "*Bir zamanlar üzerinize Tûr Dağı'nı kaldırıp sizden söz almıştık...*"⁶¹ gibi ayetlerde anlatılan olayların ise aynı şekilde bu âleme ait görüntüler olduğu anlaşılmaktadır. Cebrail, melekler, şeytan ve cinlerin hepsi fizikötesi latif varlıklar olduklarından çeşitli şekillerde bu boyutta temessül ettikleri, görünürlüğe kavuştukları söylenebilir. Mucizelerin bir kısmı da bu boyutta gerçekleştiğinden Allah Resûlü'nün göğsünün yarılması fiziksel bir müdahale olmayabileceği gibi bunların fizik âleminde tezahürleri de görülmeyebilir. Ya da tezahürü görülebilir ancak kimi hedeflemişse onun için ayan olduğu söylenebilir.⁶²

buna "hayal" derler. Zira bu suretlerin idraki hayal kuvvetiyle olmaktadır. Mutasavvıflar, Zat-ı Mutlak'ın ilminde sabit olan suretler hesabıyla ruhlar mertebesine indiğini ve bu mertebede her bir isim nurlu bir cevher (yani ruh) olarak vücut bulduğunu söylerler. Bundan dolayı buna emir âlemi derler. Daha sonra bir mertebe daha inerek soyut olan nurlu bu cevhere hayali bir suret giydirilir bu mertebeye de misâl âlemi derler. Buradaki şekiller aynaya akseden suretler gibi olup fiziksel varlık olmadan önceki ara hâlleri ifade etmektedir. Uzmanlara göre "misâl" iki kısımdır. Biri, insanın hayal kuvveti onu idrak etmede şarttır. Bu rüya ve hayalde görünür. Ancak "havvas"a uyanık hâlde de görülebilir. Buna "kayıtlı misâl"/"bitişik hayal" derler. İkincisi, idrakinde hayal kuvveti şart değildir; belki aynadaki suretler gibi yakaza hâlinde göz ile idrak edilebilir. Misâl'in bu kısmına "misâl-ı mutlak" ve "hayal-i munfasıl" derler. Ruhların ceset rengi ile görünüşü bu kısımdandır. Nitekim ölümlerin ruhları beden suretinde rüyada görülür. Misâl âlemine, berzah âlemi ve latif mürekkepler de derler. Bazıları da misâl âlemi ile ruhlar âlemini birleştirerek buna melekût âlemi derler. Misâl âlemi ruhlar âleminin feyzini, cisimler âlemine ulaştırma vasıtasıdır. Bu, ruhlar ile cisimler arasında bir berzahdır. Berzah olma cihetiyle her iki âlemin ahkâmına camidir. Zira gayb ile şahadet arasında haddi fasıldır. Bu âlem ruhlar âlemine göre kesiftir, cisimlere nispeten latiftir (İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, I, 223, 221, 34; II, 183; III, 18-9).

57 Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 616.

58 Dihlevî, *Hüccetullah*, I, 51-4, 198-9; Özervarlı, "Şah Veliyullah", s. 264.

59 Yazır, *Hak Dini*, V, 3186.

60 26/eş-Şuarâ: 91.

61 2/el-Bakara: 93.

62 Saîd b. el-Müseyyeb'in (ö. 94/713) anlattığı kadarıyla 7/el-A'râf: 133'de dile getirilen ayetlerden "kan mucizesi" gerçekleştiğinde Kıptiler için su kana döndü. İsrailoğulları su içtiklerinde saf iken Kıptiler içince kana dönüyordu. Firavun, Kıpti ve İsrailoğullarından birisini bir su kabı başına geçiriyordu İsrailoğullarından olan kişinin tarafı saf su, Kıptinin tarafı ise kan oluyordu. Bir su kabının başına geçtiklerinde İsrailoğullarından olan kişi kaptan aldığı su, Kıpti aldığı su ise kan çıkıyordu. Firavun ailesinden bir kadın İsrailoğullarından bir kadının evine gelerek "Bana su ver" dedi. Kadın evin kırbaşından tasına su dökerken su kana dönüyordu. Bunun üzerine suyu ağzına al ve benim ağzıma fişkırt dedi. Böyle yapınca bile su kan olarak fişkıriyordu. Ayette dile getirilen diğer mucizeler de benzer

Dihlevî, Mî'rac'daki olayları, ilk rüyada görülüp sonradan gerçekleşen olayların uyku-daki görüntülerine benzetir. Normal insanlara görünen bu temsiller peygamber ve velilere daha belirgin hâlde zuhur etmektedir.⁶³ O, "arşın hayâlatı" dediği bu âlemde, fiziki âlemde olacak olayların olmadan önce burada bir misâlinin oluşmaya başladığını ve bazı velilerin fiziki olayların tahakkukundan önce onları bu âlemde gördüklerini söyler.⁶⁴ O, evliyanın olayları bu boyutta görmelerini yeteneklerinin tekâmülüne bağlayıp bu tekâmülü Allah Resûlü'nün bir hadisiyle izah eder ve bu aşamanın evliyanın uzuvlarının Hakk'ın uzuvlarına inkılap etmesinin bir neticesi olduğunu söyler. İlgili hadis şöyledir:

Veli bir kuluma düşmanlık edene harp ilan ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. Sevince onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona istediğini veririm. Bana sığırsa onu muhakkak korurum...⁶⁵

Mî'rac olayının Ümmü Hâni rivayetinde "Bana peygamberler temessül ettirildi, onlara namaz kıldırıldım" denmesi,⁶⁶ Medyende metfun bulunan Hz. Musa'nın kabrinin içinde onu namaz kılariken görmesi⁶⁷ şeklinde berzah boyutundaki bir olaya vakıf olması, sefer esnasında Allah Resûlü'nün sembolik anlamlar içeren bazı görüntüleri müşahede etmesi bu olayın bir temessül olduğu görüşünü destekler. Nitekim Mî'rac hadisinde Allah Resûlü'ne süt ve şarap sunulması, onun fitratı sembolize eden sütü tercih etmesi,⁶⁸ dünyayı ziynet takan yaşlı bir kadın, mümin kardeşiyle alay edip gıyabında kaş göz işaretiyle çekiştiren kişileri böğürlerindeki etleri kesip yiyen birtakım insanlar, Allah uğrunda savaşan mücahitleri, ekip biçen ziraatçılar, helalı terk edip haram yiyen kişileri yanlarındaki taze eti terk edip kokuşmuş et yiyenler, faiz yiyen kimseleri karınları evler şeklinde geniş kimseler, yetim malını yiyenleri dudakları deve dudakları gibi sarkan kişiler, zina eden kadınları göğüslerinden asılmış kadınlar, zina eden erkekleri yanlarındaki pişmiş eti bırakıp pis ve çığ eti yiyerek asıl bunun pişmiş ve güzel olduğunu söyleyen kimseler şeklinde görmesi⁶⁹ gibi manzaralardan hareketle Mî'rac'ın mana alemine bir seyahat olduğu söylenebilir. Çünkü bu âlem Kur'an'da bazı ayetlerde işaret edildiği gibi varlıkların hakikatlerinin semboller ve amellerin sonucunun semereler şeklinde temessül ettiği bir yerdir.⁷⁰ Bu, ulemanın misâl dedikleri âleme ait varlıkların

şekilde gerçekleşiyordu (Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IX, 35).

63 Dihlevî, *Hüccetullah*, I, 51-4, 198-9; Özervarlı, "Şah Velîyullah", s. 264.

64 Dihlevî, *et-Tefhimât*, I, 257, 295, 345; II, 127, 158.

65 Buhârî, Rikâk 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 256.

66 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 647; Neysâburî, *Garâibü'l-Kur'an*, II, 290; IV, 324.

67 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 381.

68 Müslim, İman 259.

69 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 380-4, 401-2, 417.

70 14/İbrahim: 24; bk. Nursi, *Sözler*, s. 604. "Âlem-i süflinin manevî tezgâhları ve küllî kanunları, yüksek âlemlerdedir. Mahşer-i masnuat olan küre-i arzın hadsiz mahlûkatının netaici amelleri, cin ve insan semerat-ı ef'alleri yine avâlim-i ulviyede temessül eder. Hatta hasenat, cennetin meyveleri suretinde, seyyiat ise cehennem zakkumları şeklinde görünür" (*Sözler*, s. 543).

hâllerini, Âdem'in henüz yasak ağaçtan yiyerek yeryüzüne inmediği, biyolojik bir varlık olarak oluşumundan önceki hâlini, o hâlin ait olduğu benzer bir boyutu ifade eder. Âdem yasak ağaçtan yiyerek, yani işlediği günahla ağırlık kazanarak daha önce ruh gibi kayıtsız hareket ettiği bu âlemden yeryüzüne inmiş (*hubût*) ve orada istikrar kazanmıştır. Misâl ise bu dünya yurdundan önceki âlemi ifade etmektedir.⁷¹ Nitekim vahiy meleğinin Allah Resûlü'ne insan şeklinde temessül etmesi⁷² veya asli hüviyetinde görünmesine de *hubût* denilmesi⁷³ onun bu âlemdeki görüntüsüne tekabül ettiğini gösterir. Dihlevî, Âdem'in *hubût*tan önceki varlığını onun tedricî olarak misâl âleminden nâsût (insanlık) âlemine çıkarılması olarak değerlendirir.⁷⁴ Bütün bunlardan hareketle Mî'râc'ın böyle harikulade ve içinde sembollerin hâkim olduğu fiziki eşya ve olayların arka planını içeren gizli ve mahrem bir boyuta, misâl âlemine bir seyahat olduğu söylenebilir. Nasıl insan bir iş yapmadan önce onu zihninde programlayıp ondan sonra bu planını somut olarak gerçekleştiriyorsa Mî'râc'ın da arşın somut olarak olay ve fiziki olguları meydana getirmeden önce onların oluştuğu misâl denilen esrarlı âleme yapılan bir seyahat olduğu ve en azından bunun ruhsal bir olay olduğu ifade edilebilir.

Aynı şekilde diğer peygamberlerin de lâhûtî varlıklarla temaslarının bu boyutta gerçekleştiği söylenebilir. Hz. Musa'nın ilahi hitaba mazhar olmasında da benzer bir hâl meydana geliyordu. Nitekim Tevrat'ta Musa-Tanrı konuşması şöyle anlatılır:

Rabbin meleği bir çalıdan yükselen alevlerin içinde ona göründü. Musa baktı, çalı yanıyor, ama tükenmiyor. "Çok garip" diye düşündü. "Gidip bir bakayım çalı neden tükenmiyor!" Rab Tanrı Musa'nın yaklaştığını görünce, çalının içinden, "Musa, Musa!" diye seslendi. Musa, "Buyur" diye yanıtladı. Tanrı "Fazla yaklaşma" dedi, "Çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır. Ben babanın tanrısı, İbrahim'in tanrısı, İshak'ın tanrısıyım." Musa yüzünü kapadı, çünkü Tanrı'ya bakmaya korkuyordu...⁷⁵

71 Bu Âdem'in yeryüzüne inmeden önceki var edildiği ve yiyip içmediği bir varlık formatında olduğu âlemdir. Kur'an'da bu âlem ve Âdem'in ondaki hâli şöyle anlatılır: "Ey Âdem! dedik, 'Bil ki bu (İblis) senin de eşinin de düşmanıdır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın, yoksa mutluluğunu yitirirsin! Burada sana acıkmak da çıplak kalmak da yok. Yine burada susuzluk çekmezsin ve sıcaktan bunalmazsın.' Derken şeytan 'Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümlanlığın yolunu göstereyim mi?' diyerek onun kafasını karıştırdı. Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler. Bunun üzerine mahrem yerleri kendilerine göründü, üstlerini cennet yaprağıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem, Rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmıştı. Sonra Rabbi onu seçkin kıldı, onun tövbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti. Şöyle buyurdu: 'İkiniz birden inin oradan, birbirinize düşman olarak. Size benden bir hidayet geldiğinde bilesiniz ki hidayetime uyan artık ne sapor ne de bedbaht olur'" (20/Tâhâ: 117-123). Görüldüğü gibi Âdem dünyaya gelmeden/inmeden (*hubût*tan) önce acıkmanın, çıplaklığın söz konusu olmadığı, susuzluk çekmediği ve sıcaktan bunalmadığı bir âlemdeydi. Ağaçtan yedikten sonra ağırlık kazanarak bu âlemden madde dünyasına *hubût* ettiği, burada kazandığı isimleri bilme potansiyel ile doğduğu (maddi cesede kavuştuğu) anlaşılır. Buna göre fizik âlemindeki eşya ve olgular ilk önce bu (yani arşın hayali denilen misâl) âlemde şekillenmekte, ondan sonra fizik âlemde maddi bünyeye kavuşmakta, vücut bulmaktadır. O hâlde bu âlem fizik olayları ve olguların arka planını, kaderin şekillendiği âlemi ifade etmektedir. Bundan dolayı bu âlemdeki olgularla fiziki âlemdeki hadiseler arasında mantıksal ve sembolik bir bağ vardır.

72 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 44.

73 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 44; Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XXVII, 75; Zürkânî, *Menâhil*, I, 63.

74 Dihlevî, *Te'vilât*, s. 5.

75 *Kutsal Kitap*, Mısırdan Çıkış, III, 3-5.

Bu ifadede Musa'nın gördüğü ateşin dünyamıza ait bir ateş olmadığı, olayın farklı bir boyutta gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hatta Musa ve salih kul olayının da Mî'rac'a benzer bir boyutta gerçekleştiği, şart ve semboller yönüyle de nispeten Mî'rac'a benzediği söylenebilir. Çünkü bu olay Firavun'un İsrailoğullarına yaptırdığı işkencenin en şiddetli olduğu bir dönemde veya Firavun'un helak edildiği ve Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i geçerek İsrailoğullarıyla çölde kaldığı ve onların akıl almaz isteklerinden bunaldığı bir dönemde gerçekleşmiş olmalıdır.⁷⁶ Hz. Musa'nın İsrailoğullarının sınır tanımaz isteklerinden bunaldığı bir zaman diliminde Musa-salih kul olayı gerçekleştiği gibi Allah Resûlü'nün müşriklerin baskı ve tehditlerinden bunaldığı, Müslümanlara ambargo uygulandığı, Müslümanların bu baskılara dayanamayıp bir sene sonra Habeşistan'a hicret etmelerine neden olan bir dönemde⁷⁷ de İsrâ ve Mî'rac olayı gerçekleşmiştir. Bu baskı ve zulümlerden bir yıl önce (620) de Allah Resûlü en büyük destekçisi olan amcası Ebû Tâlib ve eşi Hz. Hatice'yi üç gün arayla kaybetmişti⁷⁸ ki bu günler çok kederli günler olduğu için bu seneye âmü'l-hüzn / hüznün yılı denilmiştir.⁷⁹

Dikkati çeken bir diğer nokta da İsrâ ve Mî'rac'ı anlatan hadislerde olayın uyku ile uyanıklık arasında gerçekleşmesi, sanki uyku ile uyanıklık arası hâlin böylesine olayların bir karakteristiği olmasıdır. Nitekim Allah Resûlü'ne vahiy gelirken de daima bu hâl kendisine arız maktaydı. Hz. Peygamber'in Mî'rac'ı uykuyla uyanıklık arasında gerçekleştiği gibi Hz. Musa ile salih kul buluşması da Musa'nın uykusundan sonra meydana gelmişti.⁸⁰ Bu durum iki olayın karakter itibarıyla aynı veya birbirine yakın birer hâl olduğunu düşündürmektedir. Nitekim kıssanın Buhârî versiyonunda Musa salih kul ile buluştuğunda ona selam verince salih kul "(Allah Allah!) senin toprağında selam nasıl (yani böyle mi)?"⁸¹ diye cevap vermesi salih kulun başka bir boyuta ait olduğunu gösterir. Yolculuğun başında Musa ile beraber olan fetâsından, buluşmadan sonra bahsedilmemesi, olayın sadece Hz. Musa'nın yaşadığı bir boyutta gerçekleştiği anlamına gelir. O hâlde Musa ve salih kul olayı da Mî'rac gibi bir temessül olup şart ve semboller yönüyle de Mî'rac'a benzer. Nitekim ezanın Müslümanların yaşamına girmesini sağlayan olay da benzer bir karaktere sahiptir. İbn İshak olayı şöyle nakletmektedir:

Abdullah b. Zeyd el-Ensârî gelerek "Allah Resûlü! Size uykuda olmadığımı söylersem doğru söylemiş olurum. Ben uykuyla uyanıklık arasında iken yeşil elbiseli bir adam gördüm, kibleye yönelerek 'Allahu Ekber! Allahu Ekber!' sonra yine iki sefer 'Eşhedu en lâ ilâhe illallâh' dedi. Sonra iki sefer 'Eşhedu enne Muhammeden Resûlullâh', sonra iki sefer 'Hayyale's-salâh' ve 'Hayyale'l-felâh', sonra da 'Allahu Ekber Allahu Ekber! Lâ ilâhe İllallâh' dedi. Biraz bekledikten sonra tekrar kalkıp dediklerini tekrarladı ancak 'Hayyale'l-felâh'ı bitirince 'Kad kâmetü's-salât, Kad kâmetü's-salât, Allahu Ekber, Allahu

76 Mevdudî, *Tefhîm*, III, 165-6; Yazır, *Hak Dini*, V, 3256.

77 İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 27-8, 30-2.

78 İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 28.

79 Mübârekfurî, *er-Rahikü'l-mahtûm*, s. 117; Mevdudî, *Tefhîm*, III, 67.

80 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 732.

81 Buhârî, *Tefsîr* (Suretü'l-Kehf) 18; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IX, 163.

Ekber, ezan ve kâmet ikişer ikişerdir” dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü “Bunu Bilâl'e öğret ve böyle ezan okusun” dedi. Biraz sonra Ömer geldi ve “Allah Resûlü! Ben de bu Ensârî'nin gördüğünün aynısını gördüm. Ancak o benden daha acele davrandı” dedi.⁸²

Nitekim Spiegelman'ın *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf* adlı eserde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) “yaratıcı imgelem” (yaratıcı tasavvur), Jung'un (ö. 1961) “aktif imgelem” olarak tanımladığı duygulu imgelemele insanın çeşitli ruhsal figürlerle karşılaşacağını ifade etmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Onlara göre bu figürler mutasavvıfların misâl âlemi dedikleri, Jung'un ise ruhsal gerçeklik âlemi olarak nitelediği bir alanda gerçekleşir.⁸³ İbnü'l-Arabî, mantık bazında düşündüğümüzde Allah'ın bizden uzaklaştığını, hayalde odaklaştığımızda ise Allah'ın bize yaklaştığını ifade eder ve insanın Rabbini iç gözle görmesini, bu bağlamda bir yetenek geliştirmesini öğütler. Eğer görmüyorsa onu görüyor gibi ona ibadet etmelidir.⁸⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre ibadet, varlık tarzının bir ifadesidir, var olmanın ve varlığa neden olmanın bir yoludur. İbadet, yaratıcı imgelemenin en yüksek biçimidir. Burada ilahi merhamet teofaniye dönüşür. Tanrı'nın ibadeti bunu aktif imgelem ile başarır ve kendi kapasitesine göre tanrıyı kabul eder.⁸⁵

Mutasavvıflar maddeden mücerret olan varlıkların suret ve cisimlerde görünmesinin misâl âleminde gerçekleştiği, Cebrail'in bazı vakitlerde Allah Resûlü'ne ashâbdan Dihye el-Kelbî (ö. 50/760) suretinde görüldüğü, Hızır'ın da bu âlemde temessül ettiğine inanırlar.⁸⁶ Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951) gibi âlimler Musa-salih kul olayının bizim de taraftar olduğumuz gibi misâl âleminde gerçekleştiği kanaatindedirler.⁸⁷ İmam Rabbanî (ö. 1034/1624) de Hızır ile İlyas'la zikir halkasında karşılaştığını ve Hızır'ın kendilerinin birer ruhani varlık olduğunu ve Hakk'ın ruhlarına cisim şeklinde teşekül ve temessül etme kabiliyetini verdiğini söylediğini belirtir.⁸⁸ Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) *Mizânü'l-hak'*ta birçok meşâyih'in (veli) gayb âlemine yolculuklarının ve ruhani varlıklarla sohbetlerinin olduğunu, onların mertebesine varmamış olanların ise bunu anlayamayacaklarını söyler.⁸⁹ Musa-salih kul buluşması bir misâl âlemi olayı sayıldığı takdirde Kur'an'ın “mecme'u'l-bahreyn”⁹⁰ ifadesinden kastın fiziki âlem ile gayb âleminin birleştiği bir ara formatı ifade ettiği söylenebilir. Ölü balığın da burada canlandığı hatırlanmalıdır.⁹¹ Dihlevî'nin “Mi'rac, misâl ve şehadet arası olan ve her iki âlemin ahkâmına cami olan berzah âleminde olmuştur” ifadesi⁹² de bu yorumu destekler ve iki olayın benzerliği anlaşılır.

82 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 312.

83 Spiegelman, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, s. 127.

84 Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, s. 119.

85 Spiegelman, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, s. 124.

86 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, I, 34.

87 Akseki, “Hızır aleyhisselam”, s. 253-4.

88 İmam Rabbanî, *Mektubât*, s. 391 (282. Mektup).

89 Akseki, “Hızır aleyhisselam”, s. 253-4.

90 18/el-Kehf: 60.

91 18/el-Kehf: 63-64.

92 Dihlevî, *Hüccetullâh*, II, 616.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaşamında bir dönem konuşma melekesini kaybettiğini, bu dönemde uzlet, halvet, riyazet ve mücâhede ile birlikte nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi ve ahlaki tezhiple uğraşp uzlete çekildiğini, bu aşamada nitelenemeyecek bazı hâlleri müşahede ettiğini ifade etmesi,⁹³ yine bu kabil olaylardandır. Bu bağlamda Dihlevî'nin anlattığı bazı anekdotlar dikkat çekicidir. O şöyle der:

Birçok sefer şahit olduğum bir olay şöyle geliyordu: İnsanlar aralarında kavga ediyor, birbirlerine kin besliyorlardı. Ben Allah'a dua ediyordum. İlahî âlemden misâli (tipik) bir nurdan noktanın yere indiğini ve düştüğü yerde azar azar yayıldığını gördüm. Yayıldığında bu kişilerdeki kinin yok olduğunu ve meclis dağılmadan da birbirlerine iyi davrandıklarını, daha önce, aralarında var olan yakınlık hâllerine geri döndüklerini görüyordum. Bu benim müşahede ettiğim Allah'ın hayret edilecek delillerinden birisiydi.⁹⁴

Mî'rac'ın bir boyutuyla tebdil-i mekân ve bast-ı zaman (zaman açılımı) veya zaman içinde zaman yaratılması olayı olduğu söylenebilir. İslam kültüründe abdallara nispet edilen tebdil-i mekâna dair haberler de kısmi olarak Mî'rac tarzı olaylar olup Peygamber mucizesinin ümmetine sirayet ettiği olaylar olarak görülebilir.

Allah Resûlü'nün yaşamındaki bazı olaylar temessülün varlığını destekler. Nitekim o, "Allah, benim için yeri bir araya getirdi. Yerin doğusunu ve batısını gördüm. Ümmetim mülkü bana gösterilen yerlere ulaşacaktır. Kızıl ve beyaz (yani altın ve gümüş) hazineler bana verildi..." buyurur.⁹⁵ Aynı şekilde Enes b. Malik şöyle demektedir:

Allah Resûlü bize namaz kıldırdı. Sonra minbere çıkıp mescidin kible duvarına elleriyle işaret ederek "Şu anda size namaz kıldırdığımdan beri bu duvar üzerinde cennet ve cehennem temessül ettiğini gördüm. Bu günkü gibi hayır ve şerri asla görmedim" buyurdu ve bunu üç sefer tekrar etti.⁹⁶

Hadiste temessül ifadesinin kullanılması Dihlevî'nin nazariyesini destekler. Bir diğer rivayete göre ise Allah Resûlü, Zeyd b. Hârise (ö. 8/629), Ca'fer b. Ebî Tâlib (ö. 8/629) ve Abdullah b. Revâha'nın (ö. 8/629) Müte Savaşı'nda şehit olma haberini onların ölüm haberleri gelmeden önce mescitteki minberinden şöyle ilan eder:

Zeyd bayrağı aldı ve öldürüldü, sonra Ca'fer aldı o da öldürüldü, sonra İbn Revâha aldı o da öldürüldü. -Bunları söylerken gözlerinden yaşlar akıyordu- En sonunda sancağı Allah'ın kılıçlarından bir kılıç aldı. Nihayet Allah mücahitlere fethi müyesser kıldı.⁹⁷

93 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 62.

94 Dihlevî, *Hüccetullâh*, I, 234.

95 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 123; V, 278, 284; Müslim, Fiten 19; İbn Mâce, Fiten 9; Ebû Davûd, Fiten 1; Tirmizî, Fiten 14.

96 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 259.

97 Buhârî, Meğâzi 44.

Yine Allah Resûlü'nün kıyametten önce İslam toplumunda çeşitli dinî ve siyasi nedenlerden dolayı ortaya çıkacak sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi ümmeti kargaşaya sürükleyen, bütünlüğünü bozan yıkıcı faaliyetleri dile getirdiği fiten hadisleri bu kabildendir. Nitekim Kureyş Mi'rac'a dair sorular sorunca Allah Resûlü'nün "Kureyş beni yalanladığı zaman Hicr'de ayağa kalktım. Allah bana Beytülmakdis'i gösterdi. Alametlerinden ona bakarak anlatmaya başladım" buyurduğu rivayetler de⁹⁸ olayın temessül karakterini ortaya koyar. Bütün bunlardan hareketle Mi'rac'ın bir temessül olayı olduğu söylenebilir. Ancak Mi'rac esnasında Beytülmakdis'in harap olduğu⁹⁹ dikkate alındığında yapılan bu tanımlamanın Kudüs'e ait olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Beytülmakdis ifadesi ilk önce mescit ismiyken sonradan mabede ev sahipliği yaptığı için bütün Kudüs için kullanılmaya başlamıştır.¹⁰⁰ Bu bağlamda oryantalistlerin en çok dillendirdikleri "Harap olan bir mabette nasıl namaz olur?" iddiası şöyle cevaplanabilir: Müslümanlar hicretten hemen sonra, on altı ay boyunca kible olarak yöneldiklerinde de Beytülmakdis yıkık bir hâldeydi. O hâlde yıkık olsa da bulunduğu alan kible görevini yapmış ve Mi'rac olayı da bu alandan başlamıştır. Realitede kutsiyet, yapının değil mekânındır. Yapının yıkılması mekânın kutsiyetinden bir şey eksiltmez. Ayrıca Mi'rac bir temessül olayı olduğu, cennet ve cehennem içindekilerle birlikte Allah Resûlü'ne gösterildiği gibi orası da ileride ümmetin eline geçecek olan alanda yapılacak Mescid'in bir temessülü olabilir.

Mi'rac, Hz. Süleyman'ın meclisine Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayacak süratte gelmesi tarzı¹⁰¹ hızlı gelişen ve içinde harikuladeliğin olduğu bir olaydır. Zaten Mi'rac'ın başlangıcı olan İsrâ suresinin 1. ayetinin "Sübhânellezi" ile başlaması bunun hayret edilecek bir olay olduğunu gösterir. Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1144), İsrâ gece yolculuğu anlamında olmasına rağmen ayette "leylen" ifadesinin -killet ifade eden nekre şeklinde- kullanılmasının olayın kısa bir zamanda gerçekleştiğini ifade etmek için olduğunu söyler. İbn Mes'ûd ve Huzeyfe'nin kıraatinde teb'iz ifade eden "mine'l-leyl" ifadesinin kullanılması da gecenin küçük bir diliminde olayın olduğuna işaret etmektedir.¹⁰² O zaman buna bir nevi zaman genişlemesi denilebilir.

Zaman büzüşmesi ve genişlemesinin delilleri de Kur'an ve hadislerde yer alır. Üzeyir peygambere nispet edilen¹⁰³ yüz sene ölüp de dirilmesinden sonra yiyeceğinin bozulmamasına karşılık merkebinin çürümesi olayında hem zaman büzüşmesi hem de zaman genişlemesi

98 Buhârî, Tefsîr (Suretü'l-İsrâ) 2; Müslim, İman 270. Bu konudaki başka bir hadis de şudur: "Kâbe'de Hicr denilen yerdeyken Kureyş bana İsrâ yolculuğumdan, Beytülmakdis'ten bazı şeyler sordu. Ben daha önce benzerini hissetmediğim derecede bir sıkıntı yaşadım. Ancak Allah bana beyti yükselterek gösterdi ona bıkıyor (ve tarif ediyordum). Bana sordukları her şeyi onlara anlattım" Müslim, İman 278.

99 Hz. Ömer Kudüs'ün anahtarlarını almaya gittiğinde Beytülmakdis mezbele hâlinde idi. Burada namaz kılmak için yerleri temizleyerek kendisine bir alan açmıştır (İbn Kesir, Tefsîr, VIII, 416; Sebag, Kudüs, s. 179.)

100 Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", s. 268.

101 27/en-Neml: 38-40.

102 Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 646-7.

103 2/el-Bakara: 259.

vardır. Yine zamanın büzüşmesi ile ilgili Hz. Meryem'in¹⁰⁴ Hz. İsa'ya hamile kalması ve onu hemen peşine doğurma kıssası dile getirilebilir. Şu hadis de zamanın genişlemesine örnek verilebilir:

Davud'a Kur'an (yani Zebûr okumak) hafif kılındı. Hayvanını(n hazırlanmasını) emrederdi. Eyerleninceye kadar Kur'an'ı bitirirdi. O sadece elinin emeğiyle geçinirdi.¹⁰⁵

4. İlgili Tartışmalar

Hamidullah'ın Kur'an'ın, "el-Mescidü'l-aksâ" tabirinin, Davud tarafından başlatılıp Süleyman zamanında bitirilen Aelia (İlîyâ) Mescidi olarak anılan Kudüs'teki el-Mescidü'l-Aksâ'ya tekabül etmediği ve bundan dolayı bunun gökte meleklerin tavaf ettikleri bir mescit olduğunu söylemesi zayıf bir görüştür. O, Kur'an'ın Filistin toprakları için "edna'l-ard (en yakın yer)"¹⁰⁶ olarak nitelemesine bağlı olarak buradaki bir mescit için "el-Mescidü'l-aksâ (en uzak mescit)" ifadesini kullanmasının makul olamayacağı, dolayısıyla bunun gökte Kâbe'ye simetrik olan ve meleklerin tavaf ettikleri el-beytü'l-ma'mûr olduğunda ısrarcıdır.¹⁰⁷ Beytül-makdis'in bir dönem kible olması ve Kur'an'ın bu ifadeyi kullanmasından sonra el-Mescidü'l-aksâ tabirinin Beytülmakdis için kullanıldığını tahmin etmek zor değildir.

Heribert Busse ve Schrieke'nin el-Mescidü'l-aksâ tabirinin sonraki eserlerde ortaya çıkıp Kudüs'teki mescit olarak yorumlandığını ve Emevîler'in iktidarı (Abdülmelik b. Mervân) zamanında Abdullah b. ez-Zübeyr'in hâkim olduğu Mekke'ye karşı Kudüs'ü şerefli göstermek, ehemmiyet kazandırmak isteyen siyasetlerinin bir sonucu olduğunu söylemeleri, ayrıca bu izahın Abdülmelik zamanından daha ileri gitmediğini ifade etmeleri,¹⁰⁸ İslam'ın erken döneminde Kudüs'teki mescit için hadislerde ve İslami kaynaklarda el-Mescidü'l-aksâ tabiri kullanıldığı ve burası bir dönem kible olduğu için doğru değildir.

Horovitz de bu paralelde Kur'an'ın Rûm suresinde Filistin'den edna'l-ard olarak bahsederken Peygamber'in nasıl olup da Filistin'deki bir mescit için el-Mescidü'l-aksâ dediğini sorgular ve muhtemelen onun bu ifadeyle yedinci kat göğün en yüksek noktasında, meleklerin Allah'a hamd ve sena ettikleri yeri kastettiğini söyler.¹⁰⁹ Ancak rivayetlerde Allah Resûlü'nün İsrâ gecesini nitelediği hadislerde Beytülmakdis ismini kullanması onun Kudüs'e uğradığı ve el-Mescidü'l-aksâ'nın Beytülmakdis anlamında kullanıldığı görüşünü destekler.¹¹⁰ Ulemanın beyanıyla Beytülmakdis'e el-Mescidü'l-aksâ denilmesinin nedeni İslam'ın erken, Mekke döneminde onun ötesinde bir mescidin olmaması nedeniyledir.¹¹¹

104 19/Meryem: 16-34.

105 Buhârî, Enbiyâ 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 314.

106 30/er-Rûm: 3.

107 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 150.

108 Horovitz, "Mirac", s. 345; Busse, "The Sanctity of Jerusalem in Islam, Judaism", s. 441-68.

109 Horovitz, "Mirac", s. 344.

110 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 214-5; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 47.

111 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 648, Cevzi, *Fezâilü'l-Kudüs*, s. 84.

Buna göre el-Mescidü'l-aksâ tabirindeki “aksâ (uzaklık)” izafi bir nitelemedir. En yakın bir mesafede olsa bile ötesinde bir yapının bulunmaması nedeniyle böyle bir yapı “aksâ” olarak nitelenebilir. Bunu esas aldığımızda Kur'an'ın aynı yer için “edna'l-ard” ifadesini kullanmasında herhangi bir çelişki yoktur. Ayrıca Allah Resûlü'nün el-Mescidü'l-aksâ ifadesini Kudüs'teki Beytülmakdis için kullandığı Ebû Zer el-Gıfârî'nin şu rivayetinde açıkça görülür:

Ben “Allah Resûlü! Yeryüzünde ilk kurulan mescit hangisidir?” diye sordum. Bana “el-Mescidü'l-harâm” dedi. “Sonra hangisidir?” dedim. Bana “el-Mescidü'l-aksâ” dedi. Ben “İkisinin arasında ne kadar fark vardır?” dedim. Bana “Kırk sene” dedi.¹¹²

Görüldüğü gibi hadiste yeryüzünde el-Mescidü'l-harâm'dan sonra el-Mescidü'l-aksâ'nın kurulduğunun ifade edilmesi, zorunlu olarak bu tabirin Beytülmakdis için kullanıldığını gösterir. Nitekim İbn İshak İsrâ olayını anlatırken “Allah Resûlü gece yolculuğuna el-Mescidü'l-harâm'dan el-Mescidü'l-aksâ'ya -bu mescit İliyâ'da olan Beytül-makdis'tir- yürütüldü” diyerek bu duruma açıklık getirmesi¹¹³ bu görüşü destekler. Bu durum da el-Mescidü'l-aksâ tabirinin gökte olan el-beytül-ma'mûr için kullanılmadığını ortaya koyar. Nitekim Tevrat'ta bile İsrâ olayı geçmekte ve ahir zamanda gelecek peygamberin ansızın Beytülmakdis'i ziyaret edeceği şu şekilde ifade edilmektedir: “*İşte habercimi gönderiyorum. Önümde yolu hazırlayacak. Aradığımız Rab ansızın tapınağına gelecek (Rabbin gelmesi yani Resulünün gelmesi anlamındadır); görmeyi özlediğiniz antlaşma habercisi gelecek' diyor. Her şeye egemen RAB (yani Rabbülâlemîn)*”¹¹⁴ Yetkili bir rahip iken Hristiyanlıktan İslam'a geçerek Abdülhad Dâvûd ismini alan David Benjamin Keldani (ö. 1930), bu ifadelerin Hz. İsa'ya değil İsrâ suresinin 1. ayetinde işaret edildiği gibi İsrâ gecesini Beytülmakdis'i ziyaret eden Hz. Muhammed'e işaret ettiğini söylemektedir.¹¹⁵

Mi'rac'ı inkâr eden Müslüman akademisyenlerin ise oryantalistlerden etkilendikleri açıktır. Hakkında tereddüt izhar ettikleri olayla ilgili hadislerin şüphe edilmeyecek derecede sahih ve bu bağlamda bunlara kayda değer bir tenkit yapılmamıştır.¹¹⁶ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) kaynakların içerdiği rivayetleri kritiğe tabi tutarak 48 sahih rivayeti tespit etmesi de¹¹⁷ olayın gerçekliğinde tereddüt edilememesi gerektiğini gösterir.

5. Mi'rac Olayında Karşılaşılan Olguların Sembolik Anlamları

İslam kültüründe özellikle mutasavvıflar insan-ı kâmilin yükselişi kabul ettikleri Mi'rac'ın başlangıcında peygamberin şerh-i sadrını (göğsünün açılmasını) tasavvufta bir boyut

112 Buhârî, Enbiyâ 9; Müslim, Mesâcid 1, 2.

113 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 309

114 *Kutsal Kitap*, Malaki, III, 1.

115 Davûd, *Muhammed (sav) kema verede fî kitabî'l-yehûd ve'n-nasarâ*, s. 39

116 Tathî, *Kütüb-i Sittede İsrâ ve Mi'rac Hadisleri*, s. 55-213.

117 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 373-430.

olarak görürler. Buna göre seyr-i sülûk yolundaki bir mürit bu boyuta ulaştığında onun kalbi metafizik âleme açılır, lâhûtî manaları ve ilahi hakikatleri müşahede eder.¹¹⁸ Cebrail'in Allah Resûlü'nün göğsünü yarıdıktan sonra onu zemzemle üç sefer yıkayıp sonra hikmet ve iman ile doldurmasını¹¹⁹ âlimler namazın bu gecede farz kılınacağı anlamıyla yorumlamışlardır.¹²⁰ Çünkü namaz iç ve dış temizliği gerektirir. Cebrail'in yıkama işlemini üç sefer tekrarlaması¹²¹ abdestte uzuvların üç sefer yıkanmasına benzerlik göstermesi de dikkat çekicidir. Kalbinin hikmet ve iman ile doldurulması ise bu gecede göreceği hikmet ve Rabbanî esrarı sembolize etmektedir.¹²²

Namazın bu gecede farz kılınması, namazın müminin Mî'rac'ı olduğunu, Allah'la buluşmak ve konuşmak isteyen herkesin namaz kılması gerektiğini ve okunan Kur'an sayesinde Allah'la buluşup konuşabileceğini, O'nunla ülfet kurabileceğini ortaya koyar. Sefer esnasında Allah Resûlü'ne süt ile şarabın ikram edilmesi, onun sütü tercih etmesi ve bunun üzerine Cebrail'in "fıtratı tercih ettin" demesi,¹²³ her bir insanın fıtratının sütle oluştuğuna işaret eder. Şarap ise üzüm suyunun ekşitilmesi, yani tabiatının değişmesiyle elde edilir. Bundan dolayı ilgili olayda insan fıtratının temiz kalmasının ve müdahalelerle değiştirilmemesinin gerekliliğine işaret edilir.¹²⁴

Dihlevî'ye göre Allah Resûlü'nün gökleri tabaka tabaka aşması, menzil menzil Rahman'a yükselişini, o menzillerdeki meleklerin, o katmanlara ulaşan ehliullahın hâllerini ve onlarda Allah'ın vahiy ettiği tedbirine, oradaki toplulukların tartışmalarına vakıf olmasını sağlamaya yöneliktir. Müsaade (gidip-gelme) diliyle namazın farz kılınması, onun sevap yönüyle elli olduğuna, Allah'ın bu konudaki muradını tedrici olarak izah etmesi ise sıkıntının dinde def edildiğinin, nimetin tamamlandığının bilinmesine işaret etmektedir. Namazla ilgili bu anlamın Hz. Musa'ya dayandırılarak şekillenmesi, onun peygamberler içinde ümmet ile iç içe olması ve ümmet siyasetini iyi bilmesinden dolayıdır.¹²⁵

Sefer esnasında Allah Resûlü bir kısım ziraatçının bir gün ekin ekip ertesi gün bunu biçtiklerini görünce bunların kim olduğunu sormuş. Cebrail onların mücahitler olduğunu, mücahitlerin malları ve canlarıyla Allah yolunda harcamada bulunup yaptıkları iyiliklerin kendilerine yedi yüz kat olarak verileceğini söylemiştir.¹²⁶ Demek ki nasıl bir çiftçi toprağa bir çuval tohum ektiğinde karşılığında on çuval mahsul elde ediyorsa malı ve canıyla cihat eden mücahitler de yaptıkları iyilik böyle kat kat sevapla karşılık bulacaktır.

118 Dihlevî, *Tefhimât*, I, 14.

119 Buhârî, *Bedü'l-Halk* 6; Müslim, *İman* 264; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 207; V, 143.

120 İbn Hacer, *Feth*, I, 548.

121 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 417.

122 Naim, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, II, 273.

123 Müslim, *İman* 259; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 379; XIX, 485.

124 Şa'râvî, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, s. 72.

125 Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 617.

126 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 417.

Sonuç

Sonuç olarak Mi'rac sıhhatinden şüphe edilmeyen birçok sahih rivayetin gösterdiği üzere Hz. Peygamber'in manevi âleme yaptığı bir yolculuktur. Rivayetlerde bazı farklılıklar olsa da hepsi olayın sübutuna delalet etmektedir. 30'dan fazla sahâbinin olayı rivayet etmesi de bunun kanıtıdır. En basit tabiriyle Mi'rac'ın, Hz. Peygamber'in geçtiği sıkıntılı bir süreçte onu teselli etmek, vahyin realitesinin olduğunu göstermek için birçok Rabbanî ayet ve hikmeti görmeyi içeren ve Rableri katında diri olan kulların bulunduğu katmanlara ruhsal bir yükseliş olduğu söylenebilir. Mi'rac'ın inkârı, kaynaklarda olayla ilgili büyük bir yekûn teşkil eden hadislerin inkârı anlamı ifade eder ki bu asla doğru bir tutum değildir. Hz. Âdem'in yaratılması, ilahî emir gereğince meleklerin ona secde etmesi ve şeytanın emre muhalefeti ile Musa-salih kul buluşması da Mi'rac benzeri olaylardır.

Mi'rac'ın temessül olarak nitelenmesi makul yorumlardan biridir. Buna göre Mi'rac misâl âlemi denilen, gayb ile fiziki âlem arasında berzah boyutunda gerçekleşmiş bir olaydır. Kureyş'in Mi'rac'a itiraz etmesi ve bazılarının bu olay yüzünden irtidat etmesi Mi'rac'ın bir rüya olmadığını- çünkü rüyada her şeyin olması normaldir-onun uyanık bir hâlde, ruh ve bedenle ya da en azından ruhsal bir yükseliş olduğunu ortaya koyar. Nitekim Kureyş'in yolculukla ilgili sorular sorması üzerine Allah Resûlü'nün Beytülmakdis'in temessülüne bakarak onlara cevap vermesine dair rivayetler de Mi'rac'ın bir rüya olmadığını ortaya koymaktadır. Diğer peygamberler, veliler ve âlimlerin yaşamlarında küçük olsa da henüz ilmin test edemediği nadir anılar olabilir. Allah Resûlü'nün ileride ümmetinin fethedeceği yerleri görüp söylemesi veya Medine'deki mescitte bazı ashâbının Mûte Savaşı'nda şehit olmalarını gözyaşları içinde aktarması da ilimle izah edilemez. Hz. Peygamber'in yaptığı bu seyahat insan-ı kâmilin bir yükselişi, onun bir prototipi olup manevî yücelmenin uç boyutunu temsil eder. Bu boyutun peygamber ve velilere aralandığı ve velilerin Hz. Peygamber'e bağlılıklarından dolayı nispeten bu tarz bir seyahat ikramına nail oldukları nakledilmektedir. O hâlde Mi'rac, içinde sembollerin hâkim olduğu mana âlemine bir seyahat olarak görülebilir. Mi'rac'ın, akıl ve ilmin yorum getiremediği rüya ötesi ve rüyadan daha derin bir ruhsal tecrübeyi, bundan da öte bir ruh-beden tecrübesini ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdülhad, Dâvûd, *Muhammed (sav) kemâ verede fi kitâbi'l-yehûd ve'n-nasârâ* (trc. Muhammed Faruk), Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997.
- Abdürezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Tefsîru'l-Kur'ân* (nşr. Mustafa Müslim Muhammed). I-III, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. ----- *el-Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dğr). I-L, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ahmed Naim. *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi*. I-XIII, Ankara: DİBY, 1985.
- Akseki, Ahmed Hamdi. "Hızır Aleyhisselam" (haz. Rabia Karakoyun Gündoğdu). *Tasavvuf Dergisi*, 2013, XXXI, sy. 254, s. 235-254.
- el-Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Hüseynî. *Râhu'l-meânî*. I-XXX, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Arslan, İhsan. "Mi'rac Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, 2018, XI, sy. 56, s. 906-25.
- Balcı, İsrâfil. *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Bekir Tatlı. *Kütüb-i Sittede İsrâ ve Mi'rac Hadisleri* (yüksek lisans tezi, 2000), Marmara Üniversitesi SBE.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *DİA* (erişim: 18.02.2022).
- el-Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Busse, Heribert. "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension". *Jeusalem Studies in Arabic and Islam Studies*, 1991, sy. 14, s. 1-40.
- "The Sanctity of Jerusalem in Islam". *Judaism*, 1968, XVII, sy. 4, s. 441-68.
- Chittick, C. William. *İbn 'Arabi Heir to the Prophets*. Pakistan-Lahore: Suhail Academy, 2007.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdürrahîm b. Vecihüddîn. *et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*. I-II, Pakistan: el-Matbaatü'l-Hayderî, 1967.
- *Hüccetullahi'l-bâliğa* (nşr. Saîd Ahmed b. Yusuf el-Balin Bûrî). I-II, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2012.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Esed, Muhamed. *Kur'ân Mesajı* (trc. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk). I-III, İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- el-Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. I-IV, Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, ts.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkız min'd-dalâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ). İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Horovitz, Josef. "Mirac". *MEB İslam Ansiklopedisi*, VIII, 344-50.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Fusûsu'l-hikem*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi's-Sahihî'l-Buhârî*. I-XIII, Kahire: Dâru'd-Deyyân li't-Türâs, 1978.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin. *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa Sekkâ v.dğr). I-II, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî. *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî). I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ed-Dimaşki el-Hanbelî. *Zâdü'l-meâd*. I-III, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm* (nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr.). I-XV, Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2000.

- . *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki). I-XXI, Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdi. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. I-IX, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Fezâilü'l-Kudüs*. Beyrut: Dâru'l-Efkâr el-Cedide, 1980.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih* (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kadi – Muhammed Yusuf ed-Dekkâk). I-XI, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta* (nşr. Gülâl Hasan Ali). I-II, Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'an* (trc. Hamdi Aktaş). I-VII, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Molu, Ahmet. *Mi'rac Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 2001), Ankara Üniversitesi SBE.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte). Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- el-Mübârekfurî, Safiyürrahmân. *er-Rahiku'l-mahtûm*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn en-Neysâbüri. *Sahîhu Müslim*. I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- en-Neysâbüri, Nizâmüddin Hasan b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1997.
- Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1977.
- Özervarlı, M. Sait, “Şah Veliyyullah”. *DİA* (erişim: 06.04.2022).
- Rağîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Seyyid Keylânî). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Rebî' b. Habib el-Ferâhidî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Umân Sultanlığı: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Dîniyye, 2011.
- Schrieke, Bep. “İsrâ”. *MEB İslam Ansiklopedisi*, V/II, 1126-7.
- Simon Sebag. *Kudüs* (trc. Cem Demirkıran). İstanbul: Pegasus, 2011.
- Spiegelman, Janis Marvin. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf: İbn Arabî ve C.G.Jung'da Aktif İmgelem* (trc. Kemal Yazıcı – Ramazan Kutlu). İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. I-II, Kahire: Mektebetü'l-Cemâzî, ts.
- eş-Şaravî, Muhammed Müstevlî. *el-İsrâ ve'l-mi'rac*. Kahire: Mektebetü Tûrası'l-İslâmî, 2003.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdi, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir v.dğr). I-XVI, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- et-Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. Sevre. *es-Sünen*. I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ). Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- Yavuz, Salih Sabri. “Mi'rac”. *DİA* (erişim: 06.04.2022).
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. I-X, İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1987.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- <https://www.answering-islam.org/Shamoun/nightjourney.htm> (erişim: 10.10.2021).
- <https://3lotus.com/en/Islam/Quran-Not-a-Miracle.htm> (erişim:10.10.2021)



ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Şam Havzası –10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat– Adlı Eserin Yöntem ve Muhteva Değerlendirmesi

Adem SARI*

Türkiye'de ilahiyat çalışmalarında dönem ve bölge çalışmaları nicelik açısından ön sıralarda bulunur. Ömer Elbeyli'nin 2018'de *Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat* başlığıyla doktora tezi olarak hazırlanan ve 2021 Aralık'ta *Şam Havzası –10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat*¹ adıyla yayımlanan eserin de bölge olarak seçilen Dımaşk ve dönem olarak seçilen 4./10. yüzyıl olması bakımından Türkiye'de üzerinde çok durulmayan bir konu başlığını kapsadığı söylenebilir.

Giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşan bu eserde Birinci Bölüm'de Dımaşk'ta siyasi ve sosyokültürel durum, İkinci Bölüm'de 4./10. yüzyılda Dımaşk'ta ulema ve eğitim-öğretim mekânları, Üçüncü Bölüm'de ise 4./10. yüzyılda Dımaşk'ta nakli ve akli ilimlere dair bir anlatı yapılır. Pek çok uzmanlık alanında birikim gerektiren geniş yelpazeye sahip konu dağılımını barındıran bu metinde bazı problemler sebebiyle aksaklıklar mevcuttur. Bölümlerin değerlendirilmesine geçmeden önce kitabın kronik problemlerine temas edilecek ve ilgili kıssalarda bu problemler kritik edilecektir. Bu bağlamda tikel bir/birkaç örnek üzerinden genel bir yargıya varma, bir tez/hipotezi birincil kaynaklar üzerinden temellendirmek yerine ikincil kaynakların sunduğu problemleri anlatıları sunma, 4./10. yüzyıl Dımaşk'ıyla irtibatlı olmayan ya da ana konuyu beslemeyecek nitelikte örnekler üzerinden bir inşa çabası, bir başlık altında farklı konulara değinilip sağlıklı bir kompozisyon kurulamaması, yazarın ilgili bölümle alakası olmayan örnek ve izahlarla okuru ana konudan uzaklaştırması, bir verinin/bilginin doğru bağlamda sağlıklı bir metotla kullanılmaması şeklindeki problemler, metni ana kurgu ve anlatımı ile tali pek çok açıdan ciddi zaafa düşürmektedir.

Giriş bölümünde yazar, Şam'ın tarihî ve kültürel değerine temas eder ve burayı Mekke ile Medine'den sonra Hz. Peygamber'in en fazla dua ettiği, övdüğü ve hicrete teşvik ettiği mekân olarak tanıtır.² Ancak burada yazarın referans olarak kullandığı rivayetler, şehir faziletleri bağlamında nakledilen sıhhati problemleri rivayetlerdir. Dolayısıyla yazar, burada rivayetleri hatalı bir şekilde okuyarak sorunlu bir tarihsel sunumda bulunmaktadır. Ayrıca bu çalışmanın Şam

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, admsari@ankara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-6170-4277

1 Kitabın tanıtımına dair bir televizyon programı için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=fCvkhyu4C3o> (erişim: 16.05.2022).

2 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 15.

havzasının ilmî karakteristiğini, bir yönüyle de şehir tarihçiliği açısından özelliklerini ortaya koymayı hedeflediğini belirten yazarın konuyu belirleme ve daraltma işlemi de isabetli gözükmemektedir. Zira metinde sadece Dımaşk'a odaklanılırken yazarın iddia ettiği gibi Şam havzasını oluşturan Halep, Humus, Filistin ve Ürdün cündlerine temas edilmemektedir. Aynı hatalı tavır, kitabın isminin seçiminde de görülür. Alt başlığın seçimi isabetliken ana başlık metinle ilgili değildir. Son olarak Giriş'te genel bir metot ve literatür değerlendirmesi sunulur.³ Burada literatür değerlendirmesini kısaca veren yazarın kitabın en sonunda, yani sonuç kısmının ardından "Kaynaklar ve Araştırmalar"⁴ başlığıyla daha detaylı bir sunum yapması teknik açıdan problemlidir. Zira yazarın çalışmasıyla ilgili kaynakları değerlendirmesini Giriş kısmında yapması ve okuru bu bağlamda bilgilendirmesi beklenirdi.

"Dımaşk'ta Siyasî ve Sosyo-Kültürel Durum" başlıklı Birinci Bölüm'de yazar, Dımaşk ve Şam'ın sözlük anlamları ve şehrin kuruluşundan bahsedip muhtemelen bölgenin derinliğini belirtmek adına Kureyş suresinde Şam'a atıf yapıldığını ve bazı peygamberlerin burada bulunduğunu söyler.⁵ Ardından Şam hakkındaki hadislerin fiten-melâhim ve kıyamet alametleri başlıkları altında nakledildiğini belirtip bu durumu sorgulamak yerine ilgili hadisleri sıralayacağını ifade eder, ancak bahsettiği rivayetleri herhangi bir şekilde zikretmeyip Hz. Yahya ve Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) arasında, yelpazenin geniş olduğu kısa bir anlatı yapar.⁶

Daha sonra 4./10. yüzyıla kadarki Dımaşk'ın siyasi tarihi, Müslümanlar tarafından fethedilene kadar Dımaşk,⁷ Dımaşk'ın fethi,⁸ Hulefâ-i Râşidîn dönemi,⁹ Emevîler,¹⁰ Abbâsîler,¹¹ Tolunoğulları¹² başlıklarıyla ele alınır. Yazarın genel olarak halifeler üzerinden kronolojik bir siyasi tarih anlatısı yapması genel bir perspektif kazandırmasa da istisnai olarak Abbâsîler dönemi, Abbâsîlerin Emevîlere karşı tavrı ve Emevî yanlısı Dımaşklı birkaç âlimin mevcut saltanatla çekişmesine değinmesi dönemi yansıtmaya açısından olumlu görülebilir.

Kitabın asıl olarak ilgilendiği 4./10. yüzyıl Dımaşk'ının siyasi yapısına gelindiğinde yazar, öncelikle bu dönemde Abbâsîlerin varlığı ile mevcut kargaşa ve düzensizlik hâlini belirten genel bir tasvir yapar.¹³ Ardından tekrar Dımaşk'ta hüküm süren İhşidî,¹⁴ Ham-

3 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 17-8.

4 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 375-81.

5 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 21-5.

6 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 25-6.

7 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 26-7.

8 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 27-30.

9 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 30-2.

10 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 32-7.

11 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 37-41.

12 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 41-5.

13 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 47-52.

14 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 52-7, 60-2.

dâni,¹⁵ Fâtımî,¹⁶ Abbâsî¹⁷ yönetimleri Bağdat-Dımaşk-Mısır hattında klasik siyasi tarih şeklinde anlatılır.

Tarihî arka plan bağlamında siyasi tarihin ardından Dımaşk'ın sosyokültürel yapısına temas edilir. Abbâsîlerin dağılmasıyla tüm İslam coğrafyasında çıkan kargaşa sebebiyle hırsız ve yağmacıların yanında tasavvufi bir tutum benimseyip dünyadan el etek çeken kimseler gibi genel değerlendirmelere yer veren yazar, metot olarak spesifik tespitler yapmak yerine 4./10. yüzyılda Dımaşk'a seyahat eden seyyahların anlatılarına başvurarak yine genel tasvirin dışına çıkamaz. Ayrıca bir konuyu seyyahların sübjektif izlenimleri üzerine temellendirmek ve bu metot için "... dönemin büyük resmini görmemize vesile olacaktır"¹⁸ demek problemli ve iddialı bir tavidir. Örnek olarak yazar, Makdisî'den (ö. 390/1000) naklen 4./10. yüzyıl Dımaşk'ında 28 mezhebin varlığından bahseder, ancak bu konuyu derinleştirmek ve tahkik etmek yerine bu bilgiyi aktarmakla yetinir.

Kitap, sosyokültürel yapı hakkında yeterli ve makul bir sunum yapmadan Dımaşk'ın toplum yapısını ele almaya başlar. 4./10. yüzyıl Dımaşk toplumundaki kesimleri doğrudan konu edinen kaynaklar olmadığını belirten Elbeyli, nasıl tespit ettiğini belirtmediği bir metotla Dımaşk toplumunu tarih-tabakât kitaplarında ilgili dönemde yaşayan kişiler üzerinden (1-) askerî-siyasi kesim, (2-) taşralılar, (3-) yerli halk şeklinde üçlü bir tasnifle sunar. Yazarın Dımaşk toplumunu tasnifi hem makul bir temellendirme olmaksızın kast sistemine benzemesi hem de belirttiği grupların yapısal özelliklerini ve şehirdeki konumlarını tasvir edemeden tekil örneklerle yetinmesi açısından problemlidir. Yazar bu üçlü taksimi kaynaklarda denk geldiği birkaç olay üzerinden yapmış gibidir. Nitekim o, yerli halkı tarif ederken ikiye ayırarak Şerîf el-Akîkî gibi Dımaşk halkının lehine hareket edenler ile kendi menfaatleri için zalim yöneticilerin yanında duran kişiler şeklinde bir kurgu yapar. Yine İhşîdilere rüşvet vererek 348/959 yılında Dımaşk kadısı olan İbn Uht Velid (ö. 369/979-80) ve onu destekleyen ayakçı takımı ile saygın bir âlim olan Yusuf b. el-Kâsım el-Meyâneçî'yi (ö. 375/985-6) destekleyen şehrin eşrafi arasındaki gerilimi zikreder.¹⁹ Elbeyli açıkça belirtmese de yaptığı tasnif mezkûr olaylara dayanıyor olmalıdır. Ayrıca hem yazarın kurgusunu beslemesi açısından verdiği tekil örnekler yetersiz hem de bu tasnifin Dımaşk toplumunu yansıtırma durumu problemlidir. Zira belirtilen askerî-siyasi kesimin sayısı, şehirdeki etkinlik dereceleri, genel nüfusa oranları belirsizdir. "Taşralılar/kenar mahallelerde yaşayanlar" şeklinde belirtilen grubu kimlerin temsil ettiği mevzusu yazarın gündeminde olmamakla birlikte, onun buradaki kastı muhtemelen *Dımaşk Gûtası* şeklinde isimlendirilen sur dışındaki yerleşim yerleridir, ki burada yaşayan tüm kişiler bu başlık altında sınıflandırılmaz. Son olarak bu kurgudan sonra Dımaşk'ta bir şairin ziyafetine çeşitli etnik kökenlere mensup kişilerin katıldığını belirten yazarın amacı, ilgili kişilerin burada yaşayıp yaşamadığı, Dımaşk'la irtibatları vb. açılardan net değildir.²⁰

15 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 57-60.

16 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 62-70, 75-80.

17 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 70-5.

18 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 83.

19 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 84-6.

20 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 88.

4./10. yüzyıl Dımaşk'ının iktisadi yapısı bağlamında Elbeyli, başta ulema olmak üzere tüm insanların dengesiz bir ekonomik duruma sahip olduklarını ve Dımaşk'ta toplum içerisinde farklı gelir düzeyine sahip kesimlerin bulunduğu gibi malumu ilam kabilinden bir açıklama yapar.²¹ Benzer şekilde ilgili dönemde bölgedeki iktisadi durumu spesifik olarak anlatmak yerine Dımaşk'ta tarım, kâğıt üretimi, ticaret gibi ekonomik alanların bulunması, maddi durumu iyi olan birkaç âlimin varlığı, bazı âlimlerin ise yıllık erzaklarının yönetim tarafından sağlanması gibi genel kompozisyona herhangi bir derinlik katmayan genel bilgileri zikrederek yetinir.

Bölümün son başlığında bölge idari yapı açısından incelenir.²² Yazarın buradaki amacı Dımaşk'taki yöneticilerin nasıl ve kimler tarafından atandığına, görev sürelerine ve yetkilerine değinmektir. Ancak burada çok işlevsel bir sunum olmayıp siyasi tarihin ardından sosyokültürel ve iktisadi yapı zikredildikten sonra tekrar siyasi tarihle bağlantılı idari yapının anlatılması bölümün inşası açısından stratejik bir problem olarak zikredilebilir. Zira bu kısım, siyasi tarihle irtibatlandırılarak halife-yönetim-emir üçgeninde bir anlatı yapılabilseydi daha verimli olabilirdi. Ayrıca bölümün sonunda hicri 302-400 yılları arasında Dımaşk emirliği yapan kimselerin göreve başlama ve görevden ayrılma zamanları ile hangi halife tarafından atandığına dair bir tablo veren²³ yazar, genel muhtevaya, ilgili dönemdeki yönetim ve yapısı ile siyasi konjonktüre dair bilgi vermeyen bu anlatı ve tablo yerine ilgili emirlerin tipolojileri, ilişki ağları, ilmî durumları, kabilevi aidiyetleri gibi meseleler üzerinden bir sunum yapabilseydi daha canlı ve dinamik bir tasvir olabilirdi.

İdari yapı başlığında "... doğru siyasî tahlil yapmak ancak detayların ortaya konulmasıyla mümkün olacaktır"²⁴ diyen Elbeyli'nin değerlendirilen kısma kadar böyle bir ameliyede bulunduğu söylenemez. Nitekim o, tercih ettiği bu yöntem yerine sözgelimi Şam Bölgesi'nde yaşayan yahut herhangi bir sebeple yolu buraya düşen çeşitli gruplara mensup kişilerin kaydedildiği İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu medîneti Dımaşk*'ı üzerinden 4./10. yüzyıl kaydıyla bir tarama yaparak oluşan örneklem kümesinden çıkacak verileri ricâl-tabakât metinleri, seyahatnameler gibi ek kaynaklarla da destekleyerek izah etme yoluna gitse daha özgün ve başarılı bir tabloya erişebilirdi. Böylece ilgili dönemde hangi kabilenin daha yoğun ve baskın olduğu, yerli halkın durumu, Dımaşk'a dışarıdan gelen kişilerin genel yapısı, ilgili kimselerin ekonomik durumları üzerinden revaçta olan meslekler gibi pek çok mesele, mevcut zayıf bir anlatı yerine daha ayakları yere basan bir metotla tasvir edilebilirdi.

"Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve Eğitim-Öğretim Mekânları" başlıklı İkinci Bölüm'de yazar, giriş sadedinde Meleke Ebyaz'ın (ö. 2019) *et-Terbiye ve's-sekâfetü'l-İslâmiyye fiş-Şâm ve'l-Cezîre*'sinden hareketle (1-) İslam'ı öğrenmek ve öğretmek, (2-)

21 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 91.

22 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 93-100.

23 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 96-100.

24 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 93.

Arapların İslam'dan önceki kültürel değerlerini yaşatma isteği şeklinde Dımaşk'ta eğitim sistemini besleyen etkenleri sıralar.²⁵ Ayrıca 4./10. asrın hedeflendiği bu metinde örnekleri tamamen erken dönemden verir. Daha sonra herhangi bir fikir vermeyen bu ikili tasnifin ardından yine farklı bir eğitim tarihi kitabındaki 4./10. yüzyılda eğitimin amaçları şeklinde bir anlatı yapar. Yine bağlamdan kopuk ve kompozisyona bir katkısı olmayan konuya geçilir ve yazar burada İslami ilimler literatürünü farz-ı ayn (dinin doğru yaşanabilmesi ve amellerin makbul olması için bilinmesi gereken hususlar) ve farz-ı kifâye (–yazarın İslami ilimlerle irtibatını kurmadığı– ticaret, tıp, iktisat) olmak üzere ikiye ayırır. Ancak bunun 4./10. yüzyıl Dımaşk'ıyla nasıl bir bağlantısının bulunduğu muğlaktır. Ayrıca bu tasnif ile Üçüncü Bölümde yapılan ilimler tasnifi anlatısı çelişmekte ve bu çelişki yazarın gündemine girmemektedir. Yine 4./10. yüzyılda Çin'den Endülüse, Afrika'dan Anadolu'ya kadar İslam dünyasında eğitim dilinin Arapça olduğunu²⁶ belirten Elbeyli, konuyu herhangi bir noktaya taşımadan yarım bırakır ve nihai olarak 4./10. yüzyıl Dımaşk'ıyla ilgili kayda değer bir anlatı kuramamış görünür.

Takip eden müstakil bir başlıkta ulema çeşitli açılardan ele alınır. İlk olarak ulema arasındaki ilişkileri değerlendiren Elbeyli, siyasilere yakın ve uzak âlimler, rivayetten emin olmak için bir âlimin diğerine yemin ettirmesi, mezhepler arası muhalefet, münazara meclisleri gibi genel temalara dair birer örnek vererek²⁷ yüzeyel bir anlatı kurar. Ancak bu dağınık bir kurgu olup genel panoramayı görmek adına yeterli değildir.

Bu bölümün ikinci başlığında ulemanın rihleleri ele alınır. Zikredeceği rihle örneklerini –kendisine göre rihleleri bütün ayrıntılarıyla aktaran– tabakât metinlerinden alacağını söyleyen Elbeyli, rihlelerin senesi, süresi, görüşülen âlimler, nakledilen hadisler ve ilmî meseleleri belirteceğini ifade etse de ne bunu hangi metotla gerçekleştireceğini söyler ne de başarılı ve bütüncül bir sunum yapabilir. İlk etapta rihle hakkında teorik bilgi vermek isteyen yazar, 4./10. asır uleması hakkında yaptığı araştırmasında en fazla rihle yapılan alanların başında hadisin geldiğini söyler. Bunun sebebinin ise Hz. Peygamber'e yalan isnat etme endişesi ve tabakât kitaplarının genelde muhaddisler tarafından telif edilmesine bağlar. Birinci sebep “Hz. Peygamber'e yalan isnat etme endişesi” yerine “âli isnâd elde etme” şeklinde ifade edilse daha doğru olabilirdi. Ayrıca hadisle ilgilenen kişilerin öne çıkmasının sebebinin tabakât metinlerinin genelde muhaddisler tarafından telif edilmesine bağlanması da problemlidir. Zira yazara göre mezhep tabakâtlarına bakıldığında fıkıh ulemasının rihlelerinin öne çıkması gerekirdi ki yazarın bu düşüncesine göre onun muhaddisler dışındaki ilim gruplarının rihlelerini ıskalamamak için diğer kaynakları incelenmesi gerekirdi. Muhaddislerden sonra ise amaçlarıyla doğru orantılı olarak coğrafyacılara ve seyyahların çok seyahat ettiğini belirtir. Bu noktada yazarın bütüncül bir küme oluşturup buna göre bir değerlendirme yapmak yerine yine genel anlatılar üzerinden yürüdüğü

25 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 103.

26 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 105-6.

27 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 107-10.

anlaşılır. Zira yazarın literal olarak beldeleri dolaşan seyyahları zikrederken muhaddislerle bilgi nakil tarzları benzeşen ve onlar gibi rihle yapan dilticilerin farkında olmadığı görülmektedir.

Ardından yazar, “Rihle Yapan Dımaşklı İsimler”²⁸ ile “Dımaşk’a Yapılan Rihleler”²⁹ başlıkları altında önde gelen muhaddislerin isimleri ve bazı ilintili bilgiler eşliğinde bir anlatı yapar. Ancak bu anlatı genel tabloyu sunma ve sistematik bir metottan uzak olup teknik problemler de barındırır. Örneğin 4./10. yüzyılın başlarında Dımaşk’a pek çok kez gelen muhaddislerden biri olarak zikredilen Ebû Avâne el-İsferâyî’nin (ö. 316/929) üçüncü gelişinde Ebû Zür’a ed-Dımaşkı’dan (ö. 281/894) hadis dinlediği belirtilir.³⁰ Ebû Avâne’nin Dımaşk’a kaç kere geldiği bilinmese de Ebû Zür’a’nın 281/894 yılında vefat ettiği dikkate alındığında onun Dımaşk’a bu tarihten önce üç kez geldiği anlaşılır. Bu durum 4./10. yüzyıla irtibatlı olmadığı gibi yazar Ebû Avâne’nin bu asrın başında Dımaşk’a geldiğine dair de bir kaynak göstermez, muhtemelen Ebû Zür’a ile olan görüşmeyi buraya hamleder. Ebû Avâne’nin 4./10. yüzyıl muhaddisi olarak değerlendirilmesi ayrıca tartışmaya açıktır. Yine 306/918’da vefat eden Abdân el-Ahvâzî’nin de “IV. asrın başlarında yaşamış” şeklinde tanıtılarak bu kapsamda zikredilmesi problemlidir. Burada ilgili isimlerin ilmî açıdan etkin oldukları zaman aralığı yahut Dımaşk’a yaptıkları rihle tarihinin baz alınması daha makul sonuçlar alınmasını sağlayabilirdi. Yahut rihlenin öznesi olan râviler/muhaddislerin yanında bu yolculuklar vasıtasıyla rihlenin nesnesi olan rivayetlerin/kitapların yayılım süreci takip edilebilirdi. Örneğin yazarın “İrak bölgesindeki hadisleri Dımaşk’ta rivayet eden en seçkin âlimlerden birisi” olarak tanıttığı Ahmed b. el-Kâsım el-Haşşâb el-Bağdâdî (ö. 364/974-5) hakkında İbn Asâkir ve Zehebî (ö. 748/1347) üzerinden biyografik bilgilerin verildiği bir anlatı yapmak yerine³¹ hem Dımaşklı hem diğer bölgelerde yaşayan bu tür niteliğe sahip isimlerin hadisleri incelendiğinde bu rihleler vasıtasıyla isnâdlar üzerinden bölgesel değişimler takip edilerek bir ölçüm de yapılabilirdi.

Rihle bağlamında son olarak Elbeyli, Dımaşk râvilerinin örnek bir isnâdını zikreder.³² Bu noktada, ilk olarak böyle tek bir isnâd zikretmenin bölümün amacına nasıl bir katkı sunduğu belirsizdir. Zira tek bir isnâd, genel bir yüzyıl bağlamında okura fikir veremez. Ayrıca isnâddaki her râvi Dımaşklı olmayıp hadisin ilk râvisi Ebû’l-Kâsım İbnü’s-Semerkandî 6-7./12-13. yüzyıl figürüdür. Buradan Hz. Peygamber’e doğru intikal eden tek bir isnâdın işlevi olmayıp yazarın bunu hangi amaçla zikrettiğine dair de herhangi bir izah bulunmamaktadır. Ayrıca yazarın bu rivayet için Buhârî ve Müslim’i kaynak göstermesi onun problemleri metodolojik tavrını gösterir ki 3./9. yüzyıl metninde 4-7./10-13. yüzyıllar arasında yaşayan kişilerin bulunması kabul edilemez bir durumdur.

28 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 112.

29 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 113-7.

30 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 113.

31 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 116.

32 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 117.

Daha sonra Elbeyli, 4./10. yüzyıl Dımaşk'ında ulema ailelerine temas eder. Yazar, burada giriş sadedinde ailelerin çocuklarının ilim öğrenmeleri için büyük çabalar sarf ettiğini, ilim taliplerinin hem maddi hem fiziksel açıdan külfetli olan ilim yolculukları için ailelerin yardımcı olmaya çalıştıklarını belirtir.³³ Bu açıdan yazarın aile ilim geleneği ile erken dönem ilim talebine yönelik teorik bilgilerinin problemlili olduğu görülür. Zira aile içi ilmî geleneğin rihlelerle sağlanamayacağı, bunun aile üyelerinin sahip olduğu bilgi birikiminin aile üyelerinden nesiller aracılığıyla intikali vasıtasıyla gerçekleştiği açıktır. Bunun dışında yazarın “örgün bir eğitim” varmışçasına ailelerin çocuklarını rihle için tam anlamıyla destekledikleri şeklindeki anlatının aksine kendi çabalarıyla türlü zorluklar yaşayarak rihle yapan yahut ailelerinin çocuklarının yanlarından ayrılmamasını istemesi sebebiyle rihle yapamayan kişilerin durumu da dikkate alınmalıdır.

Ayrıca yazarın zikrettiği ulema ailelerinin metodolojik olarak neye göre tespit edildiği de belirtilmemiştir. Bu noktada yazar, kendine göre belirlediği pek çok aileyi zikreder, ancak burada bütüncül bir anlatı yerine “baba-oğul” yahut “dede-baba-oğul” vb. varyantlar şeklinde tespit edilen isimler ile bunların Dımaşk'la doğrudan yahut dolaylı irtibatlarına temas edilir.³⁴ Bu tarz bir anlatı yerine ailelerin tespit edildiği metot belirlendikten sonra bu ailelerin birbirleriyle ilişkisi ve Dımaşk bağlamında ilmî anlamda ne gibi katkılarının bulunduğu, –varsa– hangi ilim dalında ön plana çıktıkları, kitap telifi ve rivayet durumları, bu ailelerin siyasi figürlerle irtibatları, bununla irtibatlı olarak görev alma/ma durumları, özel hadis/ilim meclislerinin varlığı/yokluğu gibi konularla irtibatlandırılarak bir anlatı yapılabilirdi.

Diğer bir başlıkta Elbeyli'nin, hoca-talebe ilişkisini ele aldığı ve bunu literal olarak değerlendirdiği görülür. Zira Mekhûl (ö. 112/730)–Recâ b. Hayve (ö. 112/730) ve Saîd b. Abdülâziz (ö. 167/783)–Ezvâî'nin (ö. 157/774) birbirlerine gösterdikleri saygılı tutumları örnek olarak gösterir, ki gerek Mekhûl ve Recâ gerek Saîd ve Evzâî akran olup aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunmamaktadır.³⁵ Pek de işlevsel olmayan bu anlatıda bu türden bir sunum yerine ilmî disiplinlere göre ricâl-tabakât metinlerindeki hoca-talebe bilgilerinin istatistiki verilerle desteklendiği, dışarıdan gelen âlim ve talebelerin de bu ilişki ağında değerlendirilerek ilmî sürekliliğin takip edilebileceği, böylelikle şehir etrafında ilgili dönemde genel panoramanın sunulduğu bir anlatı daha makul olabilirdi.

Ardından ulema ve siyasi çevreyi ele aldığı diğer alt başlıkta yazar, tarihin hiçbir döneminde devletten/yönetimden bağımsız bir “ilmiye sınıfının”³⁶ olmadığını ifade ederek genel bir giriş yapmak ister. Ancak burada “ilmiye sınıfı” gibi bir devletin sistematik hiyerarşisini belirten oturmuş bir kavram tüm İslam tarihi bağlamında dile getirilemez. Akabinde yazar, bölümü 4./10. yüzyıl öncesi ve başları şeklinde ikiye ayırarak bir anlatı

33 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 117.

34 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 118-21.

35 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 121-2.

36 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 124.

yapmaya çalışır. Bu noktada da yazar zikrettiği zahit bir hayat sürme, senelik 400 dirhem *atıyye* alma ve Dımaşk'ta yaşama hususları bağlamında ortak özelliklere sahip olup bir devlet görevlisi olan Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]) ile iktidara muhalefet edebilen Ebü Zer'i (ö. 32/653) kıyaslamaya çalışır. Ancak yazarın burada yine meseleyi uygun zeminde değerlendiremediği belirtilmelidir. Örneğin yazarın konuyu Dımaşk özeline çekebilmek için bu iki sahâbînin burada yaşadığına dair vurgusu metodik açıdan doğru değildir. Zira Ebü'd-Derdâ Dımaşk'a artık hayatını burada sürdürmek için yerleşirken Ebü Zer'in durumu farklıdır. İkinci olarak yazarın sahâbîyi standart ulema kapsamında değerlendirmesi de problemlidir. Kadılık yapması haricinde Ebü'd-Derdâ'nın amacı halka Kur'an'ı ve İslam'ı öğretmektir. Ebü Zer ise Dımaşk'a farklı bir sebeple gelmiş ve buradaki valinin yaşantısını tasvip etmediği için itiraz etmiştir. Ayrıca bu iki sahâbînin de 400 dirhem *atıyye* aldığı şeklindeki ifade de yanlış değerlendirmelere açıktır. Nitekim yazarın burada kastettiği yöneticilerden hizmet, övgü, şiir vb. durumlar aracılığıyla hoşnutluklarını kazanarak elde edilen "*atıyye*" değil, onların divandan aldıkları kendi hakları olan paylar olmalıdır. 4./10. yüzyıl öncesinin değerlendirildiği bu bölümde kategorik bir akış da bulunmamaktadır. Mezkûr iki sahâbî örneğinin ardından yazar, Dımaşk ile bağlantısı olmayan Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Vezir Ca'fer b. el-Fazl b. Furât'ın desteğiyle müsnedini telif etmesini örnek gösterir. Bunun peşi sıra Zührî (ö. 124/742) ile Şuayb b. Ebî Hamza'ya (ö. 162/779) dair bir örnek verir.³⁷ Daha sonra 4./10. yüzyıl başlarında ulema ve siyasetin ele alındığı kısımda ise Emevîlerle özdeşleşen halkın Abbâsî iktidarına direnme meselesi özelinde ve daha sonra Fâtımîler ile Hamdânîler gibi yönetimler bazında kimi tikel hadiselerle atıfla mesele ele alınır.³⁸

Daha sonra Elbeyli, ulemanın kıyafeti hususunda ayrı bir başlık açar ve burada yine anakronizme düşer. Sözgelimi Osmanlı dönemindeki devlet görevlerine göre standart giyim şekillerinin bulunmasına benzer bir fikri erken döneme taşıyarak Emevîler ve Abbâsîler zamanında insanların günlük hayatta kullandıkları sarıkların toplumsal statülerine göre değiştiğini belirtir.³⁹ Yazarın belirttiğinin aksine Abbâsî kadınlarının siyah elbise ve sarık kullanmaları, yine Evzâî'nin siyah giyinmeye zorlanması yahut Mihne öncesinde Abbâsîlerin Me'mûn'un Şi'ileri yanına çekmek için yeşil giyinmeye yönelmesi gibi durumlar toplumsal statüyü yansıtmakla bağlantılı olmayıp siyasi ve itikadi hedeflere matuftur. Kıyafet biçimlerini toplumsal statüye paralel tutan yazar, örnek olarak genel kıyafet olan ridâyı ulemaya tahsis ederek halkın da bunu giydiğini belirtirken,⁴⁰ çizdiği genel tablodaki çelişkiyi fark etmez. Bu tür bir yanlış zemin üzerinden anlatı kurmaktansa kıyafet ve saç-sakal boyama gibi dış görünüşle ilgili durumlar üzerinden siyaset ve itikat bağlamında ilgili dönemi daha somut şekilde tasvir eden bir tablo çizilebilirdi.

37 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 125-6.

38 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 130-7.

39 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 137.

40 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 138.

Ulemanın maddi gelirinin ele alındığı diğer başlıkta, Ebû Ali er-Rûzbârî'den (ö. 322/934) naklen yöneticilerden hediye kabul edip etmeme durumuna göre dörtlü bir tasnif aktarılır.⁴¹ İlgili dönemde yaşamış bir kişiden bu izlenimleri aktarmak anlamlı olmakla birlikte, yazarın bununla yetinmesi metodik bir problemdir. Zira bu tasnifi naklettikten sonra birkaç örnek zikretmenin ilgili şehir ve dönem hakkında yeterli bilgi sağlamayacağı açık olup böyle bir çalışmada yazarın kendine özgün bir araştırmayla daha spesifik noktalara temas ederek bir anlatı inşa etmesi gerekirdi. Bölümün sonunda bu tavır yine Elbeyli'nin Adam Metz'den iktibasla 4./10. yüzyılda ilmin yanında ticaret ve çiftçilik ile ilgilenen âlimlerin varlığı yönündeki anlatısı da mezkûr metodik probleme örnek verilebilir. Bu bağlamda yazarın kendi ve rileri üzerinden daha spesifik bir anlatı inşa ederek bahsettiği bilgileri tartışması gerekirdi.

Âlimler hakkında buraya kadar yapılan değerlendirmelere ek olarak yazar, daha yüzeysel ve genel bir anlatı yapmak yerine 4./10. yüzyıl Dımaşk'ıyla irtibatlı isimleri tespit edip bu kişilerin soy-nesepleri, temeyyüz ettikleri disiplinler, hoca-talebe ilişkileri, rihleler, siyasi tutumları ve bu bağlamda kılık-kıyafet ile saç-sakal boyama gibi özellikler, itikadi tavırları, geçim kaynakları ve meslekleri gibi meseleler üzerinden bir küme oluşturarak mevcut literatürün de desteğiyle spesifik ve muhkem bir anlatı inşa etse daha iyi bir tablo çıkabilirdi.

İkinci Bölüm'ün ikinci ayağı olan eğitim-öğretim mekânlarında ise Elbeyli, 4./10. yüzyıldaki eğitim mekânlarına değinmeden önce İslam tarihindeki eğitim-öğretim müesseseleri hakkında bilgi vereceğini belirtir. Bu bağlamda yazar, "ilk İslâmî eğitim müessesesi" veya "eğitim müesseselerinin temeli"⁴² olarak tanıttığı Dârülerkam'ı anar. Ancak yazarın bu (ve kitap genelinde her şeyi Hz. Peygamber dönemine dayandırma) tavrı tartışmaya açıktır. Zira İslam'ın geldiği ilk günlerde Müslümanların gizlice bir evde toplanıp peygamberden dine dair peyderpey gelen bilgileri öğrenmeleri ve Mekke sosyolojisinde yaşadıkları zorluklara karşın bir birlik arz etmeleri/hissetmeleri ile zaman içerisinde bir geleneğin oluştuğu bir ilim dalına dair bir meseleyi belirli hocadan belirli mekânda ve belirli kurallar çerçevesinde öğrenmek aynı düzlemde değerlendirilemez. Bu durum herhangi bir ilim dalı için de geçerlidir. Daha sonra Mescid-i Nebevî ve suffe üzerinden genel bilgiler verilir.

Elbeyli, İslami eğitim-öğretim müesseseleri tarihi bağlamında ilk olarak kendi deyimiyile "sıbyan mektepleri" şeklinde de ifade edilebilecek küttâbları ele alır ve bunun kökenini de Câhiliye dönemine dayandırır.⁴³ Ardından Hz. Peygamber'in okuma-yazmayı teşvik etmesine dair örneklerden hareketle ihtimalli bir dille bu teşviklerin/önemin toplum için belirleyici olduğunu, temel eğitim verilebilmesi için bu tür bir kurumsallaşmaya gidildiğini ve küttâbların ortaya çıkışının da bu bağlamda değerlendirilebileceğini belirtir.⁴⁴ Bu anakronik tavrın ardından yazar herhangi bir kronoloji kaydı olmaksızın küttâbların yapı ve

41 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 139.

42 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 143.

43 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 145.

44 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 145-6.

işleyişini tasrih edecek nitelikte bir anlatı yapar, ancak bu anlatının 4./10. yüzyılı ne kadar yansıttığı şüphelidir. Zira burada küttâba katılan öğrencilerin yaş sınırı, eğitim metotları, muallim/mükettiblerin ücretleri, hatme isimli sınavlar vb. meselelere dair yapılan anlatının mahiyeti daha çok yerleşik ve sistemleşmiş kurumlardaki genel yapıyı anlatan bir yapıya sahip olup 4./10. asırda bu denli müesses bir yapıdan söz edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu problemin sebebi ise yazarın kullandığı kaynaklardır. Zira ilgili dönemle irtibatlı olmakla birlikte yazarın içindeki görüşleri bu zaman dilimindeki ilmî şartlar bağlamında değerlendirmeden kabul ettiği kaynakların yanında hem zaman hem mekân açısından ilgili dönemle irtibatlı olmayan örneğin Tarık Hicaz'ın 6./12. yüzyıldan hicri 1340 yılı öncesi arasında Medine'de aktif olmayan medreseleri incelediği *Târihu'l-medârisi'l-vakfiyye fi'l-Medîneti'l-münevvere* isimli eser de zikredilebilir. Bu eserler üzerinden müteahhir tavrı yansıtan anlatılar yerine birincil kaynaklar üzerinden tespit edilen verilerle daha spesifik bir anlatı kurulup mevcut literatürle desteklemek yahut tartışmak daha isabetli olurdu. Özetle küttâblara dair genel bir anlatının yapılmaya çalışıldığı bu bölümde kronolojik düzlemin belirlenememesi sebebiyle 1./7. yüzyıl ile 6./12. yüzyıl arasında dağınık bir şekilde verilen örneklerle müesses eğitim geleneği özelliklerinin zikredildiği pek çok kronik hata göze çarpar. Yazının uzaması adına örneklere temas edilmeyerek genel değerlendirmeye yetinilecektir.

Elbeyli, ikinci başlık olarak cami ve mescitleri değerlendirerek Makdisi'ye atıfla Dımaşk'ta 180 mescid olduğundan, Adam Metz'e referansla ise 4./10. yüzyıl şehirlerinde birden fazla cami ve ayrıca binlerce mescidin varlığından bahseder,⁴⁵ ancak kendisi spesifik olarak bunların tespitiyle ilgilenmez. Dımaşk için önemli bir yeri olan Emeviyye Camii'nin tarihine, ardından burada kurulan halkalara dair tikel örnekler verse de metin genelinde görülen yüzeysel tavır burada da hâkimdir. Dımaşk Camii'ndeki meclislere ve daha sonra özel olarak imla meclislerine değinen Elbeyli, burada genel örneklerle yetinir. Böyle bir tavır yerine daha spesifik bir metotla temas ettiği isimlerin peşine düşse, bunların talebeleri, eserleri, eserlerin semâ kayıtlarındaki isimler gibi ipuçları üzerinden tesis edilen bazı meclisleri teşhis etse daha somut bir tabloya ulaşılabilirdi. Dımaşk'taki mescitler bağlamında sadece Kassâbîn ve Muaviye mescitlerini⁴⁶ zikreden yazar, daha önce alıntılacağı 180 mescidin varlığını sorgulamaz. Bunların ilgili dönemde ne durumda olduğu, ders yapılıp yapılmadığı, yapılıyorsa hangi ilim dalının hangi mescitte öne çıktığı gibi meseleyi daha somut ve spesifik bir zemine çeken sorular tartışılabilirdi.

Küttâb ve cami-mescit dışında yazar, evler, yönetici meclisleri, bîmâristanlar, verrâk dükânları ve kütüphaneler üzerinde durur. Ancak bu kısımlar da 4./10. yüzyıl Dımaşk'ını somut ve spesifik olarak tasvir etmekten uzaktır. Bu bağlamda genel örneklerle yetinme, Hulefâ-i Râşidîn döneminde halifelerin mescitte sahâbîlerle istişaresini sonraki dönemlerde yönetici meclislerindeki ilmî münazaralarla aynı potada değerlendirme gibi metodik yorum hataları, ikincil kaynakların verdiği bilgileri sunmak dışında bunların tespit ve değerlendirmelerinin

45 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 161.

46 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 168.

yapılmaması, ilgili dönem ve şehirden uzak örneklerle anlatının kurulmaya çalışılması gibi problemler metni işlevsellikten uzaklaştıran hatalar olarak zikredilebilir.

“IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Naklî ve Aklî İlimler” başlığını taşıyan Üçüncü Bölüm'de Elbeyli, giriş sadedinde Dımaşk'ta Ebü'd-Derdâ ve Muâz b. Cebel (ö. 17/638) gibi sahâbîlerin meclislerinin hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimlerin temelini teşkil ettiğini⁴⁷ belirttiikten sonra ilimler tasnifi anlatısı yapar.⁴⁸ 2./8. asırdan çeşitli ilim tasnifi örnekleriyle başlayıp Nedim (ö. 385/995 [?]) ve Fârâbî (ö. 339/950) ile son bulan ilimler tasnifine dair bu detaylı anlatının 4./10. yüzyıl Dımaşk'ıyla ilişkisini yazar, hayatının bir evresi bu yüzyıla denk düşen ve Dımaşk'ta bir müddet yaşayan Fârâbî üzerinden kurar. Ancak tikel olarak Fârâbî'nin tasnifinin Dımaşk ilim geleneğini ne kadar yansıtabildiği, daha doğrusu Fârâbî'nin Dımaşk ilim geleneğinin neresinde durduğu değerlendirilmeden böyle bir temellendirmenin ne kadar makul olduğu tartışılmalıdır. İhvân-ı Safâ risalelerinden Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) aralığında pek çok kimsenin ilimler tasnifi düşüncesi ve sonunda Nedim ile Fârâbî'nin detaylı bir sunumundansa ilgili dönemde Dımaşk ulemasının zihninde bir kategorik ayrımın bulunup bulunmadığı, varsa mahiyeti sunulsa ve diğer düşünürler ile bölgeler arasında mukayeseye gidilse daha isabetli bir tablo çıkabilirdi. Ayrıca yazarın bu girişten sonra kendi tasnifini neye göre yaptığı, aktardığı ilimler tasnifi anlatısıyla bir bağlantısının olup olmadığı, ilgili dönemin Dımaşk'ıyla irtibatı gibi meselelere temas etmesi beklenirdi.

Giriş bilgilerinin ardından yazar, naklî ve aklî ilimler şeklinde bir ayrım yaparak Dımaşk bağlamında bunlar hakkında bilgiler vermeye çalışır. Bu tasnif de disiplinlerin ayrımı açısından problemlidir. Zira aklî ilimler kısmında zikredilen tarih, coğrafya, dil ve edebiyat branşlarının bu kategoriyle irtibatı olmayıp erken dönem İslam ilim geleneği açısından, daha da çok literal açıdan nakille ilgili olduğu açıktır.

Naklî ilimler bağlamında ilk olarak kıraat ilmi ele alınır. Hz. Peygamber döneminden başlayarak kıraat hakkında genel bilgiler veren yazar,⁴⁹ Dımaşk ve kıraat ilmi bağlamında sahabe tabakasından Muâz b. Cebel, Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34/654), Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673) ve Vâsile b. el-Eska'ı (ö. 85/704 [?])⁵⁰ zikrettikten sonra 4./10. yüzyıla kadar ön plana çıkan isimleri ve bunların kıraat bağlamında öne çıkan hocaları ve talebelerine –bazen farklı temalar eşliğinde– değinilir.⁵¹ Bölüm genel bir bilgi verse de yeterli olduğu pek söylenemez. Kıraat bağlamında öne çıkan isimler ve bunların da önde gelen öğrencilerine temas etmenin yanı sıra –bu konuda elverişli olan– İbn Asâkir'in *Târih*'i üzerinden Dımaşk kıraat tarikinin nesil be nesil yürüdüğü ana damar niteliğinde olan kişiler taranarak onların kıraat halkalarına katılan tali isimler de tespit edilebilir, diğer bir deyişle Dımaşk

47 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 193.

48 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 193-201.

49 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 203-7.

50 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 207-8.

51 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 208-22.

kıraat meclislerine katılan kişilere dair genel bir fikir sahibi olunabilir ve daha sağlıklı bir kıraat tariki inşası yapılabilirdi.

Elbeyli, ikinci olarak tefsir ilmini ele alır. Sahâbe ve sonraki dönemlerde Dımaşk'ta tefsir ilmi yönüyle öne çıkan herhangi bir gelenek yokken –yazar da bunun farkında olmasına rağmen– Dımaşk'a tefsir ilminin sahâbe ile girdiğini belirtir, ancak spesifik örnekler yahut hoca-öğrenci ilişkisine dair veriler sunamaz.⁵² Erken dönem Dımaşk tefsir ilmi bağlamında yazarın referans gösterdiği kaynağa güvenerek Mekhûl'ü hadis rivayeti ve tefsir alanında meşhur olmakla tanıtması hem bir bilgi hatası hem de metodik problem olarak zikredilebilir. 4./10. yüzyıl Dımaşk ve tefsir bağlamında ise öncelikle İbn Atıyye ed-Dımaşkî'ye (ö. 383/993) temas eden yazar, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsirine değinir ve bunun Dımaşk tefsir geleneği/birikimiyle irtibatını kurabilmek için İbn Ebî Hâtim'in Dımaşk'a gelip ilim halkalarına katıldığını belirtir.⁵³ Yazarın bu hatalı metodik tavrı yerine ilgili eserde İbn Ebî Hâtim'in bilgi aldığı Dımaşklılı isimler ve nakledilen bilgilerin mahiyeti bağlamında bir değerlendirme yapılabilseydi ilgili dönemin tefsir birikimi hakkında daha net sonuçlara ulaşılabildi. Bunun haricinde müstakil bir başlıkta Elbeyli, Dımaşklılı müfessirlere dair yüzeysel bir anlatı yapar. Müfessirler, eserleri ve genel bilgilerin zikredilmesinin yerine günümüze ulaşan eserler veya sonraki tefsir kitaplarında ilgili metinlere yapılan alıntılar aracılığıyla 4./10. yüzyıl Dımaşk tefsirciliği hakkında genel bir değerlendirme yapmak daha sağlıklı bir tavır olabilirdi.

Naklî ilimler bağlamında yazar, üçüncü olarak hadis ilmini ele alır. Dımaşk'ta hadis ilminin temelini göstermek amacıyla Elbeyli, Şam'a gelen sahâbî sayılarını İbn Sa'd (ö. 230/845) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) üzerinden gösterip bununla yetinir, Hüseyin Akgün yahut Fuad Jabali gibi isimlere ait modern çalışmaları görmez. Elbeyli, muhtemelen bu sayıları zikretmenin yeterli olmadığını düşünmüş olmalı ki Ekrem Ziya Ömerî'nin *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetu Müsnedih* isimli eseri üzerinden Dımaşk'ta hadis nakleden bazı sahâbîleri ve rivayet sayılarını nakleder.⁵⁴ Ancak ilgili sahâbînin bir rivayeti Dımaşk'ta mı veya farklı bir şehirde mi nakledip nakletmemesi meselesini gündeme getirmediği direkt Dımaşk bağlamında değerlendirmesi de ayrı bir problemdir. Daha sonra tâbiün ve sonraki nesiller kapsamında bölgenin hadis geçmişi anlatılabilmek için Ebû İdris el-Havlânî (ö. 80/699), Mekhûl, Süleyman b. Musa (ö. 119/737), Recâ b. Hayve ve Evzâî hakkında genel bilgiler verilir.⁵⁵

Ardından hadis tedvini ve Dımaşk ile irtibatlı bir başlık açılarak burada hadis yazımıyla ilgili tikel bilgiler sunulur.⁵⁶ Ancak Dımaşk ve tedvin bağlamında bütüncül bir sunum olmadığı gibi tedvin faaliyetinin en önde gelen figürü Zührî ve devlet görevlisi olarak

52 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 223.

53 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 224.

54 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 229.

55 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 230-1.

56 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 232-5.

bu hususta desteklenmesi meselesine tam olarak değinilmez. Tedvinin ardından tasnif meselesine geçen Elbeyli, hadisleri kategorik olarak düzenleme ameliyesi olan “tasnif” faaliyetini yanlış anlamış olmalı ki 4./10. yüzyılda hadis ilmi açısından önemli adımlar atıldığını ve ilk defa Hattâbî'nin (ö. 388/998) “sahihler, hasenler ve zayıflar” şeklinde bir ayırım yaptığını söyler.⁵⁷ Bu bağlamda hadislerin muhteva açısından kategorize edilmesi anlamına gelen tasnifin ardından bir sıhhat taksimi anlatısına geçmek teknik bir problem olmakla birlikte yazarın bu bilgiyi klasik hadis usulü metinleri yerine Adam Metz'in *el-Hadâratu'l-İslâmiyye*'sinden aktarması bir kaynak kullanımı hatasıdır. Ayrıca Elbeyli, klasik hadis usulü metinlerine baksaydı sıhhat taksimi açısından hasen kavramını Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-9), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi isimlerin kullandığını görebilirdi.

Peşinden Dımaşk hadis okuluna değinen Elbeyli, Dımaşk'ta Irak ve Medine'deki gibi güçlü bir hadis birikiminin bulunmadığını ifade ederek buradaki rivayet birikiminin varlığını sahâbe ve Evzâî mezhebine bağlayarak bir yorum yapar.⁵⁸ Ancak bu noktada sahâbe damarının Dımaşk'ta çok güçlü olmamasını, tâbiûn neslinin daha ön planda olduğunu ve Dımaşk hadis birikimini sadece Evzâî üzerinden konumlandırmanın yanlış olduğunu gözden geçirir. Daha sonra Dımaşk, Irak ve Medine'de önde gelen âlimlerin miktarını karşılaştırarak buradaki hadis birikiminin zayıf olmasının sebeplerini makul gerekçelerle izah eder. Teknik olarak Dımaşk hadisçiliğiyle ilgili olmayan Meleke Ebyaz'ın Dımaşk'ın hicri ilk üç asırdaki eğitim ve kültürel durumuna odaklanan eseri üzerinden bölgeye nispet edilen hadislerin “Zührî → Evzâî → Velid b. Müslim” kanalıyla geldiğini nakleder.⁵⁹ Ancak bu değerlendirme de hem yazarın kaynak seçimi hem de bu konuda gerekli formasyona sahip olmaması sebebiyle ciddi problemler içerir. Zira Zührî'nin hadisleri incelendiğinde onun kaynaklarının çok büyük kısmının Medine menşeli olduğu ve ilgili literatüre bakıldığında onun mevâliden hadis rivayet etmemesine dair tartışmalar rahatlıkla görülebilecektir. Ayrıca Zührî'nin hadis birikimini sonraki nesle aktarması açısından aynı zamanda saray kâtipleri olan Zübeydî (ö. 148/765) ve Şuayb b. Ebî Hamza'nın gündeme bile alınmaması kapsayıcı bir şekilde araştırma yapılmadığını düşündürmektedir.

Son olarak 4./10. yüzyıl Dımaşk muhaddisleri⁶⁰ ve şehirdeki hadis usulü meselelerine⁶¹ değinilir. Bu kısımda da klasik kaynaklar üzerinden standart alıntılar görülmekle birlikte, bütüncül ve genel bir panoramanın çizildiği söylenemez. Dımaşk muhaddisleri bağlamında yazarın neye göre seçtiği belli olmayan bazı isimlere farklı açılardan temas edilir. Bu açıdan 302/914 yılında vefat eden Ebû Zür'a Abdurrahman b. Amr'ın “IV. (X.) asrın

57 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 235.

58 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 235.

59 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 237.

60 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 239-47.

61 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 248-51.

muhaddislerinden bu asrın ilk yıllarında vefat eden...⁶² şeklinde zikredilmesi “4./10. yüzyıl muhaddislerinin” hangi kriterlere göre seçildiğinin yanında ilim/rivayet tarzlarının ilgili dönem kapsamında zikredilip zikredilmemesini de gündeme getirir. Bu bağlamda “İbnü’r-Revâs lakabıyla meşhur Ca’fer b. Ahmed b. Âsım ed-Dımaşkî (307/919)” ve “Saîd b. Abdülazîz b. Mervân Ebû Osman el-Halebî (318/930)”⁶³ örnekleri de zikredilebilir. Hadis usulü konusunda ise Dımaşk’la herhangi bir bağ kurulmadan semâ, arz, icazet, münâvele gibi kavramların tanımı yapılır ve konu âlî isnada getirilip hadis ve kıraat ilimleri arasında benzerlik kurularak kıraate dair örnekler çoğaltılır. Ardından bölgeyle irtibatlandırılan birkaç tabakât, emâlî ve tarih kitabına değinilir. Yeterli bir anlatı içermeyen bu kısımda küçük bir muhaddis grubu ile bölgeyi yansıtmayan bazı meselelerin zikrindense kapsayıcı, genel râvi kümesinin çeşitli özelliklerinin/yönlerinin değerlendirildiği, hadis meselelerinin daha içeriden ele alındığı, örneğin belirli bir kümenin rivayet lafızlarının incelenerek rivayet pratiğinin işlendiği ve çeşitli türlere bağlı kitapların daha efektif tasvir ve kritik edildiği bir bölüm tercih edilebilirdi.

Daha sonra naklî ilimler başlığında dördüncü olarak fıkıh ilmi ele alınır. Elbeyli burada da hem arka plan bilgisi vermek hem de fıkıh ilminin teşekkülünde sahâbenin rolünü göstermek amacıyla Nesâî’nin (ö. 303/915) *Tesmiyetü’l-fukahâ*’sından hareketle Dımaşk’ta iki fâkih sahâbînin (Muâz b. Cebel ve Ebü’d-Derdâ) varlığından söz ederek Yezîd b. Ebî Süfyân’ın Hz. Ömer’den Şam Bölgesi’ne Kur’an ve dinî bilgilerin öğretilmesi için birilerini göndermesine yönelik talebini anlatır. Bu noktada Elbeyli’nin ashâbın ilmî kimlik ve birikimlerini dikkate almasında ve Dımaşk’la irtibat düzeylerinde problem olduğu, dolayısıyla bunun da Dımaşk’ın ilmî birikiminin tespitinde sorunlara yol açabileceği belirtilmelidir. Örneğin Muâz b. Cebel, Ebü’d-Derdâ gibi isimlerin Dımaşk’ın ilmî birikimi çerçevesinde zikredilmesinde bir problem yokken –sadece burada bulunması sebebiyle zikredilen ve ilmî anlamda öne çıkamayan– Ebû Zer el-Gıfârî’nin bu anlamda anılması sorun teşkil edebilir.

Ardından Dımaşk’ta sahâbe döneminden itibaren 4./10. yüzyıla kadar hadis merkezli bir fıkıh anlayışının bulunduğunu, Zührî’nin Dımaşk fıkıh anlayışının nakil üzerinden yürümesi hususunda etkili olduğunu belirten Elbeyli, Mekhûl’ü de bu anlatı içinde re’y akımına mensup bir âlim olarak tanıtır.⁶⁴ Yazarın Dımaşk’ta hadis merkezli fıkıh anlayışı şeklindeki ifadeleri, ciddi bir iddia olup temellendirilmemiştir. Bu iddiayı ortaya koyabilmek için belirli bir kümedeki fukaha görüşleri incelenerek bir karara varılmalıydı. Ayrıca Zührî’nin mezkûr fıkıh anlayışındaki etkisi de somut delillerle gösterilen bir durum değildir ve yukarıda yazarın hadis ve tefsir alanında meşhur olmakla tanıttığı Mekhûl’ü bu sefer de re’y akımına mensup olmakla tanıtmayı yine onu tam olarak tanımadığını gösterir. Özellikle erken dönem bağlamında amel-i ehl-i Şam’a hiçbir şekilde temas edilmemesi de ciddi bir eksikliklerdir.

62 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 239.

63 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 240.

64 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 252-3.

Daha sonra Elbeyli, Dımaşk bağlamında Evzâî,⁶⁵ Hanefî,⁶⁶ Mâlikî,⁶⁷ Şâfiî,⁶⁸ Hanbelî⁶⁹ ve Zâhiri⁷⁰ mezheplerine dair öne çıkan bazı isimlerden bahseder. Belli başlı isimler üzerinden genel bir sunum yerine kapsamlı bir tarama kümesi oluşturularak hangi mezhebin müntesiplerinin ağırlıkta olduğu, farklı mezheplerin birbirleriyle ilişkileri, mezhepsel farklılıkları da dikkate alınarak bölgede cari hükümlerin diğer şehirlerdekine karşı paralelliği yahut zıt oluş durumu, mezheplerin siyasi idare ile irtibatı, genel konjonktür, Dımaşk kadılığı yapan isimlerin hem mezhepsel hem siyasi durumu gibi pek çok mesele verimli olarak incelenebilirdi. Yahut mezhebî aidiyetleri bakımından –mezheplerinin genel tavrını da ortaya koymaya çalışarak– fakihler tasnif edilip bir küme oluşturularak bunların eserleri yahut fetvaları üzerinden içtihat ve istinbat tarzları ele alınmaya çalışılabilirdi. Veya spesifik tartışma konuları seçilerek ilgili mezheplerin bu konulardaki görüşleri üzerinden daha somut bir sunum yapılmaya çalışılabilirdi.

Ardından naklî ilimler başlığında beşinci olarak kelim ilmi ele alınır. Öncelikle yazarın tasnifi açısından kelim ilminin naklî ilimler kısmında zikredilmesi ayrıca düşünülmelidir. Elbeyli, ilk olarak Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı) gibi kimseler dışında Dımaşk ulemasının genel olarak “ehl-i sünnet ve'l-cemâat (sevâd-ı a'zam)”⁷¹ olduğunu ifade eder, ancak spesifik olarak bir bakış açısı sunmaz. Yazar, bu tür genel bir değerlendirmeye yetinmek yerine sadece Josef van Ess'in (ö. 2021) *Theology and Society* isimli eserini kullansaydı erken dönemin tarihî ve kelami arka planına dair daha makul bir sunum olabilirdi.

4./10. yüzyıl Dımaşk'ında Eş'ariyye,⁷² Mu'tezile,⁷³ Kaderiyye,⁷⁴ Haşviyye,⁷⁵ Kerrâmiyye,⁷⁶ Nâsıbilik,⁷⁷ Şiîlik,⁷⁸ İsmâiliyye,⁷⁹ Karmatîler⁸⁰ ve Nusayrîlik⁸¹ fırkaları ele alınırken de daha çok ön plana çıkan isimler üzerinden genel bir sunum yapılır. Bunun yerine yukarıda belirtildiği şekilde kapsamlı bir tarama neticesinde bir küme oluşturularak hangi fırkanın ağırlıkta olduğu, eserleri, –varsa– propaganda tarzları, siyasi iktidarla ilişkileri gibi

65 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 257-66.

66 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 266-71.

67 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 272-4.

68 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 275-8.

69 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 279-80.

70 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 280-1.

71 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 281.

72 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 284-90.

73 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 290-3.

74 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 293-5.

75 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 295-6.

76 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 297-8.

77 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 298-300.

78 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 300-14.

79 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 314.

80 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 314-5.

81 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 315.

konular üzerinde durulabilirdi. Bunun haricinde son birkaç fırkanın Dımaşk'la irtibatının bulunmadığı, yazarın itikadi fırkalar tasnifinden hareketle burada yer verdiği görülmektedir.

Naklî ilimler bağlamında son olarak tasavvuf,⁸² riyâzât⁸³ ve keramet⁸⁴ bahisleri değerlendirilir. Tüm branşları Hz. Peygamber dönemiyle irtibat kurarak başlatan yazar, tasavvuf kısmında aynı tavrı sürdürmez. Yine herhangi bir branşın Dımaşk'ta erken dönemde tarihî arka planını verme uygulamasını da devam ettirmez. Hâlbuki tâbiûn nesliyle birlikte Dımaşk'ta yoğun bir şekilde züht hareketinin varlığı göze çarpar. Diğer bölümlerin aksine Elbeyli, burada makul bir metot izleyerek Sülemî'nin (412/1022) *Tabakâtü's-sûfiyye*'si üzerinden tasavvuf ehlini takip etmeye çalışır ve ilgili isimlerin rastladığı sözlerinden hareketle mevcut tasavvufi ıstılahları değerlendirir. Son olarak riyâzât ve keramet bahisleri de Dımaşk'a dair birkaç örnek üzerinden incelenir.

Üçüncü Bölüm'ün ikinci başlığı olarak akli ilimler ele alınır. Elbeyli, ana başlıkta “akli ilimler” ifadesini kullanır, ancak giriş mahiyetinde kullandığı ifadelerde “sosyal ve akli ilimler” şeklinde bir ifadeye yer verir.⁸⁵ Daha sonra tarih,⁸⁶ coğrafya,⁸⁷ dil ve edebiyat,⁸⁸ tercüme,⁸⁹ hikmet (felsefe)⁹⁰ ve fen bilimleri⁹¹ başlıkları Dımaşk bağlamında genel hatlarıyla ele alınır. Burada yazar, yine bütüncül ve spesifik bir anlatı kurmaktan uzaktır. Örneğin tarih bölümünde kendisine eser atfedilen bazı isimler, eserlerinin isimleri gibi hususlara değinilir. Ancak örnek olarak seçilen birkaç isim ve eseri incelenerek bölgedeki ilmî durum ve ilişkiler aracılığıyla daha bilgi verici bir tavır sergilenebilirdi.

Üçüncü Bölüm özelinde zikredilen değerlendirme ve öneriler dışında yukarıda ara ara zikredildiği üzere Elbeyli, bu konuda en elverişli olan İbn Asâkir'in *Târîh*'inin yanında mezhep uleması, şairler, tabipler gibi sınıflara yönelik tabakât metinlerini de 4./10. yüzyıl çerçevesinde inceleyip bir küme oluştursaydı incelenen ilimlere dair figürler, bunların eserleri, birden fazla branşla ilgilenen kişiler üzerinden revaçta olan disiplinler gibi hem ilmî durum hem de ulema özelinde pek çok değerlendirmeye açık tartışma başlıkları çıkabilir ve 4./10. yüzyıl Dımaşk'ı daha net tasvir edilebilirdi. Bu hususta bir kişinin tüm bu ilmî disiplinlere nüfuz ederek başarılı bir değerlendirmenin yapılmasının ne kadar zor olduğu da ayrıca belirtilmelidir.

82 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 315-21.

83 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 321-4.

84 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 324-6.

85 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 327.

86 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 327-35.

87 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 335-40.

88 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 340-57.

89 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 357-8.

90 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 358-9.

91 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 359-66.

Muhteva değerlendirmesi dışında kitap, teknik açıdan da değerlendirilmelidir. Bu bağlamda öncelikle değinilmesi gereken husus, kitaptaki yazım tarzı ve Türkçenin doğru kullanılması meselesidir. Kitap bu konuda yeterli bir hassasiyet barındırmaz. Zira kitabın neredeyse her sayfasında irili ufaklı yazım problemleri görülür. Bu durum, yazarın sorumluluğunda olsa da yayınevinin de jenerik sayfasında kitabın tashih edildiğine dair bilgi vermesine rağmen hemen her sayfada teknik tashih bulunması metnin son okumaya tabi tutulmadığını düşündürür. Ayrıca şekilsel açıdan dipnotlarda kaynak gösterme şekli de problemlidir. Bazen “yazar bilgisi, kitap adı, sayfa numarası” şeklinde görülürken bazen “yazar bilgisi, sayfa numarası” şeklinde olup hem tutarlı bir üslubun dışına çıkar hem de takibi zorlaştırır. Kitapta bir dizin bulunmaması da şahıs, mekân, kitap gibi başlıkların metin içinden takip edilememesi adına bir sorun olarak zikredilebilir.

Teknik açıdan isim yazımında da problemler görülür. Örneğin “İbn Kalânisi”⁹² İbnü'l-Kalânisi, “Mervân b. Muhammed et-Tâtrî”⁹³ Mervân b. Muhammed et-Tâtârî, “Fudâle b. Ubeyd”⁹⁴ Fedâle b. Ubeyd, “İbn Ebû Hâtem”⁹⁵ İbn Ebî Hâtim, “Hakl b. Ziyâd”⁹⁶ Hikl b. Ziyâd olmalıdır. Ayrıca ulema isimlerinin meşhur olduğu şekliyle değil, uzun uzun künye, tam isim ve nisbe formunda verildiği yerler de vardır. İsimler ilk geçtiği yerde bu şekilde zikredilip ardından meşhur formda verilseydi bu durum tolere edilebilirdi, ancak metnin genelinde –istisnalarla birlikte– bu durum hâkimdir. İbn Ebî Hâtim yerine “Abdurrahman b. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs et-Temîmî”⁹⁷ İbn Cevsâ yerine “Ebü'l-Hasan Ahmed b. Umeyr b. Yusuf b. Cevsâ”⁹⁸ şeklindeki kullanımlar bu bağlamda örnek olarak verilebilir.

Vefat tarihleri konusunda da bazı küçük hatalar dışında büyük bir problem olmadığı söylenebilir. Bunun dışında vefat tarihleri bağlamında en çok göze çarpan problem tarihler verilirken “(ö. ...)” şeklindeki kullanım yerine yazarın “(...)” şeklinde herhangi bir kısaltma zikretmeksizin doğrudan yılları zikretmesidir. Bu durum ise ilgili kişinin vefatının mı bu yılda gerçekleştiği yoksa o pasajda anlatılan olayın mı o tarihte vuku bulduğu yönünde bir karışıklığa sebep olmaktadır.

Son olarak zikredilen problem ve değerlendirmelerle birlikte bu çalışmanın Türkiye’de hem şehir hem dönem açısından az çalışılan bir konu olması yönüyle ilgi çektiği söylenebilir. Bu doğrultuda belirli bir dönem ve şehre odaklanan ilgili araştırma, mezkûr eksikliklerin yanı sıra genel nitelikli bir özellikte olup daha spesifik çalışmalara kapı aralayabilmesi açısından önemlidir.

92 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 70.

93 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 82.

94 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 207.

95 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 235.

96 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 257.

97 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 224.

98 Elbeyli, *Şam Havzası*, s. 244.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Muhammed Enes Topgöl. *Râvi: Hicri İkinci Yüzyılda
Bir Muhaddisin İlim Serüveni. İstanbul: Ketebe, 2021.
193 sayfa.***

Recep Gürkan GÖKTAŞ*

Sıra dışı bakışıyla İslam tarihi alanına emsali az bulunur önemli çalışmalar armağan eden Richard W. Bulliet'in aynı zamanda bir roman yazarı olduğu genelde dikkatimizden kaçır. Bulliet'in ilk romanı, 1973'te yayınlanan ve *Kicked to Death by a Camel* adını taşıyan bir gizem romanıdır. Eleştirmenlerce mükemmel bir roman olarak görülmesine de bu gibi kurgu eserleri Bulliet'in bilimsel çalışmalarındaki başarısının sırrının bir yönünü ifşa eder. Neticede bir roman veya öykü yazsın ya da yazmasın, derleyip toparladıklarından iyi bir kurgu yapacak yetenekte olmak, kuvvetli bir hayal gücüne sahip olmak ve yapbozun elimizde olmayan parçalarını zihninde tamamlayabilmek iyi bir tarihçinin olmazsa olmaz niteliklerindedir.

Ülkemizde ilahiyat alanında bilimsel çalışmalarını sürdürenler arasında şiir yazarlara çokça rastlansa da roman ve öykü türü eserler verenler pek de fazla değildir. Muhammed Enes Topgöl, son kitabı *Râvi: Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni* ile bu az sayıdaki yazar arasına katılmış olmaktadır. Topgöl, tam anlamıyla 'roman' olarak nitelediği bu eserinde hadis tarihinden bir kesiti, hicri 165-243 yılları arasında yaşamış, tamamen hayalî bir muhaddis etrafında anlatmaktadır. Adını dahi bilmediğimiz kahraman, Ahmed b. Hanbel'in kuşağında Semerkantlı bir hadis sevdalısıdır. Muhaddisin 16-17 yaşlarında başladığı birkaç yıllık rihlesi ve bu rihle sürecinde (hicri 181-184 yılları arasında) tuttuğu günce, romanın ana hikâyesini oluşturmaktadır. Kitap, okuru ana karakterin hayatının değişik dönemleri arasında kronoloji gözetmeden gezdirecek şekilde planlanmış. Genç muhaddisi Basra'dan Mekke'ye giden yolda bir handa konaklarken veya uğradığı bir şehirde derslerine katılabileceği muhaddisleri ararken görüyoruz. Sonrasında kendimizi Bağdat'ta ders veren, ömrünün sonlarındaki yaşlı bir otoritenin ders halkasında buluyoruz. Birkaç sayfa ileride Semerkant'ta babasının ticarethanesinde daha henüz rihlesine çıkmamış bir delikanlıyla karşılaşırız. Zaman zaman kahramanımızın tuttuğu notların yazılı olduğu defterin yüz yıllar sonraki macerasına da uzanıyoruz. Moğol istilasından kaçan bir âlimin, yazarını tayin edemediği bir muhaddisin güncesini yanına alıp medresesini terk etmesi, II. Bayezid'in saray

* Arş. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, rgoktas@ankara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-6661-2232

kütüphanesini tasnif eden kişinin bu eserin künyesini tespit edemeyip içinde geçen muhad-dis isimlerinden yola çıkarak kitabı hadis bölümüne kaydetmesi, yine çok sonraları bir cilt-çinin elinde günlüğün tamir edilip on yedi farklı cüz ve risaleyle bir arada tekrar ciltlenmesi yazmanın uzun yolculuğundaki birkaç durağını gösteriyor. Büyük badireler atlatan kitap, takdir-i ilahi ile günümüze kadar ulaşıyor.

Bir hadis hocası, hadis tarihi gibi bir alanda, içeriği farklı bile olsa, alışageldiğimiz türden bir ders kitabı yazmak yerine neden hadis tarihinin hayali bir karakterinin rihlesini ve onun günlüğünün hikâyesini roman tarzında yazmak ister?

Kitabın girişinde yazar, yani aslında romanın gizli kahramanı olan üniversitedeki hadis hocası, vereceği hadis tarihi dersi için hazırlık yaptığından bahsediyor. Dersin izlencesini ha-zırlamaya ve okutacağı metinleri seçmeye çalışıyor. Bu arada mevcut ders kitaplarını tekrardan inceliyor ama konuyu kendi “soruları çerçevesinde sunan, hem pedagojik yönü iyi hem de [istediği] nitelikleri taşıyan bir kitap” (s. 7) bulmakta zorluk çekiyor. Yazara kulak verelim:

İstedğim ne peki? Çok basit aslında: Hz. Peygamber’in ağzından çıkan bir sözün, yap-tığı bir eylemin, onayladığı bir söz ya da tavrın serüvenini adım adım izleyen bir tarih anlatısı sunmak. Sözün ya da eylemin izini belli tarih ve coğrafyalarda sürmek, sözün ya da eylemin hâlden hâle, dilden dile, eylemden eyleme aktarımını kovalamak, yazıya geçtiği zamanı, yazılı metne aktarıldıktan sonra olanları, yazılı metinden okunma sü-recini, okunma mekânı ve zamanını, bu bilgiyi elde etmek uğruna katlanılan yolculuk-ları, siyasilerin bu eyleme destek ya da köstek oluşlarını, erken İslâm toplumunda Hz. Peygamber adına söylenen yalanların yayılışını, bir tedbir olarak hadis aktarım zinciri-nin (*isnâd*) ortaya çıkışını, hadis nakleden kimselerin güvenilirliklerinin nasıl belirlen-diğini, farklı dinî grupların rivayetlere yaklaşımını, yeni hadis edebiyatı türlerinin or-taya çıkış sebeplerini, her bir temel kitabın ne zaman ve neden yazıldığını tasvir etmek, daha doğrusu her şeyi imkân nispetinde anlamak. Bunları yaparken de tüm bu faaliyet-leri yapan insana, bunların yaşadığı topluma dokunmak, o havayı hissetmek. (s. 7-8)

Ardından bir itiraf geliyor: “Galiba çok şey istiyorum ve bu yüzden de netleştiremiyo-rum bir türlü programımı.” (s. 8) Devamında yazar 2./8. asrın ortalarında Basra veya Kû-fe’deki hadis meclislerine katılabilmiş olmayı arzuluyor. Bu sadece geçmişe özlem sadedinde anlaşılmalı; yazar, o dünyanın içine girmeden, o havayı teneffüs etmeden hadisın doğal tarihini yazamayacağını ve yazamayacağımızı düşünüyor. Sonuna kadar haklı. Çok şey mi istiyor? Evet, ama istediği tamamen imkânsız da değil. 2./8. asrın veya sonraki bir dönemin hadis meclisine kimsenin bugünden iştiraki mümkün değil, fakat eğer elimizdeki bilgi ve belgeleri hakkıyla kullanabilirsek o günlerin dünyasına bir kapı aralama imkânımız olabi-lir. Bu konuda kahramanlarımıza karşı hissettiğimiz empati ve sınırsız hayal gücümüzün ya-nında en büyük avantajımız, insanın pek değişmeyen doğasıdır. Bütün tarihî, coğrafi ve kül-türel farklılıklarına rağmen o günkü insanın esasta bugünkü insandan ‘insan olma’ cihetiyle hiç de farklı olmadığını her zaman aklımızda tutmamız lazım.

Topgöl kendi idealindeki hadis tarihi kitabında olmasını arzuladığı hususların alışageldiğimiz tarzda ve formatta bir tarih kitabı olarak yazılmasını ya kolay görmediğinden veya belki de büsbütün imkânsız gördüğünden hedefine ulaşmak için edebiyatın geniş, özgür ve zengin imkânlarına başvuruyor olmalı. Eğer söylediğimiz her şeye bir dipnot koyma ihtiyacı duyarsak Ahmed b. Hanbel gibi hakkında çok fazla şey bildiğimiz bir kişinin bile hayatını bütün yönleriyle, hisleriyle, krizleriyle ve çelişkileriyle anlatabilme imkânımız pek olmayabilir. Peki, o zaman Ahmed veya onun çağdaşı herhangi bir muhaddisin, talebelik ve hocalık kariyeri boyunca sahip olduğu duygularına ve düşüncelerine yani iç dünyasına tam olarak nasıl ulaşabileceğiz? Burada kurgu (*fiction*) bizim imdadımıza yetişebilir mi? Kurgu derken zorunlu olarak salt edebî kurguyu kastetmiyorum; aklımda tarih anlatısının edebî anlatı ile zenginleştirilmesinin yanında tarihyazımının nihayetinde belli ölçüde bir kurgu olduğu düşüncesi var. Spekülasyon beceresi ve hayal gücü iyi bir tarihçinin yazdığı tarih ile iyi bir tarihî romanın arası, ilk anda düşündüğümüzden daha ince bir çizgiyle ayrılmış olabilir. Tarihi veriler, edebî kurguya daha ziyade malzeme sağlarken spekülasyon, hayal gücü ve kurgu tarihe bundan çok daha fazlasını sunar. Aslında hadis ilmine, hadis meclislerine, ilim yolculuklarına dair bütün bildiklerimize, o zamanki gündelik hayata dair bilinenleri ve sonrasında insani duygu ve düşünceleri, yetenek ve zaafı da ekleyecek bir kurgu (ki bunun illa ki roman formatında olması gerekmez, edebî ehliyet kullanmayı kastetmiyorum), pek çok kuru tarih anlatısının eksiklerini kapatıp o dünyayı daha iyi anlamamıza vesile olabilir.

Topgöl tam da bu dediğimi yapmaya girişiyor. Eserde varlıklı bir aileye mensup bir gencin uzun bir yolculukta masraflarını nasıl karşıladığından tutun, nerelerde ve hangi şartlarda konakladığı, bazen bin develik kervanlarda ve bazen kısa mesafelerde tek başına nasıl yolculuklar yaptığı, kimlerden nasıl hadis topladığı, yazdığı hadisleri nasıl sakladığı, ders verdiği günlerde dersine nasıl hazırlandığı gibi birçok konu okurun zihninde başarıyla canlandırılıyor. Kitap boyunca kahramanın duygu ve düşüncelerine de zaman zaman uzanma imkânı buluyoruz.

Hadis tarihi dersini destekleyecek böylesi bir metnin aynı zamanda kaçınılmaz olarak didaktik bir yönü var. Yazar, hadisçilik işinin nasıl yapıldığı, hoca-talebe ilişkileri, meclislerin nasıl işlediği gibi genel konular hakkında, bazen de belli şahıslar ve kavramlar hakkında okuru –ki eserin okuru büyük ölçüde günümüz hadis öğrencisidir– bilgilendirmek istiyor. Bu didaktik anlatımlar hikâyenin akışına büyük ölçüde güzelce yedirilmişse de zaman zaman metnin edebî yönünü hafiften zorluyor. Bu yazı bir edebiyat eleştirisi olmadığı için, burada ayrıntıya girmeden bu tespiti yapmakla yetiniyorum.

Yukarıda Topgöl'ün nasıl bir tarih kitabı hayal ettiğini alıntılıdım. Romanın yazılma amacını dile getiren bu girişe rağmen elimizdeki eserin hem dönem olarak hem de konu olarak orada bahsedilen hususların yalnızca bir kısmına tekabül ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Yazar, kahramanını Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı olarak kurgulamış ve hadis tarihinin yaklaşık 180-240 yılları aralığındaki döneminin meselelerine yer vermiştir. Temelde

kahramanın öğrenci ve hoca olduğu iki farklı dönemle ilgili anlatılara muhatap oluyoruz. Bu, iki yönlü olarak faydalı bir tercihtir. Birincisi, yaklaşık 60 sene aralıklı iki farklı tecrübe esere yansıtılmış olmaktadır. Burada tabii ki bu zaman zarfında hadis ilmindeki gelişimin ve değişimin, daha belirgin bir şekilde anlatıya yansıtılması beklenirdi. Yazarın sunumunun, daha statik bir hadis tarihi algısı oluşturmaya katkı sunabileceğine veya zaten mevcut olan böyle bir algıyı pekiştirebileceğine dair bir endişe taşıyor değilim. Topgül'ün tercihinin ikinci faydası birinde talebe, diğerinde hoca gözüyle meclislerin anlatılıyor olmasıdır. Bu hususun da belli yönlerinin gelişmeye açık olduğu söylenebilir.

Neden bu dönem romana konu olarak seçildi? Bunun en iyi cevabını yazar verecektir ama hadis ilminin epeyce bir olgunlaştığı bu dönem Topgül tarafından pedagojik olarak daha kolay ve faydalı bir şekilde işlenebilir görülmüş olmalıdır. Seçilen dönem aynı zamanda hadis tarihi açısından çok önemli bir dönüm noktasını, bütün İslam tarihi açısından da en hassas olaylardan biri olan Mihne'yi de içine almaktadır. Kahramanımız da bu travmatik süreçte tanıklık edenlerdendir. Mihne, hakikaten açıklanması ve anlatılması zor bir olaylar dizisidir. Genel olarak Topgül'ün, Mihne sunumunu biraz yüzeysel ama nihai olarak başarılı görsem de bugün bütün dinamiklerini tam olarak anlayamadığımız, çok yönlü ve boyutlu bu olayla ilgili anlatımın geliştirilebileceği düşüncesindeyim. Romanın başından itibaren beni en çok meraklandıran husus, kahramanın Mihne'de ne yapacağı idi. Eğer ondan, Ahmed b. Hanbel gibi bir "kahraman" üretilecek olsaydı, bundan açıkçası hadis tarihyazımı açısından rahatsızlık duyacaktım. Neticede çok da gerçekçi bir şekilde sorgulamada istenileni söyleyen ve bunun mahcubiyetini, suçluluğunu en derininde yaşayan kahraman, özel görüşmelerde ve derslerinde inandığını söylemekten çekinmemiş ve ölümüne kadar Ahmed'e yakınlığını devam ettirmiş biri olarak takdim edilmiştir.

Topgül'ün mahirane bir şekilde anlattığı veya işaret ettiği hadis konularına ve yine ustaca kurguladığı hikâyesine hayranlık duysak da öyle ya da böyle neticede hadis tarihi derslerinde ilave okuma metni olarak planlanmış eserin, yazarın kastetmediğini düşündüğüm bir romantizasyona ve idealizasyona yol açabileceğine veya hâlihazırda mevcut olan böyle bir anlayışı destekleyebileceğine dair küçük de olsa bir endişem var. Hadis tarihi, işin aslında büyük ölçüde hadisle uğraşan insanların tarihidir. Dolayısıyla hadisle ilgili her türlü insani zaafın ve problemlerin de yaşandığı bir alandan bahsediyoruz. Semerkant'tan başlayıp hadis toplamak için zorlu yolculuklara çıkan delikanlının ve sonrasında kemale ermiş, halka sahibi muhaddisin hissettikleri ve yaşadıkları tamamen gerçekçi olsa da kurgunun bu şahsın 'tüm gerçekliğini' yansıtmadığını hemen fark ediyoruz. Hadis tarihiyle ilgili problemlerin kitaba daha kuvvetli bir şekilde yansıtılması daha faydalı olur ve herhangi bir idealizasyon ihtimalini daha sınırlı bir boyutta tutabilirdi. Hadis tarihine dair pek çok hususun, özellikle hadisçilerimizin hadis alıp aktarma konusunda gösterdikleri renkliliğin ve çeşitliliğin bütün sorunlarıyla dile getirilmesi kitabı sıradan bir hadis tarihi kitabının yapamayaacağı şeyleri yapma konusunda daha da bir üst sınıfa taşıyabilirdi. Buna iki küçük örnek vermek istiyorum:

Kahraman, Mekke'de Süfyân b. Uyeyne'nin meclislerine katılır ve onunla yakın bir ilişki kurar. Onun Süfyân'la olan çeşitli hatıraları aktarılır. Bu minvalde kahramanımız, bir hadisi Süfyân'ın ancak farklı meclislerde birkaç kere tekrar etmesi neticesinde yazabildiklerini not eder ve üstadının "hafızası[nın] hayranlık uyandırıcı" (s. 100) olduğundan bahseder. Süfyân'ın kuvvetli hafızaya sahip iyi bir hadis râvisi olduğunu düşünsek de öğrencisi Humeydî'nin *el-Müsned*'i gibi kitaplara baktığımızda onun birçok hadisi hem alma hem aktarma konusunda, zaman zaman önemli sayılabilecek hatalar yaptığını görüyoruz. "Hz. Peygamber'in ağzından çıkan bir sözün, yaptığı bir eylemin, onayladığı bir söz ya da tavrın serüvenini adım adım izleyen bir tarih anlatısı sunma[yl]..." (s. 7), idealindeki hadis tarihi için koyduğu hedeflerin arasına yerleştiren Topgöl'ün, tam da eline fırsat geçmişken hadislerin rivayetinde karşılaşılan sorunlarla ilgili bu rivayetlerden istifade etmesi, daha da gerçekçi bir hadis tarihi –veya 'hadis romanı'– yazılmasına hizmet etmez miydi?

Aynı şekilde Hüşeym b. Beşîr'den bahsedilen bölümde –ki kahramanın en değer verdiği hocalarından biridir– tedlis yapmakla maruf bu önemli muhaddisin anekdotlara yansımış tedlis hikâyelerinden biri buraya iliştilerilemez miydi? Hüşeym'in, kendisinden tedlissiz hadis almak isteyenlere yine de farklı bir tür tedlis yaparak hadis rivayet etmesi, ve bir de bunu, ne olduğunu anlayamayan talebeye esprili bir şekilde söylemesi, o günkü hadis talipleri gibi bugünkü hadis talipleri için de hem öğretici hem de eğlendirici olmaz mıydı? Aradığımız, üslup olarak daha didaktik bir eser değil; sadece kitapta hadis tarihine dair ele alınmaya değer bazı meselelerle ilgili zengin rivayet birikimimizin daha ileri düzeyde ve çok boyutlu kullanılabilme imkânını vurgulamak istiyorum.

Bu şekilde hadisçilerin pratiğine dair literatürümüzde yer alan sayısız hikâyeden en öğretici olanlarından bazı seçmeler kitaba yedirilebilirdi. Bunu yazar belli ölçüde yapsa da ben insan olmaklığımızın, sadece yediğimiz içtiğimiz zaman değil hadis işiyle uğraştığımız zaman da bizimle olduğu gerçeğinin, hadis tarihinin en önemli vurgularından biri olması gerektiğini düşünenlerdenim. Başkası ihtiyar hocasından hadis almasın da, hocanın en son ve belki de tek râvisi kendisi olsun diye arkadaşlarını yanlış yönlendirenlere dair anekdotlar uç örnekler olarak değerlendirilip dışarıda bırakılabilir fakat bu tür örneklerin hadisle uğraşan insanın tabiatına dair başka yerde kolay bulamayacağımız karakter izlerini bize göstermede ne kadar faydalı olacağı üzerinde konuşmaya bile gerek yoktur.

Gördüğüm kadarıyla bu kitabın en temel sorunu ana karakterinin tek boyutlu olması ve bu durumu dengeleyebilecek 'kötü' karakterlerin ve yan karakterlerin eksikliğidir. Tabii ki tek boyutluluk, kısmen eserin didaktik yapısının bir neticesi olarak görülebilir ki böyle bir tercih yazarın hedeflediği mesajları vermesini kolaylaştırmaktadır. Mihne'yi düzenleyenler kısmi olarak kötü karakter ihtiyacını karşılamaya yarasa da benim aradığım daha mücessem etli kanlı bir antagonist. Mesela şehir şehir dolaşan muhaddisimizin gittiği birçok yerde tekrar tekrar yollarının kesiştiği, Ehl-i hadis'le gerilimi olan, onların yaptığı işleri değersiz gören, onlarla konuşmayı, tartışmayı kendine iş edinmiş, hadisçileri

‘düşünme’ye çağırın ve hatta tahrik eden biri böyle bir görevi görebilir. *Makâmât*’ın, her şehirde farklı bir kılıkla ortaya çıkan renkli karakterini çağrıştıran böyle bir antagonist, muhaddisimizin çocukluğundan beri tanıdığı, akli ilimlere daha çok ilgili, spekülâtif düşünmeye meyilli biri olabilir. Çok eskiden ilim yolculukları ve kariyerleri farklılaşan bu iki kişinin henüz gençken bir gün Semerkant’ta, sonra orta yaşlardayken hac mevsiminde Mekke’de, yine biraz daha yaş almışken Bağdat’ta belki tesadüfen karşılaştıklarını ve her seferinde gündemlerindeki meseleleri, özellikle hadislerle ilgili olanları, konuşup tartıştıklarını düşünün. Kitaba yapılacak buna benzer müdahaleler, sadece meşakkatli yolculuklarla hadis toplayıp sonra bunları bir sonraki nesle aktaran, hayatındaki neredeyse tek ‘heycan’ Mihne sürecinde yaşadıkları olan bir muhaddis hikâyesinin kaçınılmaz bir şekilde monotonlaşma riskine mâni olabileceği gibi dönemin tartışmalarına ışık tutup hadis tarihine dair daha bütüncül bir sunuma hizmet eder ve bu yüzden pedagojik anlamda daha da faydalı olur. Hiçbir düşünsel ortak noktanız olmasa bile çok eski dostluğunuzdan veya başka bir sebepten dolayı ayrıcalıklı muamelede bulunduğunuz kişiler vardır ve bu insanlarla teklifsiz konuşursunuz; bunu yaparken de ne ‘hadis talibi’ ne de ‘hadis hocası’ maskelerinizi takmak zorunda kalırsınız. Kahramanımız ile antagonisti arasında böyle bir ilişki tahayyül etsek mesela...

Esere katkı sağlayabilecek diğer yan karakterler, hadisçilerin kendi aralarından birileri olabilir. Romanın kahramanı, Ahmedlerin, Yahyaların seviyesinde olmasa da ta başından itibaren iyi yetişmiş bir hadisçi olarak takdim ediliyor. Neredeyse tüm dünyası hadisin etrafında dönen, mükemmele yakın bir karakter çiziliyor. Maişet derdi veya başka sebeplerle, hadislerle uğraşmadığı zamanlarda bile aklı orada. Böyle kişiler illa ki hadis tarihinde bulunmuş olabilir. Bugün de böyle insanlara rastlayabiliriz. Ancak hadis meclislerini dolduran insanların çok azı hem böylesi bir karaktere sahip hem de bu derece başarılı bir iş yapabiliyor olmalı. Yazarın sunumu, ister istemez, o günkü çoğu hadis talibinin bugünkü ilim taliplerine benzer şekilde ‘vasat’ olduğu gerçeğini perdeliyor. Çağdaş hadis araştırmacılarının neredeyse tamamının hadis tarihi anlatımı benzer bir durumla malul görüntüsü vermektedir. Hâlbuki hadis tarihi, düşündüğümüzden çok daha büyük oranda bir ‘vasat’ insanlar tarihidir. Muhaddisimiz anlaşılır sebepler ve muhtemelen pedagojik endişelerle mesleği itibarıyla mükemmele yakın biri olarak takdim edilmektedir. Fakat en azından yanına çeşitli zaafı olan vasat hadisçi karakterler yerleştirilmesi tarihî gerçekliğe çok daha uygun olmaz mı? Büyük bir hadisçi olmaya heves edip de zekâ ve yetenek yönünden potansiyeli olmayan ve buna rağmen hadis derslerini kaçırmayan bir karakterin yanında pekâlâ ‘hadisin şehveti’ne kapılıp zaman zaman ahlaki sınırları bile zorlayan tavır ve hareketlerde bulunan başka bir figür dengeleyici bir işlev görebilir. Romanda genel olarak ılımlı, anlayışlı ve mülayim biri olarak takdim edilen kahramanın aksine, muhaliflerine karşı en ufak bir sempati beslemeyen, müsamahasız, kaba ve kavgacı karakterler her anlamda mevcut anlatıma ilave bir zenginlik ve gerçekçilik katabilir. Çok zahit bir karakter pekâlâ çok şakacı biriyle yan yana sunulabilir. Bunların yanında uzun yolculuklarda, konaklanan hanlarda, arkadaşlar arası sohbet ve müzakere

meclislerinde şiirlerin havada uçmadığı bir 2./8. veya 3./9. asrı tahayyül etmenin mümkün olmadığı hatırlanmalıdır.

Burada son bir noktaya temas etmek istiyorum. Şimdiye kadar Topgöl'ün eserini 'roman' diye nitelenmiş olsam da arka kapakta eser "romanla akademik bir araştırma arasında gidip gelen ... melez [bir] metin" olarak nitelenmektedir. Bunda haklılık payı yok değil. Zaman zaman Ahmed b. Hanbel'in bir 'demo versiyonu' veya 'alt sürümü' olarak görebileceğimiz isimsiz kahramanı ve onun özel hayatıyla ilgili detayları çıkarırsak, eserde hadis tarihinin şahsiyetleri, kavramları ve hadisçilik işinin nasıl yapıldığını gösteren kısımların neredeyse tamamını yazar bol dipnotlu ve kaynaklı bir şekilde yeniden yazabilir. Bunun anlamı şudur: Bu eserin büyük bir bölümü aslında zaten tamamen 'kurgu' (*fiction*) değildir. Yani Topgöl'ün sıfırdan kurgusu değildir. Onun yaptığı, tevarüs edilenleri, aktarılanları mevcut hâliyle eserde bir araya getirip akıcı bir anlatıya dönüştürmesidir. Başta Ahmed olmak üzere çeşitli muhaddisler hakkındaki anlatılardan eklektik bir şekilde kurgulandığı anlaşılan kahramanın isimsiz bırakılması da muhtemelen bu yüzdendir. Uydurma bir isim verilse bile onun her zaman gerçek bir kişi olarak algılanma riski vardır. Eserdeki bu durum beni Harîrî'nin *Makâmât*'ındaki karakterlerinin gerçek olup olmadığı ile ilgili kadim tartışmaya götürmektedir. Tamamen kurgusal olmalarına rağmen bazılarınca Ebû Zeyd es-Serûcî ile Hâris b. Hemmâm'ın gerçek tarihsel kişilikler olması gerektiği iddia edilmiş, aksi takdirde bu şekilde hikâye anlatmanın yalancılık olacağı düşünülmüştür. Masal ve fabl gibi kurgu olduğu kendinde zahir ürünler dışındaki gerçekçi kurgulara karşı genelde doğru-yalan dikotomisi çerçevesinde mesafeli durulmuştur. Burada aklıma gelen soru şudur: Bir edebiyatçı, Ahmed'in veya başka bir tarihsel figürün hakkında roman yazarken kurgunun buradaki yeri ne genişlikte olabilir? Ahmed'in söylediği rivayet edilmeyen, fakat onu tanıdığımız kadarıyla pekâlâ söylediği varsayılabilir bir söz onun ağzına konulabilir mi? Edebiyatçıyı geçtik, bir hadisçi, roman gibi bir kurgu kaleme alsaydı bile, böyle bir şey yapabilir mi? Topgöl'ün bunu yapmamayı tercih ettiği anlaşılıyor.

Üniversitedeki hadis hocası keşfettiği günce sayesinde dersini nasıl işleyeceğine karar vermiş, dönem sonunda sıra final sınavına gelmiştir. Topgöl'ün gerçek sınav soruları olduğu anlaşılan sorular kitabın sonunda okurlar ile paylaşılmaktadır. Bunlardan dördüncüsü doğrudan romanın ana konusuyla ilgilidir:

4. Hicri 165 senesinde Semerkant'ta dünyaya gelen bir ilim tâlibi olsaydınız ilim tahsili için nereye gider, gittiğiniz şehirde ne tür bir ilmî ve siyasi manzara ile karşılaşır, ne gibi faaliyetler yapardınız? (Kronolojik bir seyir takip ederek hadis edebiyatı türlerini de dikate alan serbest bir anlatı yapınız[.]) (s. 187)

Sıradan bir hadis tarihi kitabını okuyan ortalama bir öğrencinin, dersin sınıfta nasıl işlendiği bir tarafa bırakılacak olursa, bu soruya cevap vermekte çok zorlanacağı kanaatindeyim. Fakat Topgöl çok yerinde ve bir o kadar da güzel bir soru soruyor. Ve bir anlamda bu soruyu sorabilmek adına bir 'roman' yazıyor. Formel hadis tarihi eserlerini, dersi takiple ve

Râvi kitabıyla beraber okuyan bir öğrenci bu soruyla öyle ya da böyle yüzleşebilecektir. Neticе olarak Topgöl'ün hem alternatif ders kitabı arayışı haklı hem dersin çıktısı olarak öğrenci için koyduğu hedef yerinde hem de bu hedefe hizmet etsin diye kaleme aldığı eseri oldukça başarılı. Yukarıda bahsettiğimiz romantikleştirme, idealleştirme riskleri ortadan kaldırılıp tek boyutluluk sorunlarının üstesinden gelinerek buna benzer kitapların sayısının artması gerektiği aşikârdır. Herkes Topgöl kadar başarılı bir şekilde 'hadis romanı' yazamayacağına göre ne yapmamız gerekiyor? Onun bu çabasından çıkan en genel sonuç, hadis tarih yazımında yeni arayışlar içine girmemiz gerektiği olacaktır.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Asım Cüneyd Köksal. *Fıkıh ve Siyaset Osmanlılarda*
Siyâset-i Şer'iyye. İstanbul: Klasik, 2017, 342 sayfa.**

Hacer YETKİN*

Türkçe akademik literatürde fıkıh perspektifinden İslam siyaset düşüncesini inceleyen çalışmalar sayılıdır. Fıkıh-siyaset ilişkisinin dikkat çekici sonuçlar ortaya çıkardığı Osmanlı dönemi hakkındaki çalışmalar daha çok tarihçiler tarafından yapıldığı için mezkûr çalışmalarda fıkıhın özgün nitelikleriyle ilgili hususlar yeterince derinlikli incelenememiştir. Asım Cüneyd Köksal'ın eserinin en önemli özelliği, genel olarak fıkıh-siyaset ilişkisine dair literatüre, özelde de bu literatürün Osmanlı dönemine ait ürünlerine fıkıh perspektifinden kuşatıcı bir bakış sunmasıdır. Literatürün bu ölçüde kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulması, görüşlerin gelişim sürecini ve tarihî seyirle ilişkisini gözlemlemeyi mümkün kılmaktadır. 2018 TÜBA TESEB mansiyon ödülü alan bu eserden önce fıkıh-siyaset ilişkisi ve Osmanlı hukuk sisteminde fıkıh-siyaset ilişkisi tecrübesine dair bu ölçüde kapsamlı bir çalışma yapılmamıştı.

Eserin temel iddiası, Osmanlı idare ve hukuk sisteminin laik/seküler bir karakter taşımayıp bilakis şer'î esaslara uygun olduğudur. Osmanlı hukuk düşüncesinin örfi ve şer'î olmak üzere ikili bir yapıya sahip oluşu ve örfi siyaset alanındaki bazı uygulamaların şeriatla çelişir gibi görünmesi önde gelen bazı tarihçileri, örfün şeriatı domine ettiğini ve yönetim sisteminde şeriatın ziyade örfün esas olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Bu iddiaya karşı yazar, örfi siyasetin şeriatı bir alternatif olarak değil, şeriatın izin verdiği alanda faaliyet gösteren ve onu tamamlayan bir sistem olarak tasavvur edilmesini gerektiğini savunur. Yazara göre bazı dönemlerde çeşitli uygulamalarla otorite şeriatın çizdiği sınırları aşmış olsa da Osmanlı hukuk teorisyenleri, doktrinde şer'î meşruiyeti -bazen şeklen de olsa- korumaya her zaman özen göstermişlerdir. Yazar bu iddiasını ortaya koyarken önce Osmanlı öncesi siyaset-i şer'iyye düşüncesinin kronolojik seyrini inceleyerek Osmanlı sisteminin ortaya çıkışına kadar gelen arka planı sunar. Ardından Osmanlı tecrübesine dair literatürden pek çok argüman eşliğinde iddiasını çeşitli açılardan temellendirir.

Eserin Giriş'inde yazar, İslam kamu hukukunun yeterince gelişmediği yönündeki yaygın kabule değinip bu durumun muhtemel sebepleri üzerinde durur. Bu sebeplerin temelinde devletin, zimmet sahibi bir kurumsal kişi olarak tasavvur edilmemesi fikri bulunmaktadır. Yine de bu alanda hacimli bir literatürün -sistematik fıkıh eserlerine nispetle geç bir tarihte

* Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, hacer.kontbay@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-9871-9405

de olsa- ortaya çıktığı söylenebilir. Yazar burada siyaset-i şer'iyeye hakkındaki Osmanlı dönemi öncesi klasik literatürü özetle değerlendirir.

Eserin “Şeriat ve Siyâset-i Şer'iyeye” başlıklı Birinci Bölüm'ü, siyaset-i şer'iyeye konusunda bir kavramsal çerçeve sunar. Eserlerde kısaca siyaset olarak ifade edilen siyaset-i şer'iyeye, geniş anlamda halkın dünyevi işlerini dinin vazettiği şer'î esaslar dairesinde çözümlemeyi, dar anlamda ise imamın mevcut bir fesadı ortadan kaldırmak, muhtemel bir fesadı önlemek yahut bir problemi çözmek için uygun gördüğü hükümleri ifade eder. İbn Teymiyyeden (ö. 728/1328) sonra kavram daha da daralarak “mevcut ya da muhtemel fesadın önüne geçmek için öngörülen ağırlaştırılmış ceza” anlamında kullanılır hâle gelmiştir (s. 32-4). Siyâset-i şer'iyenin terimleşme sürecinde Mâverdî (ö. 450/1058), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Cüveynî (ö. 478/1085), İbn Akîl (ö. 513/1119), Karâfî (ö. 684/1285), İbn Teymiyye ve İbn Kayyım (ö. 751/1350) gibi âlimlerin eserleri etkili olmuştur. Yazar burada siyaset kavramının rey, örf, istihsan ve ıstıslah kavramlarıyla ilişkisine değinir ve siyaset-i şer'iyenin meşruiyetinin temelde mürsel maslahat ile açıklandığını söyler. Devamında siyaset-i şer'iyenin teori ve pratikteki tezahürleri üzerinde durulur (s. 47-58).

Birinci Bölüm'ün son başlığı, şeriat-siyaset ilişkisine dair görüşlerin değerlendirilmesine ayrılmıştır. Burada öncelikle siyasetin şeriatın dışında ve onun tamamlayıcısı, bazen de onu aşan ve bu yüzden hem övgüye hem de yergiye konu olabilen bir olgu şeklinde tasavvuru, eserlerden aktarılan anekdotlar eşliğinde izah edilir. Daha sonra sırasıyla Gazzâlî (ö. 505/1111), Turtûşî (ö. 520/1126), Hasîrî (ö. 500/1107), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Karâfî, İbn Kayyım, İbn Haldun (ö. 808/1406), Makrîzî (ö. 845/1442) ve Şihâbüddin el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) şeriat-siyaset ilişkisine dair görüşleri kısaca değerlendirilir. Bu şahsiyetlerden İbnü'l-Cevzî, Makrîzî ve erken modern dönem âlimi olan Alûsî'nin siyaset sahasına dair daha olumsuz görüşlere sahip oldukları, buna karşılık özellikle Karâfî ve İbn Kayyım'ın siyasete şeriatın yanında alan açan yaklaşımlarıyla Osmanlı siyaset düşüncesine büyük oranda tesir ettiği tespiti yapılmaktadır (s. 59-94).

Fıkıh-siyaset ilişkisine dair literatürdeki yaklaşımların tahlil edilmesinin ardından, eserin asıl iddiasını içeren “Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Meselesi” başlıklı İkinci Bölüm gelir. Bu bölümün ilk kısmında, Osmanlı âlimlerinin nezdinde şeriatla siyasetin (yahut da örfün) birbirini dışlayan, birbirine alternatif alanlar olarak görülmediği, aksine bu ikisinin birbirini tamamlayan ahenkli birlikteliğinin Osmanlı yönetim felsefesinin temelini oluşturduğu kaydedilir. Yazar bu görüşü Osmanlı müelliflerinden yaptığı alıntılarla destekler. Bölümün ikinci kısmında Osmanlı hukukunun şer'îliğini sorgulayan Fuat Köprülü (ö. 1966), Ömer Lütfi Barkan (ö. 1979) gibi tarihçilerin görüşleri değerlendirilip Osmanlı hukukunda şeriat ve örfün karşıt iki sistem olarak işlev gördüğü, klasik dönemde örfün daha baskın olduğu, 17. yüzyıldan itibaren ise ulemanın otoritesinin artmasıyla şeriatın ağırlık kazandığı şeklindeki iddia eleştirilir (s. 111-6). Yazara göre örfi kanunların klasik medrese eğitimi görmüş bürokratlar tarafından yapılması, yargılamanın şer'î usullere dayanması, şeriata uymadığı

için ilga edilen bazı kanunların varlığı, Osmanlı'da hukuk sisteminin şer'iliğini gösteren en somut delillerdir. İddia sahiplerinin üzerinde durduğu ehl-i şer'-ehl-i örf ayırımına müstakil olarak değinen yazar, ehl-i şer' ile ehl-i örf arasında bir yetki paylaşımının söz konusu olduğunu ve prensip olarak ehl-i örfün ehl-i şer'in hükmü olmaksızın tasarrufta bulunmadığını ifade etmekle birlikte, bu idealin her zaman gerçekleşmeyebileceğini, şer'î esaslara şeklen uyum sağlansa dahi bu esasların asıl maksatlarına muhalif uygulamaların görülebildiğini kabul etmektedir.

İkinci Bölüm'ün son kısmı, Osmanlı ceza hukukunun siyaset bağlamında daha yakından incelenmesi hakkındadır. Osmanlı hukuk sisteminin şer'î olmadığı yönündeki iddia, en çok Osmanlı ceza kanunnamelerindeki şeriata aykırı görünen maddelerin varlığı ile temellendirildiğinden, yazar mezkûr kanunlar üzerinde etraflıca durmuştur. Burada sadece kanunnamelerden yola çıkılarak Osmanlı hukuk sistemi hakkında genellemeler yapmanın isabetsiz olduğu vurgulanır ve kanunnamelerin Osmanlı hukuk sisteminde muteber sayılan fıkıh metinleri, siyasete dair eserlerdeki doktrin ve şer'iyye sicilleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiği ifade edilir (s. 122-3). Dolayısıyla yazara göre kanunnameleri fıkıhın karşısında bir yetki aracı olarak tasavvur etmek doğru değildir. Burada yazarın yer verdiği kanunnamelerdeki bazı ilke ve uygulamalar dikkat çekmektedir. Mesela hadler konusunda kanun önünde mutlak eşitlik esas olduğu hâlde ta'zîr alanında sosyal statü farkının cezada etkili olması, Hanefî mezhebindeki muteber görüşün hilafına olarak mali cezaların oldukça yaygın olması, masumiyet karinesinin töhmet altındaki kişiler ve sabıkalılar açısından uygulanmaması bunlardan bazılarıdır (s. 126-33).

"Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye Tartışmaları" başlıklı Üçüncü Bölüm'de yazar, Osmanlı'da siyaset-i şer'iyye tartışmalarını müellif-eser eksenli bir incelemeye tabi tutarak Osmanlı döneminden seçilen dokuz siyaset metni üzerinden değerlendirir. Seçilen metinlerden ilk beşi, Osmanlı siyasetini temellendirme ve meşrulaştırma çabalarını yansıtan metinler iken sonraki dört eser, Osmanlı siyaset düşüncesine farklı açılardan eleştiri getiren müelliflere aittir. İncelenen ilk eser, Kânûnî (hs. 1520-1566) dönemi devlet adamlarından Lütî Paşa'nın (ö. 970/1563) *Halâsu'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme* adlı risalesidir. Lütî Paşa, hilâfetin Osmanlılara intikalinin tartışma konusu olduğu bir dönemde yazdığı bu risalede hilâfetin Kureşîliği şartının geçersizliğini ve Osmanlı hanedanının hilâfetinin şer'iliğini savunmuştur. İncelenen ikinci eser olan Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) *Seyfü'l-mülûk*'u, siyaset-i şer'iyyenin belli başlı meselelerini Hanefî perspektifinden ele alır. Üçüncü eser Âşık Çelebi'nin (ö. 979/1572) İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye* adlı eserini tercüme ederken dönemin problemleri hakkındaki güncel değerlendirmelerini içeren eklemeler yaparak müstakil bir telif hüviyeti kazandırdığı *Mi'râcü'l-eyâle*'dir. Yazar, Âşık Çelebi'nin eserini, özellikle Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) tarafından yeni düzenlenen toprak sistemi hakkında aktardığı bilgiler vesilesiyle incelemektedir. İncelenen eserler içinde siyaset-i şer'iyye alanının en tartışmalı konularına değinen ve bu konularda Osmanlı pozisyonunu temellendirişi ile döneminde en çok etkili olan eser Dede Cöngî'nin

(ö. 975/1567) *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye*’sidir. Yazar, Dede Cöngî’nin bu eseriyle bir yandan mevcut Osmanlı hukuk sisteminde siyaset kapsamına girecek meselelerin meşruiyet zeminini ortaya koymaya çalışırken bir yandan da Karâfi ve İbn Kayyim’in siyaset-i şer’iyye anlayışını Hanefî bakış açısı ile yeniden yorumladığını söyler (s. 225-6). Osmanlı siyaset düşüncesi üzerinde Karâfi’nin siyasete alan açan ve yöneticilere tanınan geniş yetkilerin şeriata aykırı olmadığını savunan yaklaşımının büyük etkisi olmuştur. Karâfi’nin görüşleri İbn Ferhûn (ö. 799/1397), Trablusî (ö. 849/1445’ten sonra) ve nihayet Dede Cöngî aracılığıyla Osmanlı’ya aktarılmıştır. Öte yandan yazara göre Dede Cöngî’nin eseri, devletin nizam ve bekası için ferdî hürriyetler pahasına hükümdarın yetkilerinin en geniş şekilde yorumlanmasının etkili bir örneğini oluşturur. Bu yorumu haklı çıkarabilecek gerekçeler konusunda yazarın açıklamaları dikkat çekicidir (s. 226). Bölümde incelenen beşinci eser, Bereketzâde Abdullah Cemâleddin Efendi’nin (ö. 1918) *es-Siyâsetü’ş-şer’iyye* adlı eseridir. Bu eser ilgili literatürün son örneği olup siyaset-i şer’iyye alanının klasik meselelerinden ziyade dönemin güncel meselelerine dair tespitleri vesilesiyle kitapta bahse konu edilmiştir.

İncelenen metinlerde dikkat çeken bir husus, müelliflerin siyaset-i şer’iyyenin meşruiyet zeminini tesis etmeye çalışırken siyaset-i şer’iyyenin kötüye kullanılma ihtimalinin farkında olmaları ve bu yüzden adil siyasetle zalim siyaset arasındaki çizginin aşılmasını için gerekli tedbirler üzerinde çokça durmalarıdır. Zira siyaset, şeriata belirlendiği cezaların ötesine geçince başlar. Bu cezaların ötesine hangi durumlarda geçilebileceği, şariat dairesinden ayrıldıktan sonra zulme yol açmamak için çizilmesi gereken yeni sınırın ne olduğu ve bütün bu düzenlemelerin şeriatta yahut selefin uygulamasında temellerinin bulunup bulunmadığı gibi hususlar bu açıdan büyük önem taşır. Özellikle Dede Cöngî’nin eserlerinde bütün bu hususları netleştirme çabasının belirgin olduğu anlaşılmaktadır.

Üçüncü Bölüm’ün ikinci kısmında siyaset alanındaki problemlere odaklanan metinler incelenmiştir. Bu metinlerin ilki, II. Bayezid’in (hs. 1481-1512) oğlu Şehzade Korkud’a (ö. 1513) aittir. Bir fıkıh âlimi sayılabilecek ölçüde fıkıhla ilgilenmiş olan Korkud, Şâfiî mezhebini benimsemiş ve günümüze ulaşan eserlerinde açıkça ortaya koyduğu üzere Osmanlı hukuk sistemini fıkıh ve ahlak açısından eleştirmiştir. Yazar’a göre Şehzade Korkud’un eleştirileri Osmanlı sistemine yönelik en erken ve en kapsamlı tenkittir (s. 270). Bu kısımda sistem eleştirisi bağlamında görüşlerine yer verilen diğer üç şahsiyet, 16. yüzyılın önemli simaları olan Taşköprizâde (ö. 968/1561), Kınalızâde (ö. 979/1572) ve Birgivi Mehmed Efendi’dir (ö. 981/1573). Zikredilen âlimlerin eleştirilerini inceleyen müellif, Kânûnî döneminde mutlakiyetçiliğe meyleden yapının ulemanın muhalefetine yol açtığını, sonraki dönemde ulemanın devlet yönetiminde etkinliğini gittikçe arttırmasıyla bu gerilimin azaldığını belirtir. Yazarın Baki Tezcan ve Abdurrahman Atçıl’ın çalışmalarına atıfla, ulema sınıfının bir denge unsuru olarak gittikçe güçlenmesi sürecini özetleyen açıklamaları, fıkıh-siyaset ilişkisinin bu boyutunu aydınlatmak açısından önemlidir (s. 290-5).¹

1 Söz konusu atıfları taşıyan bölüm esere genişletilmiş ikinci baskıda eklenmiştir.

Yazar sonuç bölümünde Osmanlı siyaset-i şer'iyye düşüncesinin teorik olarak büyük gelişme kaydettiği 16. yüzyılda Batıda modern devlet anlayışıyla birlikte ortaya çıkan "hikmet-i hükümet" (*raison d'état*) düşüncesi ile irtibatını değerlendirir. Devletin çıkarlarının hukuk ve ahlak pahasına korunması esasına dayanan bu yaklaşımın, yazara göre siyaseten katil gibi belli meseleler istisna edilirse, Osmanlı siyaset doktrini için mevcut olduğunu söylemek zordur.

Fıkıh-siyaset ilişkisini ve siyaset-i şer'iyye teorisinin ortaya çıkışını bütün tarihî süreci kuşatacak bir kapsamla ele alan eserin göze çarpan ilk hususiyeti, zengin referans çerçevesidir. Eserin kaynakları arasında kamu hukukuna dair eserlerin yanında şeriat-siyaset ilişkisine dair fikir beyan eden bürokrat, tarihçi, âlim ve hatta sufilerin yazdığı eserler ve konuyla sıkı irtibatı sebebiyle Osmanlı kanunnameleri yer alır. Yazar eserin girişinde Osmanlı dönemi eserlerini esas aldığını söylese de hem siyaset düşüncesinin genel çerçevesi işlenirken hem de Osmanlı özelindeki metinlerin tahlilinde klasik ve modern dönemden, yerli ve yabancı, yazma ve matbu pek çok çalışmaya müracaat edilmiştir. Özellikle siyaset-i şer'iyye metinlerinin incelendiği Üçüncü Bölüm'de yazarın her bir metin hakkında genel bir tahlilden ziyade, metinleri belli bir mesele bağlamında incelemesi ve ilgili eser dışındaki literatüre de yine o mesele bağlamında atıflar yapılması eseri zenginleştirmiştir. Bu bölümdeki her bir eser incelemesi müstakil çalışma gerektirebilecek bir mesainin ürünüdür. Buna karşılık eserin ilgili literatürü ciddi oranda ihata etme çabası ve genel şemada bu literatürün fazlaca belirleyici olması, konunun geniş çaplı oluşu ile birlikte, eserin sistematüğünü takip etmeyi zorlaştırmıştır. Ayrıca eserlerden sıklıkla yapılan uzun alıntılarda Osmanlı Türkçesinin latinize edilerek aktarılması da eserin akışını kesintiye uğratan ve okumayı kısmen zorlaştıran bir husustur.

Muhteva açısından *Fıkıh ve Siyaset*, Osmanlı hukuk sisteminin laik karakterde olduğu yönündeki teze karşı Osmanlı hukukunun şer'iliğini savunan bir antitez sunar. Yazara göre siyaset-i şer'iyye düşüncesi fıkıh doktrininde ta'zîr alanı ile elde edilen meşruiyet zeminiyle temellendirilmiş ve böylece şeriatın kapsamına dâhil edilmiştir. Osmanlı hukuk sistemi fıkıh literatüründe geliştirilen bu yaklaşım üzerine inşa edilmiş ve siyaset ile ta'zîrin ilişkisine dair bu meşrulaştırıcı doktrin, Osmanlı'da örfi siyaset adı altında paralel bir sistemin varlığını mümkün kılmıştır. Yazara göre Osmanlı hukuk düşüncesi şer'î ve örfi siyaset arasındaki dengeyi korumaya ve Hanefî fıkının sınırlarını zorlasa da bu sınırların dışına çıkmamaya özen göstermiştir. Uygulamada bu idealden sapmaların olduğu yönündeki tarihî veriler, seküler bir sistemin tasavvurunu zorunlu olarak gerektirmez.

Aslında siyaset literatüründe siyaset-i şer'iyyenin şeriatın ta'zîr alanı içinde geliştiği ve siyasetin şeriatın bir parçası olduğu yönündeki yaklaşımla çelişen bazı izahlar da mevcuttur. Yazarın aktardığı üzere mesela İbnü'l-Cevzî, *Telbisü iblis*'te siyaset kavramını, hükümdarların şeriate dayanmayan keyfî uygulamaları anlamında olumsuz bir çağrışımla kullanır (s. 74). Ancak yazar, siyasetin fıkıh alanı dışında tasavvur edilmesiyle seküler bir siyaset

anlayışının varlığını mümkün kılan bu tür açıklamaları, kendi iddiasıyla çelişmeyecek şekilde yorumlamayı tercih eder. Örneğin Malikî fakih Turtûşî'nin görüşlerinden onun seküler bir siyaset anlayışına sahip olduğu yönünde çıkarılan yorumu isabetsiz bulur (s. 70-1). Yine Hasîrî'nin dinî-hissî siyaset ayrımının seküler bir alanın varlığının kabulü olarak yorumlanamayacağını savunur (s. 73).

Ayrıca tezin asıl iddiasını oluşturan Osmanlı hukukunun şer'îliği bağlamında da yazar, siyasetin pratikte hukukun sınırlarını aşmış olsa dahi teoride meşruiyet kaygısının sürdüğünü ve sınırı aşan uygulamalar için meşru zemin yaratma girişimlerinin bulunduğunu söyler. Yazarın incelediği siyaset müelliflerinden Dede Cöngî ve Lütî Paşa böyle bir çaba içerisinde oldukları. Ancak özellikle Dede Cöngî'nin eserinin -yazarın da vurguladığı üzere- etkileyiciliği ve belirleyiciliği düşünüldüğünde, söz konusu girişimlerin istisnai sayılamayacağı, bu açıdan fiilî uygulamaların da doktrine yön verdiği söylenebilir. Ayrıca, teori ile pratik arasındaki makas açıldıkça, asıl belirleyici olanın hangisi olduğunu tespit etmek zorlaşır ve hukuk sisteminin karakterini belirlemede neden fiilî uygulamanın değil de teorinin esas alındığı sorusu akla gelir. Nitekim yazarın İkinci Bölüm'de yer verdiği kanunnamelerdeki Hanefî mezhebinin standart görüşüne aykırı bazı ilke ve uygulamaların şer'î esaslarla uzlaştırılması oldukça güçtür (s. 126-33). Zikredilen uygulamalar Osmanlı hukuk sisteminin şer'îliğini sorgulamayı haklı çıkaracak argümanlar olarak okunmaya müsaittir. Ancak yazar bu hususların şer'îlik problemi açısından nasıl izah edileceği üzerinde çok fazla durmamıştır. Bunun yanında siyaset-i şer'îyenin teorisi ile pratiği arasındaki gerilime dair çok önemli bir örnek olan kardeş katli meselesi de burada hatırlanabilir. Bu konu, siyaset-i şer'îye bağlamında çokça tartışılan ve şer'î zeminde izahı en uzak görünen konulardan biridir. Eserde siyaset düşüncesinin teorik zemininin tahlili hedeflendiği için bu konuya hemen hemen hiç yer verilmemiştir.² Yazarın bu tercihi, incelediği eserlerde kardeş katlinin meşruiyetini göstermeye matuf izah çabaları görmeyişle açıklanabilir. Ancak Osmanlı siyaset düşüncesinin boyutları, konunun hikmet-i hükümet kavramı ile ilişkisi ve uygulamanın ne ölçüde şer'î teorik zeminde temellendirildiği meselesi bakımından son derece dikkat çekici bir örnek olan bu uygulamanın eserde inceleme konusu edilmesi beklenirdi.

Yazarın sonuç bölümünde yaptığı değerlendirmede eserin genelinde yer alanın aksine, siyaset-i şer'îyenin problemlerine odaklanan daha eleştirel bir yaklaşım görülür. Yazar burada, eserin ana bölümlerinde yer almayan bazı tespitler de yapar. Mesela 19. yüzyıl kanunlaştırma akımlarının hukuk anlayışında "tek ve nihai kural" arayışına sebep olduğunu, bu algının da Osmanlı hukukunun şer'îliğinin sorgulanması ile ilgili yanlış sonuçlara yol açtığını savunur (s. 314). Ancak söz konusu sorgulamaya sebep olarak -Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin ihtiyaçları gibi- başka ve daha etkili saiklerden de bahsedilebilir. Bunun yanında yazar sonuç bölümünün son kısmında, 16. yüzyılda siyaset-i şer'îyeye getirilen eleştirilerin sonraki dönemde otokontrol işlevi gördüğünü ve işleyişin daha sağlıklı devam

2 Bu konuda teorik izah sayılabilecek bir alıntıya dipnotta yer verilmiştir (s. 261-2).

etmesine katkı sağladığını söyler. Ancak bu husus, eser boyunca dile getirilmeyen ve temellendirilmeyen bir iddiadır.

Osmanlı hukuk tarihini ve doktrinini isabetli olarak değerlendirmede bir fıkıh uzmanının perspektifinin son derece ufuk açıcı olacağı, şer'î hukukun aslında büyük oranda beşerî içtihatlardan oluşması ve içtihatla çoğulculuğu mümkün kılan doğası, ta'zîr alanının imkânları gibi fıkıhın iç dinamikleriyle ilgili hususlarda, bu perspektifin çok daha sağlıklı bir bakış açısı sunacağı açıktır. Köksal'ın eseri, işte bu bakış açısını kazandırmasıyla alana önemli bir katkı sağlamıştır. Son olarak Muharrem Midilli'nin *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*³ adını taşıyan ve incelediğimiz eserle genel itibarıyla aynı iddiayı, başka açılardan temellendirerek savunan eserini Köksal'ın eseriyle birlikte okumanın faydalı olacağı söylenebilir.

3 İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Ahmet Aydın. *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası/Hint*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 372 sayfa.

Nuran SARICI*

“Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası/Hint” başlığını taşıyan eser, Müslümanların Hint alt kıtasındaki serüvenini “Tanıma (Gazneliler)”, “Yerleşme (Delhi Türk Sultanlığı)” ve “Kökleşme (Babürlüler)” olmak üzere üç ana bölüme ayırarak ilmî, mimari ve sanatsal açılardan bölgenin İslam medeniyetine katkılarını incelemeyi hedefler. Genel olarak okuyucuya Hint alt kıtasındaki Türk-İslam ilim havzasının bütüncül bir resmini sunan “Yavana”, araştırmacılara Hint havzası ile ilgili neler yapılabileceğine dair ışık tutan değerli bir çalışmadır. Ancak çalışmanın neden Hintliler tarafından Müslümanlar için, onların kendilerinden daha aşağı olduklarını ifade etmek üzere “öteki, yabancı, istilacı, görgüsüz, bilgisiz” anlamında olumsuz bir niteleme olarak kullandıkları “Yavana” kavramı ile isimlendirildiği izaha muhtaçtır. Dikkat çekici olsa da isimlendirmenin içerik ile uyumlu olduğunu söylemek mümkün değildir.

Eserin girişinde “Havza” kavramı üzerinde duran yazar, bir bölgenin İslam Medeniyet Havzası olarak anılabilmesi için iki hususa sahip olması gerektiğini vurgular: 1- Yüksek seviyeli bir eğitim imkânı sunarak bölgedeki farklı ilim geleneklerini etkileme, onlara yön verme ve kendine yetebilme kriterlerini taşıması, 2- Bütün ilimlere dair kuşatıcı bir mesai ve literatüre sahip olması. Bu iki kriterden hareketle Hint alt kıtasının bir İslam Medeniyet Havzası olduğunu göstermeye çalışan yazara göre bir medeniyet havzasının gelişiminden bahsetmek aynı zamanda o bölgenin ilmî tarihini kronolojik olarak yazmak demektir. Bu anlamda yazar mezkûr çalışmasıyla, Hint alt kıtasına ilmî, kültürel ve siyasi anlamda en fazla tesir eden topluluklardan biri olan ve bölgeye İslam’ı getiren Türklerin, İslam bilim tarihine sağlamış oldukları katkıları sunma gayreti içindedir. Dolayısıyla kitap, Hint alt kıtasında hüküm süren Türk-İslam devletlerinin tarihî serencamı, bu dönemlerdeki ilmî ve kültürel hayatı ve bölgenin bir ilim havzasına dönüşme sürecini kronolojik olarak inceleyen bir kurguya sahiptir.

Birinci Bölüm’de 963-1186 yılları arasında Hint alt kıtasında hüküm süren Gazneliler ele alınmıştır. Geçen iki yüzyıl boyunca alt kıtada hâkimiyet kurma ve bölgede daha fazla nüfuz sağlamaya yönelik olarak fetih hareketleri, yeni şehirler ve mabetler inşa etmekle meşgul olan Gazneliler, Fâtımîler tarafından desteklenen batinî düşüncenin temsilcileri Karmatî ve İsmâilî gibi sapkın fırkalarla da mücadele etmişlerdir. Gazneli hükümdarları hem Abbâsî halifesine

* Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, nsarici@kastamonu.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-7102-4593

hem de dönemin hilafet merkezi olan Bağdat'a bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Yazar, Gaznelilerin Hint alt kıtasındaki faaliyetlerinin, bölgenin İslam ile tanışmasını sağlamaktan ibaret olduğunu ve mezkûr bölgenin bu dönemde henüz bir ilim havzası hâline gelmediğini ifade etmektedir. Hatta bölgenin bu dönemde bir ilim merkezi dahi sayılamayacağı kanaatindedir. Yazar bu iddiasını, Bîrûnî'nin (ö. 453/1061) *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eserinde İslami ilimlerin farklı sahalarına dair muhtelif tedaris faaliyetlerine işaret etmemesiyle delillendirir (s. 99).

"Yerleşme" başlıklı ikinci bölümde, bölgede Türk-İslam hâkimiyetinin güçlenmesinde Gaznelilere nispetle ilmî, sosyal, ekonomik, siyasi ve mimari tesirleriyle daha kalıcı bir etki bırakan Delhi Türk Sultanlığı dönemi (1206-1526) ele alınmıştır. Yazar bu dönemde Muizzî sultanları Kutbüddin Aybek, Şemseddin İltutmuş, Muhammed Tuğluk, Firûzşah Tuğluk, İskender Lûdî ve Gıyâseddin Balaban olmak üzere dindarlıklarıyla tanınan hükümdarların katkılarıyla kurulan İslam şehirleri, medreseler ve hankâhların yanı sıra yaptıkları davetler ve bölgeye yönelik gerçekleşen Moğol istilaları nedeniyle Hindistan'a göç eden âlimlerin ve sanatkârların Delhi'yi bir ilim ve kültür merkezi hâline getirme süreçlerini inceler. Yazara göre Hint alt kıtası bu dönemde mezkûr ilim havzası olma kriterleri bağlamında ulemayı ve talebeleri celbeden bir bölge olma özelliği gösterse de âlimlerin bir başka ilim merkezine ihtiyaç duymaksızın ilmî gelişimlerini tamamlayabildikleri bir merkez hâline henüz gelmemiştir (s. 124). Yazar bu durumu Bağdat'taki Abbasi halifeleri ile Delhi Sultanları arasındaki elçilik vazifesini üstlenen Sâğânî'nin (ö. 650/1252), söz konusu sultanlar tarafından kendisine gösterilen teveccühü ve teklif edilen idari görevleri reddedip buradaki ilmî atmosferi yeterli görmeyerek Gazne, Yemen ve Hicaz istikametinde rihle yapması, ömrünün sonlarını da Bağdat'ta tedaris ve telif faaliyetleriyle geçirmesiyle irtibatlandırır (s. 146). Ayrıca Yazar, Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561), 521 âlimin biyografisini incelediği *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eserinde ilim taliplerinin Hint'e gitmeyi hedeflememelerinden hareketle, Hindistan'ın henüz ulemayı kendine çeken bir coğrafya olarak görülmediğini belirterek dönemin Hintli âlimlerinin önde gelen ulemadan sayılmadığını ispata çalışır (s. 160).

Yazar, Delhi Türk sultanlarının başlıca meselesi olan Moğol akınlarının bölgenin ilmî hayatını olumsuz yönde etkilemesiyle ilişkilendirmektedir. Delhi Türk Sultanlığı'nda temel eğitim önceleri camilerin avlusunda verilirken Delhi, Bedâyun, Ecmir gibi şehirlerde inşa edilen Medrese-i Muizziyye, Medrese-i Nâsiriyye, Medrese-i Firuzâbâd gibi devrin en büyük medreselerinin etkin rolüyle, cami merkezli eğitim faaliyetleri daha sistemli hâle gelmiştir. Tarihçi Ziyâeddin Berenî bu dönemde 50'ye yakın müderrisin varlığından bahseder. Yazara göre dönemin eğitim kurumları olan medreselerin müfredatı çerçevesinde İslami eğitimin daha sistemli hâle geldiği söylenebilirse de medreselerde ortak bir müfredatın takip edildiği söylenemez (s. 141).

Yazar, hadis alanında Abdullah b. Sa'dullah es-Sindî, Rahmetullah b. Abdullah b. İbrahim es-Sindî, Ya'kûb b. el-Hasan el-Keşmîrî; fıkıh alanında Şemsüddin Yahya, el-Evdî, Şeyh Hamidüddin ed-Dihlevî, Rüknüddin el-Kindî ed-Dihlevî, Şihâbüddin ez-Zâvelî, Şeyh el-Hüdâd el-Cunpûrî, Ebû Hafs; tefsir alanında Ebû Bekir İshak b. Tâceddin, Gîsûdırâz,

Ebü'l-Hasan Mehâimî; tasavvuf alanında Ali b. Şihâbüddin Hemedânî, Hâce Muînüddin Hasan el-Çeştî, Kutbuddin Bahtiyar Kâkî, Nâgevrî, Feridüddin Genc-i Şeker, Zekeriyâ Multânî; tarih alanında Fahreddin Mübarek Şâh, Minhâc-ı Sîrâc el-Cüzcânî, Hasan Nizâmî; dil ve edebiyatta ise Ziyâeddin Nahşebî gibi alanlarında bu coğrafyada öne çıkmış şahsiyetlerden kısaca bahseder (s. 147-159). Kitapta yer almamakla birlikte Muhammed Tuğluk devrinde Şam'dan Hint'e göç edip Mizzî, İbn Teymiyye ve Zehebî gibi âlimlerin talebesi olmuş, Sultan Tuğluk tarafından büyük bir teveccühle karşılanmış, saray içinde ve dışında hadis okutma ile meşgul olmuş Abdülaziz Erdebî'nin yanı sıra Ebû Tev'eme Buhârî, Cemâlüddin Muhaddis ve onun talebesi Mahdûm Buhârî, devrin hadisçi sufilerinden Hâce Nizâmüddin Evliya, Şemsüddin Üdî, Fahrüddin Dihlevî, Nâsirüddin Çerağ, Ziyâeddin Berenî gibi meşhur âlimler ve sufi muhaddisler de bu kapsamda zikredilebilir.

Bâbürlülerin (1526-1858), Hint alt kıtasının bir ilim havzası hâline gelmesindeki etkin rollerini konu alan Üçüncü Bölüm'de, imparatorluğun tarihçesi, dönemin medrese eğitimi ve ayrıntılı müfredatları, Sind Bölgesi uleması, "İslam medeniyetinin eksen şehirleri" Agra ve Delhi'nin misyonu, dönemin ilmî atmosferine yön veren âlimler ve kısaca İngiliz sömürge dönemi Hindistan'ı gibi konular ele alınır. Bu dönemde alt kıta, Delhi merkezli teşekkül eden ilim havzası, âlimleri bölgeye çeken, kendine has literatürü, ekolleri ve tartışmaları olan, bir diğer ifadeyle kendine yetebilen bir bölge hâlini almıştır. Ayrıca bu dönemde İran İslam havzasının bir etkisi olarak Farsça bir ilim dili hâline gelmiştir. Bununla birlikte devletin kurucu hükümdarı Bâbü'rşâh'tan itibaren Çağatay lehçesinin de bir ilim ve edebiyat dili olarak bölgede varlığını koruması, Bâbürlülerin Türk diline en önemli hizmetlerinden biridir (s. 187). Evrengzîb Âlemgîr döneminde Molla Kutbüddin es-Sehâlevî öncülüğünde her ilim dalından tek bir kitabın okutulması esasına dayanan Ders-i Nizâmî adlı özel bir müfredat geliştirilmiştir. Bu dönemde açılan Rahimiyye ve Firengî Mahal Medreseleri bölgenin en tanınmış eğitim kurumlarıdır (s. 200). Çalışmanın başında ifade edildiği üzere bu dönemin ilmî atmosferini kapsayıcı bir şekilde incelemek kitabın hacmini aşacağı için konu, birçok ilim havzasını etkisi altında bırakan İmâm-ı Rabbânî, hadis ilminin bölgede yaygınlaşmasına yönelik gayretleriyle tanınan Abdülhak ed-Dihlevî, ihya ve tecdid düşünceleri ile öne çıkan Şah Veliyyullah gibi etkili âlimler üzerinden işlenmiştir. Ancak bu dönemde Muhammed b. Tâhir el-Fettenî, Abdünnebi b. Ahmed Gangohî, Muhammed Âbid es-Sindî, Ahmed Ali Sehârenpûrî, Muhammed Murtaza Zebîdî Bilgrâmî gibi şahsiyetlerden ve mücadelelerinden kısaca da olsa bahsedilmemesi bir eksiklik. Dönemin ilmî serüveninin Şah Veliyyullah üzerinden daha yoğun olarak işlenmesi, yazarın doktora çalışma konusuyla ilgili olmalıdır.

Yazar eserinde yanlış anlaşılabilir bazı genellemelere gider. Nitekim o, Bâbürlü Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte Hintli Müslümanların artık Cuma hutbelerinde Osmanlı hali-fesinin ismini zikretmesinden, Balkan ve Osmanlı-Rus savaşlarında düzenledikleri yardım kampanyaları ile Osmanlı Devleti'ne destek olmalarından ve Osmanlı Devleti'nin bekası için gösterdikleri fedakârlıklardan bahseder (s. 182). Ancak genellemeye dayalı bu ifadeler, o dönemin tüm farklı din yorumlarının aynı hedef istikametinde çalıştığını düşündürebilirse de

Birelvî Ekolü mensupları, Osmanlı'ya yardım komitelerine katılmadıkları gibi hilafet meselesinde de Osmanlı karşıtı bir tavır takınmışlardır.

Kitabın biçim, kaynak kullanım, alan ve literatür açılarından değerlendirilmesine yönelik genel olarak şunlar söylenebilir: Kitabın sıradan bir okur açısından en önemli özelliği, bölgeye dair herhangi bir malumata sahip olmadan bile okunabilecek sade bir üsluba sahip olması ve bölgeyi tarih, dil-edebiyat, coğrafya, ekonomi, mimari, ilim ve sosyo-kültürel açıdan tanıtan oldukça zengin bir muhteva içermesidir. Aynı zamanda eser, Hint alt kıtasına dair ilahiyat, tarih, siyaset bilimi, sanat tarihi gibi alanlarda çalışma yapan araştırmacılara yeni araştırma konuları hususunda kapı aralayarak pek çok öneri sunmaktadır (s. 53, 69, 71, 72, 74, 106, 133, 203, 212, 225, 255, 286). Bununla birlikte “Bölgeye dair daha önce bilgi sahibi olmayan genel okurlar gözetilerek hazırlanmış yetkin bir bölge tarihi çalışması olma” iddiasını taşıyan eserin genelinde yaygın okur kitlesi gözetilmişse de genel okuyucunun aşına olmadığı için ilk geçtiği yerlerde açıklanması beklenen Amritakunda (s. 42), maharaca (s. 92), Siva (s. 95) gibi kelimeler göze çarpar. Din-i İlâhi (s. 195) ve Sebk-i Hindî (s. 188) gibi kavramlar ise ilk kez geçtikleri yerlerde değil daha sonradan açıklanmıştır. Yine yazar, özel bir mana içeren kelimeleri açıklarken sözlükler yerine ikincil kaynaklara başvurmuştur. Havza kavramına yönelik mülahazalarını sunduğu Giriş kısmında çalışmanın metoduna ve kaynakları kullanma biçimine değinmemiştir.

Kitapta kaynağı tasrih edilmeyen bazı bilgiler ve görseller de yer almaktadır. Nitekim Müslümanların Hint alt kıtası ile ilk temaslarına dair Müslümanların Hint bölgesine yönelmelerinin Hz. Peygamber'in bu ülkeyi işaret etmesiyle başlatılabileceğine dair Ebû Hüreyre rivayetinin kaynağı (s. 21) zikredilmemiştir. Eserin son sayfalarında (s. 369, 370, 371, 372) yer alan fotoğrafların ve Delhi Türk Sultanlığı siyasi haritasının (s. 366) kaynağı da belirsizdir.

Eserde yazım-anlatım ve editöryal okuma açısından çok sayıda hata yer alır. Onlarca yazım hatasının (s. 25, 58, 63, 69, 80, 86, 101, 110, 111, 118, 127, 128, 164, 188, 191, 201, 204, 231, 242, 248, 282) yanı sıra bazı şahıs ve yer isimleri yanlış yazılmıştır. Örneğin “Muğire b. Ebi'l-Âs”, Muğiyre b. Ebi'l-Âsî (s. 80), “Hukeym b. Cebele”, Hakîm b. Cebele ve Hâkim b. Cebele (s. 80), “Bükan”, Bükan (s. 81), “Rebî b. Subeyh”, Rebî b. Sabîh (s. 82), “Ebû İshak el-İsferâyîni”, Ebû İshâk el-İsferâini (s. 103), “Lâl Kot”, Lalkot (s. 245), “Lal Kila”, Lâl Kıl'a (s. 251), “Bedâûni”, Beâûni (s. 192), “Jumna (Yamuna)”, Cemne (s. 198) şeklinde yazılmıştır. Kitap boyunca hicri/miladi tarih yazımlarında çeşitli problemler vardır ve belli bir standart izlenmemiştir (s. 31, 39, 54, 67, 72, 81, 83, 147, 196, 197). Vefat tarihlerinin hicri/miladi kayıtlarında da benzer sorunlar vardır (s. 22, 24, 30). Yahudi bir yazar olan Dâvud b. Mervân el-Mukammis'in tam vefat tarihine ulaşılabildiği hâlde “v. 3/9 yüzyıl” (s. 42) şeklinde bir yuvarlama verilmiş, bazı önemli isimlerin vefat tarihleri ise kaydedilmemiştir (s. 21, 22, 26, 29, 49, 80, 81). Dikkat çeken bir diğer husus, çalışmada dizine ve kısaltmalar tablosuna yer verilmemiş olmasıdır. Bölge tarihi olma iddiası taşıyan bir eser çok sayıda şahıs, eser ve belde ismi içerdiğinden okuyuculara kolaylık sağlaması açısından dizin kritik bir ihtiyaçtır.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Mathias Rohe. *Das islamische Recht - Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck, 3. Baskı, 2011, 612 sayfa.

Bahattin AKYOL*

Eserin müellifi Mathias Rohe Alman bir hukukçu ve İslam araştırmacısıdır. Erlangen-Nürnberg şehrinin Friedrich-Alexander-Üniversitesi'nde Medeni Hukuk, Uluslararası Özel Hukuk ve Mukayeseli Hukuk kürsüsü başkanı olan yazar EZİRE'nin (Avrupa'da İslam ve Hukuk Erlangen Merkezi) direktörü ve GAİR'nin (Arap ve İslam Hukuku Topuluğu) kurucu üyesidir. 2001 ile 2007 yılları arasında Nürnberg Eyalet Mahkemesinde hakimlik görevini ifa etmiştir. 2006 ile 2009 yılları arasında Almanya İçişleri Bakanlığı tarafından Müslüman toplum temsilcileri ve entelektüelleriyle yürütülen "Alman İslam Konferansı"nın (Deutsche Islamkonferenz DIK) üyeliğini yapmıştır.¹ 2018 yılında Ankara Üniversitesi tarafından kültür ve ülkeler arası diyaloga katkılarından ötürü fahri doktora unvanına layık görülmüştür.²

Das islamische Recht - Geschichte und Gegenwart (İslam Hukuku - Tarih ve Günümüz) adlı eseri son yıllardaki Almanca İslam hukuku çalışmalarının en önemlilerinden biridir.³ Münih'te bulunan C. H. Beck yayınevi tarafından ilk baskısı 2009 yılında yapıldıktan sonra genişletilerek bugüne dek üç baskısı yapılmıştır. Eser *Neue Juristische Wochenschrift* (NJW, Heft 50/2009) dergisinde yılın öncelikli okunması gereken altı kitabı arasında sayılmıştır. Aynı yılda eser, Börsenverein des deutschen Buchhandels (Alman Kitabevlerinin Borsa Derneği), Fritz-Thyssen-Vakfı, Alman Dış ilişkileri Bakanlığı ve VG Wort tarafından "Geisteswissenschaften International" ödülüyle takdir edilmiştir.

Müellif, tarihi gerçekliğe aykırı olarak İslam hukukunu değişmez ve seküler düzenle uyumsuz gören "İslam düşmanlarının" bu eserden hoşlanmayacağını belirtir (s. XVIII). İslam İlahiyat kürsülerinin oluşmasıyla birlikte İslam bilimleri (şarkiyât) araştırmalarının da ivme kazandığını söyleyip bu çalışmanın "seküler"⁴ İslam bilimlerinin güçlenmesine katkı

* Arş. Gör., Humboldt-Üniversitesi Berlin İslam İlahiyat Enstitüsü. bahattin.akyol@hu-berlin.de,
ORCID: 0000-0003-0053-1664

1 https://www.ezire.fau.de/ueber-das-ezire/team/direktor-prof-dr-mathias-rohe/#collapse_0 (erişim: 06.04.21).

2 <https://www.ezire.fau.de/2018/10/17/mathias-rohe-bekommt-ehrendoktorwuerde-der-universitaet-ankara-verliehen/> (erişim: 06.04.21).

3 Rohe'nin *Islamisches Recht: Eine Einführung* adlı çalışmasının Türkçe çevirisi *İslam Hukuku: Bir Giriş* adıyla 2020 yılında yayınlanmıştır (trc. Barış Yiğit, İstanbul: Runik Kitap).

4 Müellif, Almanyadaki İslam Bilimleri (Islamwissenschaft) bölümlerini seküler olarak nitelendirir. Islamwissenschaft bölümlerindeki araştırmacılar dini mensubiyetlerinden bağımsız olarak araştırmalarını yaparken İslam inanç

sunmasını temenni eder. Nitekim eser Almanya'da yeni kurulan İslam İlahiyat enstitülerinde de kabul görmüştür. Almanca İslam hukuku literatürünün azlığı sebebiyle öğrenciler için bir ders ve el kitabı hüviyeti kazanmış ve tavsiye okuma listelerindeki yerini almıştır.⁵

612 sayfa ve tek cilt olmasına rağmen eserin adı ilk bakışta İslam hukukunun geçmiş tarihi, gelişimi ve günümüzdeki varlığının tamamının incelendiği intibainı uyandırır. Müellif, İslam hukuku konularının genişliği ve mevcut görüş farklılıkları sebebiyle “tek bir İslam hukuku”ndan söz edilemeyeceğini, ancak genellemelerin kaçınılmaz olduğunu ve bu genellemeleri görüş birliği olan temel meseleler hakkında yaptığını belirtir (s. XVI-XVII). Müslüman otorite ve kurumlarının ifadeleri ve hukuk uygulamalarından elde edilen kaynaklar üzerinden İslam hukukunun oluşumunu, tarihî gelişimini ve hâlen devam eden gelişim sürecini göstermeye çalışan Rohe, Sünni ve Şii'lerin temel görüşlerini vermeye özen göstermiştir. Eserin temel amacı, İslam hukukunun kaynakları ve uygulama metodlarını şeffaf hâle getirmek ve karakteristik hukuk alanlarının ana hatlarını ve gelişimlerini göstermektir (s. XVI).

Eser iki önsöz,⁶ bir kısa giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşur. Giriş kısmında eserin oluşum bağlamı ile sistematizasyonu tanıtır şeriat ve hukuk ilişkisini inceleyen yazar, şeriatı şöyle tanımlar: “Dini ve hukuki normların toplamı, norm elde etme mekanizmaları ve yorumlama kurallarıdır” (s. 9). Şeriatın bir kanun kitabı olmadığını vurgulayan müellif (s. 16), fıkıhın hukuki yönünü ortaya çıkarmaya çalışır. İbadete dair hükümlerin dünyevi bir cezaya muhatap olamayacağını ve sadece sosyal bir yaptırım gerektirebileceğini ifade eder. Müstehap veya mekruh gibi hükümlerin de dünyevi bir yaptırımı gerektirmeyeceğini, ancak görev ve yasakların (vacip ve haram) hukuki öneme sahip olduğunu vurgular (s. 10). Müellif, Sudanlı Abdullah Naim gibi şeriatı salt dini hükümler olarak gören, dolayısıyla şeriatın hukuki bir öneme sahip olmadığını savunanlara katılmaz. İslam hukukunun tamamen seküler olduğunun söylenemeyeceğini ancak seküler olarak nitelenebilecek bir tarafının olduğunu belirtir (s. 15). Gelenekte İslam hukuku âlimlerinin ilahi kaynaklı şeriat ile insan ürünü olan fıkıh arasında ayırım yaptıklarına işaret eder.

“İslam Hukuk Tarihi” başlıklı Birinci Bölüm'ün ilk kısmında İslam devletinin ve hukuk düzeninin oluşumu oryantalist çalışmalar da dikkate alınarak sunulur. Rohe, İslam devletinin müesseseseleşme sürecinde var olan yerel uygulamaların idame ettirilmesi sebebiyle orijinal İslam hukuku ile yabancı hukuk öğelerinin temyiz edilmesinin mümkün olmadığına dikkat çekip (s. 22) bu temyiz düşüncesini, İslam'ın değişken olmadığı fikrine dayandırır. Hâlbuki İslam'ın özüne aykırı olmadığı sürece var olan öğelerin ilhak edilmesinin “gayri İslami” olarak değerlendirilmediğini ve İslam'ın başarı hikayesinin burada yattığını vurgulamaktadır (s. 22).

esaslarının kendisini sorgulayabilmektedir. İslam Teoloji bölümlerindeki araştırmacılar bu dine mensup olmakla birlikte tanrı, peygamber ve ahiret inancı gibi bazı ön kabuller üzerine araştırmalarını sürdürmektedir.

5 <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/studium/20210913-leitfaden-islamische-theologie-final.pdf> (erişim: 17.05.2022).

6 Bir önsöz ilk baskı ve yeni bir önsöz üçüncü baskı için hazırlanmıştır.

İslam hukuku kaynaklarını (şer‘î deliller) ana hatlarıyla sunduktan sonra kısaca fetva ve hüküm (kaza) arasındaki farka değinmekte ve fetvanın hukuki bağlayıcılığını irdelemektedir.

Kitabın devamında klasik İslam hukukunun uygulama alanları ana hatlarıyla incelenir. Bunlar şahıs, aile, miras, akit ve ticaret, ceza, idare, devlet ve vakıf hukukudur. Birçok alanı konu edinmesi sebebiyle meseleler detaylı olarak ele alınmamış, örneğin miras hukuku sadece dört sayfada işlenmiştir (s. 99-102). Rohe, klasik İslam hukuku hükümleriyle bazı güncel olayları irtibatlandırır. Örneğin ceza hukuku bölümünde irtidadın cezasını inceledikten sonra günümüzdeki irtidat anlayışının, Bahâîlerin İran ve Mısır’da, Kâdiyânîlerin Pakistan ve Bangladeş’te takibata uğramalarında veya Humeynî’nin Selman Rüşdi fetvasında görülebileceğini söyler (s. 135).

“Modern İslam Hukuku” olarak isimlendirdiği ikinci bölümde Rohe, 19. yüzyıldan itibaren İslam hukukunun gelişimini, reform hareketlerini ve tartışmalarını incelemektedir. Bu dönemin en önemli tartışmalarından biri olan taklit zorunluluğu ve içtihadın cevazı ele alınmaktadır (s. 171).

İkinci Bölüm’ün ikinci kısmında, tarih içerisinde ortaya çıkmış ihtiyaçlar üzerine İslam Hukuku için “geliştirme” olarak nitelediği bazı yöntemleri uygulama örnekleri üzerinden incelemektedir. Bu geliştirmenin pozitif hukuka doğru bir gelişme olduğu anlaşılmaktadır. Rohe bu bağlamda şu örnekleri zikretmektedir:

1. *Hukuk ve hukuk uygulamalarının devlet yönergelerine göre formaliteye bağlanması.* İslam hukukunun kodifikasyonu (kanunlaştırma) sayesinde hukuk birliği ve güvenliği sağlanmış ancak farklı görüşler arasında bir görüşün bağlayıcı hâle getirilmesi neticesinde orfi hukukun etkisi azalmıştır (s. 182-3). Ayrıca şeriat mahkemeleri kapatılmaya, yerine devlet tarafından yeni mahkemeler kurulmaya ve hukukçular seküler fakültelerde yetiştirilmeye başlanmıştır (s. 185). Formaliteler sayesinde maddi hukuk geliştirilmiştir. Buna örnek olarak Pakistan aile hukukunda kocanın talak vermesi durumunda mahkemeye yazılı olarak bildirme zorunluluğu getirilmesi verilebilir (s. 186).

2. *Klasik dönemde hükümdara verilen siyasi yetkiler, modern dönemin kanun koyucusuna tanınmaktadır.* Bu yetkiye istinaden kanun ve düzenlemelerde bulunabilir (s. 187).

3. *Kodifikasyon ve uygulamada kanun koyucunun sükût etmesi.* Örneğin nikâh esnasında Müslüman kadının evlenmek istediği gayrimüslim bir erkeğe din mensubiyetinin sorulmaması yasağın aşılması (s. 189). Rohe başta belirttiği üzere sadece hukuki yani kazâî ve dünyevi açıdan değerlendirmede bulunur. Dinî olarak böyle bir evliliğin geçerliliği olmayacağı açıktır.

4. *Yeni kaynak bulma ve yorum metotlarına istinaden reform.* Mezhepler arasında görüş tercihi (*tehayyur*) ve farklı görüşlerin bir görüşte birleştirilmesi (*telfik*) bu metotlardandır. Mısır mahkemelerinin kadının boşanma talebini zorlaştıran Hanefî mezhebi yerine, bu talepleri kolaylaştıran Mâlikî ve Hanbelî görüşlerini seçmesi görüşler arası tercihin örneğidir.

Telfikin örneği ise Mısır kanununda bulunur. Hanefiler farklı dinlere mensup olanların aynı ülkede yaşamaları şartıyla birbirlerine mirasçı olmasına izin verirken Mâlikîler muhtelif ika-metleri olanlara izin vermekle birlikte farklı din mensupları arasında mirasçı olmayı kabul etmezler. Mısır kanununda iki görüş birleştirilerek Mısırlı gayrimüslimin Mısır'da yaşama-yan bir gayrimüslime mirasçı olabileceği düzenlenmiştir (s. 190-1). Diğer bir metot içtihat sayesinde maddi hukukun geliştirilmesidir. Rohe, “asıl olan ibâhadır” kaidesinin “liberal ka-nun koyma” imkânı tanıdığını belirtir.

Esbâbü'n-nüzûl, tarihsel-eleştirel ve maslahat endeksli hukuk okumaları İslam Hukuku-nun yeniden yorumlanmasına imkân tanımıştır. Klasik İslam hukukunun esbâb-ı nüzûl bağ-lamında yeniden değerlendirilmesi, klasik İslam hukuku çerçevesinde dile getirilen görüşle-rin bağlayıcılığının azalmasına neden olmuştur. Kamali'nin de savunduğu gibi maslahat ve makasîd merkezli bakış açısının başat kılınması kadınların miras hakları konusunda erkek-lerle eşit olabileceği şeklindeki yorumların önünü açmaktadır (s. 180).

5. *Tabandan geliştirme ve zıt meyiller*. Burada toplumun değişen hayat şartlarına inti-bak için özel ve ferdî uygulamaların geliştiği kaydedilir. Örneğin Mısır'da çiftlerin evliliğin sürdürülebileceğini denemek ve olası bir boşanmadan doğan maddi sıkıntılardan kaçınmak için örfî nikâhlar yapılır. Nikâh anlaşması yapılır ancak nikâh akdi gerçekleştirilmez. Eğer anlaşmadan vazgeçilirse mahkemeye bildirilir ve herhangi bir yükümlülük doğmaması sağ-lanır. Rohe bu uygulamaların fuhuş gibi kadınların mağduriyetlerinin meşrulaştırılması için suiistimal edildiğini belirtir (s. 202-3).

6. *Devrimsel Değişiklikler*. Burada İslam hukukunun tamamen kaldırıldığı Türkiye ve Arnavutluk örneğini verir. Toplumun büyük kısmı geleneksel İslam hukuku kurallarının geri getirilmesine karşı olsa da imam nikahı, mehir gibi bazı İslam hukuku uygulamaları toplu-mal hayatta varlığını ve etkisini devam ettirmektedir.

İkinci Bölüm'ün üçüncü kısmında modern İslam hukukunun temel alanlarında yaşanan problemlerin Müslüman ülkelerinde nasıl çözümlendiği incelenir. Müellifin hukukçu olduğu, ülkelerin mahkeme kararlarına aşinalığından belli olmaktadır. Örneğin aile hukuku başlığı al-tında, Mısır kanun koyucunun kadınlara boşanma hakkı tanıdığını, kendi hukukunu İslam hukuku olarak telakki eden Tunus'un çok eşliliği 1957 yılında yasaklandığını belirtmektedir (s. 215). Ticaret, idare, ceza hukuku gibi hukuk alanları bu açıdan incelenmektedir.

Yazar, Müslüman ülkelerin modern İslam hukuku uygulamalarını inceledikten sonra Müslümanların azınlıkta olduğu ülkelere yönelir. “İslam Hukukunun Diasporada Yolları” adlı Üçüncü Bölüm'de araştırmasını Hindistan, Kanada ve Almanya örneğinde gerçekleştiren yazar tipik gelişmeleri temsil etmeleri sebebiyle bu ülkeleri seçtiğini belirtir (s. 278). Hindistan'ı seçme sebepleri arasında, geçmişte Müslüman kontrolünde olan bölgeden Müs-lüman azınlığına dönüşen bir ülke olması ve Hindistan'a sahip olan sömürge ülkesi Birle-şik Krallık'ta birçok akrabaları olması sayesinde Hindistan için Müslüman şahıslar hukuku

talebini siyasi baskılarla dile getirmeleri yer alır (s. 277). Kanada ise son yıllarda Müslüman göçmen nüfusu gittikçe artan ve Müslüman hakem heyetlerine sahip olan bir ülkedir. Almanya ise Müslüman göçmen tecrübesi geç olması sebebiyle tartışmaların yeni ve norm çatışmaların henüz çözülemediği bir ülke olduğu için tercih edilmiştir (s. 278). Müslümanların dinî yaşamları sebebiyle karşılaştıkları problemler, ilgili ülkenin hukuku bağlamında nasıl çözümlendiği ve ne tür tartışmaların oluştuğu incelenir. İslam hukuku uygulamalarına ülkenin hukuku içerisinde ne ölçüde imkân tanındığına ağırlık verilir. Özellikle Almanya örneğinde yazar, vuku bulan hukuk çatışmalarını kendi fikirlerini belirterek ele almaktadır. Örneğin Müslüman bir ülkede kanuna uygun başlayan bir evliliğin, Almanya kanunlarına göre geçersiz olması gerektiğinde Rohe, kadının korunma ihtiyacının esas alınması gerektiğini belirtir (s. 356).

Dördüncü Bölüm'de müellif global dünyada İslam hukukunun perspektiflerini konu eder. "Sekülerleşme ve Yeniden İslamlaşma Arasında" adlı ilk kısımda iki meylin her ülkede farklı ağırlıklarla geliştiğine dikkat çeker. Özellikle gelenekçi ve İslamcı güçlerin ağırlıkta olduğu yerlerde, bu durum genellikle ve öncelikle kadın ve azınlık hakları aleyhine etki oluşturur (s. 398). İnsan hakları ve demokrasi tartışmaları modern İslam Hukuku için önemli bir zorluk teşkil eder. Özellikle "yukarıdan" gerçekleşen reform çabaları, İslamcıların eleştirilerine maruz kalır ve "İslam toplumunu yıkıcı girişimler" olarak nitelendirir (s. 399). Sekülerleşme çabaları ise dini, bir iktidar aleti olmaktan çıkarıp dinin kendi muhtevasına yoğunlaşmasını sağlar (s. 400).

"Yeni Yaklaşımlar Ararken" adlı ikinci kısım, eserin sonuç bölümünü oluşturur. Müslümanların yaşadığı toplumsal değişimlerle birlikte özellikle kadının aktif olarak hayata katılmasının, kadın için katı bir sosyal hayatı öngören metinlerle uyummadığını ve bu sebeple eşit hak çağrılarının gittikçe büyüdüğünü ifade eder (s. 404). Tartışmaların aslı, metinlerin okunma şekline dayanır. Gelenekçilerin literal (lafızcı) okuması yerine reformcular normların maksadını ve tarihi bağlamını dikkate alan bir okuma tercih ederler. Gelenekçiler kadın ve erkeğin eşit onura ancak farklı görevlere sahip oldukları düşüncesiyle yetinirken, reformcular 21. yüzyılda herkes için eşitlik talep eder. Mutedil gelenekçilerin bile yeni yaklaşım ihtiyaçlarının gerektiğinin farkında olduklarına işaret eder. Rohe özellikle bu tartışmayı Müslümanların kendi aralarında yapmaları gerektiğini ifade eder (s. 405).

Ek bölümünde Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eserinin içindekiler kısmının Arapçası DMG transkripsiyon⁷ esaslarına göre transkribe edilmiş ve Almancaya tercüme edilmiştir. Bu bölüm, öğrencilere bir fûru fıkıh kitabını, kitap ve bab başlıklarını Almanca karşılıklarıyla tanıma fırsatı sunar. Kullandığı transkripsiyona yönelik esasları ayrıca belirten yazar Almanca resmî lügate alınmış "Koran" gibi kelimelerin transkripsiyonun yapılmadığını

7 *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (DMG) en eski Alman Oryantalist Bilim Adamları Birliği'dir. 1845 yılında Almanya'nın Darmstadt şehrinde kuruldu. 1936 yılı Romada düzenlenen Uluslararası Oryantalistler kongresinde DMG'nin Transkripsiyon-metodu kabul görmüştür. Alman oryantalist ve ilahiyat çalışmalarında standart olarak DMG-Transkripsiyonu esas alınmaktadır.

belirtir. Ek kısmı eserin yaklaşık üçte birini oluşturur (s. 407-612). Bunun en büyük sebebi dipnotların sayfa altında değil sonunda verilmesidir.

Müellifin genellikle başvurduğu beş ana kaynak bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Serahsî'nin *el-Mebsût*'udur. Rohe'nin Hanefî mezhebine ait bir eseri seçmesinin sebebi, bu mezhebin en fazla iktidar tecrübesine ("Herrschaftserfahrung") sahip olması ve buna istinaden hukuk uygulamalarına en yakın görüşleri içermesidir (s. 8). İkinci ana kaynağı *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*'dir (Kuveyt Fıkıh Ansiklopedisi). Bu eser Kuveyt Din İşleri Bakanlığı tarafından 45 cilt hâlinde neşredilmiş ve en geniş fıkıh ansiklopedileri arasında yerini almıştır. Üçüncü ana kaynak çağdaş İslam âlimlerinin görüşleridir. Özellikle modern hukuk uygulamalarında ve reform çabaları bağlamında çağdaş İslam âlimlerinin sözlerine ve eserlerine atıflarda bulunmaktadır. Örneğin Yusuf el-Karadâvî, Yaşar Nuri Öztürk ve feminist Kur'an tefsiri konusunda kadın ilim insanlarını zikreder. Dördüncü ana kaynak, kanunlar ve mahkeme kararlarıdır. Bunları Rohe özellikle İkinci ve Üçüncü Bölüm'de incelemektedir. Beşinci ana kaynağı ise basın yazılarıdır.

Müellif akıcı bir dil kullanmasına rağmen, birçok meselede kanun maddelerine parantez içerisinde atıf yapması bu akıcılığı bozmaktadır. Ayrıca dipnotların sayfa altında değil sonunda verilmesi okuyucunun dipnotlara ve müellifin yorumlarına müracaat etmesini zorlaştırmaktadır. Eserin bazı kısımlarında açıklamasını vermeden Latince hukuki tabirler kullanmakta ve anlaşıldığını varsaymaktadır. Örneğin *Res extra commercium* (alışverişin konusu olmayan, sokak, nehir gibi şeyler) veya *forum internum* (niyet) gibi. Bu Latinceye vakıf olmayan okuyucunun meseleyi anlamasını güçleştirmektedir.

Eserde klasik İslam hukukunu inceleyen bölüm daha detaylı olabilirdi. Eser özellikle Müslüman ülkelerinde ve diasporada yaşayan Müslüman azınlıkların modern dönem İslam hukuku uygulamalarını incelemesi bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu açıdan fıkıh doktrinini güncel bir dille tekrar etmekten ibaret olan birçok modern İslam hukuku kitaplarından ayrışmaktadır. Eserin İngilizceye çevrilip Brill yayınevi tarafından 2015 yılında yayımlanmasında muhtemelen bu nitelik etkili olmuştur. Müellif bu eseriyle Batı'da yaşayan birçok okurun İslam hukuku hakkında önyargılarının kırılmasına, dinamik ve çoğulcu bir hukuk sistemi imajının yerleşmesine vesile olmuştur.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**İdris Şengül. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri.*
Ankara: Otto, 2019, 310 sayfa.**

Mustafa ERGİN*

Kur'an-ı Kerim'in genel mesajını ve içerdiği konuları anlamaya yönelik telif faaliyetleri tarihinin hicri 1. asrın sonları ile 2. asrın başlarından başlayarak günümüze kadar uzandığı söylenebilir. Bu çalışmalardan bazıları Kur'an'ın tamamını ele alan klasik tefsir formatındaki -tahlili- eserler, bazıları ise Kur'an muhtevasında bulunan bazı konuları derinlemesine inceleyen -konulu- çalışmalardır. Konulu çalışmalar doğal olarak Kur'an'da kendisine çokça değinilen meselelere üzerinde yoğunlaşmıştır. Hâl böyle olunca Kur'an muhtevasında ciddi bir yer teşkil eden kıssalar da bu türden konulu çalışmaların gözde başlıklarından birini teşkil etmiştir. Genel olarak Kur'an kıssaları üzerine yapılan çalışmalar yeknesak bir görüntü arz etmez. Bazı araştırmalar kıssaları tümel, problematik ve metodolojik olarak incelerken, bazıları tikel kıssa anlatılarındaki muhteva üzerine yoğunlaşır. Bu bağlamda Türkiye'de de -birinci kısım olarak belirttiğimiz- Kur'an kıssalarını farklı yönleri itibarıyla metodolojik olarak inceleyen araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri de İdris Şengül'ün *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* isimli eseridir. Kullandığı dil ve metodoloji açısından hem ilahiyat fakültelerindeki öğrencilere hem de bu konuya ilgi duyan geniş halk kesimine ulaşmayı hedeflediği anlaşılan çalışmada yazar, Kur'an'ın temel prensiplerinden ayrılmadan Kur'an kıssalarını metodolojisi, edebî yönü ve gayeleri itibarıyla inceleyerek, bir üslup yöntemi olarak gördüğü kıssaların Kur'an bütünlüğü içerisindeki yerini ve ilahi mesaja ait muhtevayı yansıtmada bu üslubun önemini göstermeyi amaçlamaktadır (s. 24-5).

Çalışmanın içeriğine geçmeden önce bu kitabın oluşum sürecine değinilmelidir. Bu eser Şengül'ün de önsöz kısmında ifade ettiği üzere kendisinin 1990 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı "Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinin yenilenmiş baskısıdır (s. 20). İlk olarak *Kur'an Kıssaları Üzerine* ismiyle 1994 yılında basılan bu eser,¹ bazı değişiklik ve ilavelerle bu hâlini alarak 2019 yılında *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* ismiyle yeniden basılmıştır.²

* Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, mustafa.ergin@kilis.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-5674-1439

1 İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yayınevi, 1994.

2 Yazar, bu kitabın akademik bir çalışma olması gerekçe göstererek yenilenmiş baskıda onun orijinalliğini bozacak boyutta bir değişikliğe gitmekten özellikle kaçındığını eserin önsözünde belirtir (s. 20). Ayrıca yazarın büyük olasılıkla tezinden müllhem olarak hazırladığı "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri" isimli bir makalesi vardır (*Diyanet İlmî Dergi*, 1996, XXXII, sy. 4, s. 63-91).

Giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşan bu çalışmanın Giriş bölümünde araştırmanın önemi, gayesi ve metodu zikredildikten sonra asıl konuya zemin oluşturacağı düşünülen varlık, insan, peygamberliğin hikmeti ve Kur'an'ın mahiyeti gibi bazı temel meseleler kısaca ele alınır (s. 23-50). "Kıssalar Hakkında Genel ve Metodik Bilgiler" başlıklı Birinci Bölüm'de kıssa ve onunla yakın anlam ifade eden kelimelerin dilsel tahlili, kıssa türünün tarihi ve önemi, Kur'an'daki kıssa türleri, Kur'an kıssalarının tarihî değeri, gerçekliği ve kaynağı gibi meseleler incelenir (s. 51-172). "Kur'an Kıssalarında Edebî Yön" başlıklı İkinci Bölüm'de kıssalar, Arap Dili ve Edebiyatı ile ilişkili yönleri ve kullandığı üslup ve yöntem açısından tanıtılır (s. 173-244). "Kıssalardaki Gayeler" isimli Üçüncü Bölüm'de ise kıssaların gerçekleştirilmeyi hedeflediği gayeler asıl ve tali olmak üzere iki kısımda tartışılır (s. 245-92).

Araştırmanın literatürdeki yerini tespit etmek, mahiyetinin doğru şekilde belirlenmesi açısından önemlidir. Öncelikle başlıktan yola çıkıldığından eserin temel probleminin ve üzerine yoğunlaştığı meselenin, Kur'an kıssalarının tarihen sabit ve hakiki olaylar olup olmadığının sorgulanması ve kıssaların hakiki ya da temsili anlatılar olduğunu düşünenlerin görüş ve argümanları gibi mevzular olduğu düşünülebilir. Ancak kitap incelendiğinde, başlığın çağrıştırdığı meselelerin sadece ilk bölümde 30 küsur sayfada işlendiği görülür (s. 97-130). Bu bağlamda başlığın hareketle eserin kıssaların ontolojik ve epistemolojik mahiyetlerini tartışan problematik bir çalışma olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Dolayısıyla eserin kıssaların Kur'an bütünlüğü içerisindeki yerini, Kur'an mesajlarını aktarmadaki işlevini ele alan ve genel anlamda kıssaların tahlil ve değerlendirmesini yapan eserler içerisinde değerlendirilmesi gereklidir. Bu anlamda 1994 baskısının *Kur'an Kıssaları Üzerine* şeklindeki başlığı -yenilenmiş baskıda bazı ilave ve değişikliklere gidilse de-³ eserin muhtevasını yansıtmaya açısından daha isabetlidir.

Araştırmanın niteliğini belirleyen önemli kriterlerden bir diğeri, asli ve tali kaynak kullanımınıdır. Şengül'ün kullandığı kaynaklar bazı açılardan tartışmaya açıktır. Yazar tarafından araştırmanın asıl kaynağı Kur'an olarak ifade edilir (s. 24-5). Yazarın bu ifadesi eserde güçlü bir şekilde karşılık bulmuştur. Zira eserin dipnotlarında âyetlerin büyük bir yekûn teşkil ettiği görülür. Bununla birlikte Kur'an'ın anlaşılmasını konu edinen bir çalışmada -Kur'an dışındaki- asıl kaynakların klasik dönem tefsirleri olması beklenir. Fakat yazar, "gerek konunun mahiyeti icabı gerekse böyle bir perspektif içinde Kur'an kıssalarının yorum ve değerlendirilmesinin henüz yeni olması sebebiyle kaynak olarak Kur'an'dan sonra klasik tefsirlerden ziyade bu hususta İslam aleminde yazılan makale, tez ve muhtelif eserler ön planda tutulmuştur" (s. 25) diyerek asıl kaynaklarını beklenenden farklı vaatmiştir. Biraz kapalı ve tartışmaya açık olan bu kanaatin sebebinin, çalışmadan güdülen gayenin kıssaların tefsirlerini yapmaktan ziyade genel anlamda tahlil ve değerlendirme yoluyla kıssalardan genel Kur'an bütünlüğüne uygun mesajların çıkarılması olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple kitapta Arap dünyasında kıssaların yorumu ve mesajı üzerine

3 Yeni baskıdaki yapılan ilave ve değişiklikler için bk. s. 20.

yapılan kitap ve tez çalışmaları yoğun olarak kullanılmıştır. Asıl kaynakların yanında klasik ve modern tefsirler, tefsir usulü, tarih, belagat ve eğitim gibi ikinci derece olarak nitelenen kaynaklardan da istifade edilmiştir. Bu anlamda asıl ve tali kaynaklarıyla çalışma geniş bir kaynakçaya sahiptir.

Araştırma muhteva olarak tartışmaya açık bazı fikirler içerir. Yazarın Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde vuku bulan olayları kıssalar bağlamında değerlendirmesi bunlardan biridir. Bu görüşe göre evrensel olan Kur'an'ın muhataplarına kıssalar vasıtasıyla vermek istediği mesajların benzerleri asr-ı saadet döneminde vuku bulan olaylarda da mevcuttur. Dolayısıyla nüzul dönemi sonrası Müslümanları için diğer kıssalar ile nüzul dönemi olayları arasında ibret açısından herhangi bir fark bulunmadığından Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen olaylar da Kur'an kıssaları bağlamında değerlendirilebilir (s. 41, 59, 80). Bu görüşe göre sahâbe ve nüzul dönemi sonrası Müslümanları, muhatap oldukları vahiy muhtevaları açısından farklılaşacaktır. Zira sahâbenin içerisinde bulunduğu anlatıların nüzul döneminde onlar için bir kıssa niteliği taşımadığı aşikârdır. Dolayısıyla bu noktada tasnif zorunluluğuna düşmeden nüzul dönemi olaylarının tabiatı icabı ders ve ibretler taşıyan anlatılar olduğunu teslim etmekle birlikte kıssa olmadıklarını söylemek daha sağlıklı bir yol gibi olacaktır.

Araştırmanın üzerine bina edildiği temel görüşlerden biri, kıssaların tarihte yaşanmış ve hakikat ifade eden olaylar oldukları fikridir. Bu görüşü savunan ve bu noktada geniş açıklama ve delillendirmelere giden yazarın (s. 51, 56-7, 97-8, 101, 103-36) karşıt görüşleri daha etraflı tartışması beklenirdi. Çoğunlukla bu fikirleri özetle aktaran müellif, onların kullandıkları argümanlara çok az yer verir (s. 75-6, 117, 125-9, 143, 147-8). Bu hususun çalışmanın geliştirebilecek bir yönünü teşkil ettiği söylenebilir.

Çalışmanın hem takdiri hak eden hem de geliştirilmeye açık görünen bir başka yönü daha vardır. Zira Müellifin muhtelif başlıklar altında tasnif ederek Kur'an kıssalarına dair geniş bir literatür bilgisi vermesi takdire şayandır. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere yenilenmiş baskıda çalışmanın ilk hâline ait orijinalliği bozmak istemediğini belirten yazar, literatür bilgisi olarak zikrettiği eserlerin 1990 yılına kadar olan çalışmaları kapsadığını, 2019 yılına kadar bu konulara dair birçok çalışma yapıldığını ancak kitabın orijinalliğini bozması adına bunları eklemeyi belirtir (s. 43-50). Hâlbuki yeni baskıya bazı eklemeler yapıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla 1990'dan 2019'a kadarki çalışmaların, en azından önemli olanlarının zikredilmesi beklenirdi.

Eserde kaynak kullanımı açısından problemler gözükürken bazı örneklerle değinilmelidir. Bu anlamda tek örneğe rastlanılsa da yazar fikrine destek olarak "uydurma rivayetler"i içeren bir eserden⁴ nakilde bulunmuştur (s. 28-9). Ayrıca Hz. Peygamber'e nispetle aktarılan bir rivayette de dil kitabına atf yapılmıştır (s. 53). Bu bağlamda zikredilebilecek bir problem de -yazar ikincil literatürü asıl, klasik kaynakları da tali kaynak olarak konumlandığını

4 Bu eser, Aclûnî'nin *Keşfu'l-hafâ'sıdır*.

belirtse de- yazarın bir âyette geçen kelimenin âyete kattığı manayı incelerken herhangi bir klasik tefsire atıfta bulunmayıp sadece ikincil bir kaynağa işaret etmesidir (s. 209-23).

Çalışmanın güçlü sayılabilecek bazı tarafları bulunmaktadır. Ele alınan meselenin çok sayıda örneklerle desteklenmesi bunlardan biridir. Bu bağlamda yazar, teorik meseleleri örneklerle destekleyerek meramını okura güzelce aksettirmiştir. Yine bu doğrultuda takdiri hak eden bir tutum da yazarın kitabın neredeyse tamamında uyguladığı bir üslup olarak atıf yaptığı, işaret ettiği, değerlendirdiği ve tahlil ettiği bütün âyetlerin orijinal metinlerine yer vermesidir. Kimileri tarafından sadece meali verilen veya latin harfleriyle aktarılan âyetlerin, orijinallerinin verilmesi, okuyucunun meseleye daha iyi nüfuz etmesini sağlamaktadır.

Son olarak çalışmadaki kimi teknik hatalara, anlatım bozukluklarına ve düzeltilmesi gereken eksikliklere işaret edilebilir. Örneğin dipnotlarda sayılan sure isimleri karışık olarak verilir (s. 30). Bu noktada surelerin Mushaf sıralaması gözetilebilirdi. Ayrıca klasik kaynaklara az müracaat edilen bu araştırmada doğal olarak erken döneme ait isimler çok fazla zikredilmez. Bununla beraber İbn Abbas'ın zikredildiği ilk yerde vefat tarihi verilebilirdi (s. 28). İlave olarak eserde birtakım anlatım bozuklukları (s. 174, 197-8), yazım yanlışları ve bir de baskıdan kaynaklı hata dikkat çekmektedir (s. 191, 215, 290).

Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri adlı bu çalışma birtakım kusurlarına rağmen hem problematik hem de muhteva açısından Kur'an kıssalarını genel hatlarıyla sunan, faydalı bir giriş kitabı mahiyetindedir. Ancak başta da ifade edildiği üzere kitap başlığı ile muhtevası çok fazla örtüşmemektedir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Yayın Esasları**

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve kitap kritiği gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşrine ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda tek bir telif çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (600-750 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre hakemlere gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli gördüğü düzeltmeler müellif tarafından yapıldıktan sonra yayımlanır. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide Türk Dil Kurumu (TDK) ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA) imla esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Publication Guidelines for ***International Journal of Theological and Islamic Studies***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and book reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have only one piece of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (600-750 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to the referees. In order for any material to be published, the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the Türk Dil Kurumu (Turkish Language Association) and the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفها كما تقوم بنشر نصوص محققة والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وفيات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة على ثلث الحجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشورا في أية مجلة أو مقدا للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقال واحد تأليفًا. • 6. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص واف باللغة التركية والإنكليزية إذا كان البحث باللغة التركية والإنكليزية و ملخص باللغة العربية إذا كان البحث باللغة العربية (600-750 كلمة) مع كلمات مفتاحية (5-10 كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر البحوث باللغات الأخرى. • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قِبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقارير إيجابية من المحكمين. وفي حالة طلب محكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قِبل المؤلف. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كُتابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة الأسلوب والمضمون. • 10. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة مجمع اللغة التركية والموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الإقتباس قسما أو كليا دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة.